

A bengáli vaisnavizmus ismeretelmélete

**Ātmārāma Dāsa
(Aleksandar Uskokov)**

Előszó

A *gauḍīya-vedānta* (azaz a bengáli vaisnavizmus) filozófiai rendszerén belül a megismerés problémáit szinte alig tárgyalja az említett filozófiai iskolával foglalkozó szakirodalom. Úgy vélem, az elmúlt években a megismerés módszereinek leírására egyetlen komoly próbálkozás történt: a néhai Suhotra Swami (1950–2007) tett erre kísérletet *Substance and Shadow (Valóság és árnyék)* című művében. Noha kiváló filozófiai munkáról van szó, mely lényeglátásról és a problémák mélyreható vizsgálatáról tanúskodik, aligha tekinthető másodlagos forrásnak. Ezért lenne időszerű egy bevezető jellegű, ugyanakkor átfogó tanulmány a *gauḍīya* ismeretelméről.

Jelen írás tehát három célt szolgál: 1) Összefoglaló áttekintést kíván adni a témáról. Mivel a *gauḍīya* ismeretelmélettel foglalkozó elsődleges források fordításban még nem érhetők el, ez az áttekintés mind az érdeklődők, mind a témát

kutató szakemberek számára értékes lehet. 2) Ismerteti a *gauḍīya* episztemológia leglényegesebb pontjait. Ezek három kategóriába sorolhatók: bizonyítékok, a megismerés alanya, illetve Isten megismerésének folyamata. 3) A tanulmány hangsúlyozni szeretné továbbá azokat az eredeti elméleteket, amelyekkel a *gauḍīya* episztemológia járult hozzá a megismerés tudományához, azon belül is a megismerés alanyának vizsgálatához. Ez utóbbi célkitűzéssel kapcsolatban szeretném megjegyezni, hogy a *gauḍīya* filozófia eredeti szövegei nem ismeretelméleti fejtegetéseikben tárgyalják ezt a témát, hanem a lételmélettel foglalkozó részekben. Írásom tehát részletesen bemutatja a megismerés alanyára vonatkozó *gauḍīya* felfogást, s ez reményeim szerint olyan eredeti hozadékot jelent majd, mely túlmutat a pusztán ismertetés keretein.

Az összehasonlítás kedvéért tanulmányomban olykor megemlítem nyugati filozófusok elméleteit is. Céлом azonban nyilvánvalóan nem egy átfogó komparatív tanulmány megírása – ez jóval nagyobb terjedelmet igényelne. Ugyanakkor hiszem, hogy a gondolatok olyanok, mint a magvak, melyek idővel gyümölcsöt hoznak, ezért nem akartam kizárni az összehasonlítás lehetőségét, még ha csupán oly kezdetleges is, mint egy mag.

Feltételezem, hogy olvasóim ismerik a *vedānta*, azon belül is a *gauḍīya-vedānta* metafizikai rendszerét, ezért eltekintek annak részletes ismertetésétől. Ugyanez vonatkozik a „*gauḍīya*” szó eredetére is. Tanulmányom első öt alfejezetéhez legfőbb forrásom Baladeva Vidyābhūṣaṇa

*Vedānta-syamantaka*¹ című műve volt, a hatodik, „A megismerés alanya” című alfejezettől kezdve pedig elsősorban A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda írásaira támaszkodom. Meríték továbbá gondolatokat Jīva Gosvāmī *Tattva-sandarbhájából*, illetve annak két kommentárjából: az egyiket maga Jīva Gosvāmī írta saját művéhez *Sarva-saṁvādinī* címmel, a másik Baladeva Vidyābhūṣaṇa magyarázata, a *Tattva-sandarbha-ṭippanī*.

Bevezetés az indiai filozófiai hagyomány megismerési módszereibe

Mielőtt rátérnénk arra, hogy az indiai filozófiai hagyomány tágabb kontextusában a *gauḍīya-vedānta* mit is ért a megismerés módszerei alatt, szólnunk kell néhány szót az ismeretelmélet kereteiről általában. E kereteket tekintve, a *gauḍīya-vedānta* iskola képviselői nagyrészt a *nyāya-darśana* szabályait és terminusait fogadják el. Legelőször a *jñāna* és a *pramā* közti fogalmi különbséget kell tisztáznunk. A *jñāna* kifejezést fordíthatjuk „tudásnak”, mely alatt megismerést, tudattartalmat értünk. „A megismerés legfőbb jellemzője a közvetlen tudás, mely a tudat tárgya lesz, s egy általam ismert for-

mával rendelkezik.”² A tudás lehet egyrészt felidézett (emlékezés, *smṛti*), másrészt szerzett (tapasztalás, *anubhava*), s a tapasztalásnak is két fajtája van: érvényes és érvénytelen.

„Érvényes felfogás az, amikor egy tárgyat olyannak ismerünk meg, mint amilyen az a valóságban; például ha ezüstnek látunk egy olyan tárgyat, amely tényleg ezüsből van. Ezt a dolgokról alkotott érvényes tudásnak (*pramā*) is nevezik.”³

„Érvénytelen felfogás az, amikor egy tárgyat eltérőnek ismerünk meg attól, mint amilyen a valóságban; például ha ezüstnek látjuk a gyöngyházat. Ezt hívják hamis ismeretnek (*apramā*).”⁴

Érvényes ismeret nemcsak *jñāna*, vagyis tudattartalom lehet, hanem *pramā* is, azaz a valósággal megegyező tapasztalat. Láthatjuk ebből, hogy ez az elmélet megegyezésként fogja fel az igazságot. De fontos megemlíteni, hogy a *jñāna* egy igen gyakori kifejezés, mely más-más jelentésben fordulhat elő. Vonatkozhat a tudatra mint az életteleniség ellentétére, a tudásra mint a tudatlanság ellentétére stb. Szigorúan ismeretelméleti szempontból azonban a *jñāna* és a *pramā* közötti különbséget meg kell őrizni. Az indiai hagyományban tehát minden megismerési

¹ A *Vedānta-syamantaka* szerzőségéről még folynak a viták. Elképzelhető, hogy Baladeva *guruja*, Rādhādāmodara Dāsa írta. Mi egyelőre Baladeva műveként utalunk rá. A szerzőség kérdése bizonyos szempontból lényegtelen, mivel a *Sarva-saṁvādinī* (Jīva Gosvāmīnak a *Tattva-sandarbhához* írt saját kommentárja), Baladeva *Tattva-sandarbha*-magyarázata, valamint a *Vedānta-syamantaka* tartalma lényegében ugyanaz. Gyakorlati megfontolásból én a *Vedānta-syamantakát* vettem alapul.

² *Jānāmīty-anuvyavasāya-gamyam jñānam eva lakṣaṇam iti bhāvaḥ* (*Tarkasaṁgraha-dīpikā* 3.16, Virupakshananda Swami fordítása).

³ *Tad-vati tat-prakāraḥ 'nubhavo yathārthaḥ. Yathā rajate idaṁ rajatam iti jñānam. Saiva pramety ucyate* (*Tarka-saṁgraha* 3.19, Virupakshananda Swami fordítása).

⁴ *Tad-abhāvavati tat-prakāraḥ 'nubhavo 'yathārthaḥ. Yathā śuktāv idaṁ rajatam iti jñānam. Saiva apramā ity ucyate* (i. m., 3.20).

módszer a bizonyos, igazolt tudás megszerzésére szolgál. Ne felejtjük hát el, hogy „tudás” alatt a valódi, tényleges tudást értjük, nem pedig valamely tetszőleges tudattartalmat.

Szanszkritul a megismerés módszereit *pramāṇāknak* nevezik. A *pramāṇa* más szóval *pramā-karaṇa* – a helytálló tudás megszerzésére szolgáló eszköz (*Nyāya-bhāṣā* 5). Jīva Gosvāmī saját művéhez, a *Tattva-sandarbhához* írott magyarázatában, a *Sarva-saṁvādinīben* a különböző indiai filozófiai iskolákban elfogadott megismerési módszerek közül a tíz legfontosabbat sorolja fel. Baladeva Vidyābhūṣaṇa – a *Vedānta-syamantakában* és a *Tattva-sandarbhához* fűzött kommentárjában – kilenc módszert említ, eggyel kevesebbet, mint Jīva. A következőkben mind a tízet megvizsgáljuk, ám nem részletezzük a különböző iskolák róluk alkotott felfogásában mutatkozó árnyalatnyi eltéréseket, különbségeket. Különbségek persze kétségtelenül vannak, s közülük néhányra fel is hívjuk majd a figyelmet. Minket azonban mindenekelőtt az érdekel, hogy a *gauḍīya-vedānta* iskola képviselői mit gondoltak a tíz megismerési módszerről, s azok mit jelentettek a számukra.

Itt kell megemlítenünk, hogy e tíz megismerési módszert (a *śabda*, a szóbeli bizonyosság kivételével) sem Jīva, sem Baladeva nem elemzi részletesen. Jó részük (legfőképp azok, amelyek besorolhatók a három fő, vagyis önálló módszer alá) nem is érdemel alaposabb elemzést, s ennek oka egyszerű. Egyrészt, az ismeretelméletnek legfőképpen a bizonyos tudás megszerzésének lehetőségei miatt kell érdekelnie

minket; a lehetséges tudás csak azok számára lehet érdekes, akik szeretik az agytornát, azonban nem tölthet be központi szerepet egy olyan elkötelezett filozófiában, amely semmilyen értéket nem tulajdonít az átmeneti és bizonytalan dolgoknak. Ha egyszerűen bizonyítható, hogy egy megismerési módszer nem adhat bizonyosságot, nem érdemes behatóan tovább vizsgálni.

Másrészt pedig (és ez összefügg az első okkal), azok a kérdések, melyek a megismerés (a tudásszerzés) lehetőségeinek, módszereinek és korlátainak kutatására ösztönöznek, önmagukban hordozzák a kutatás milyenségét. Függetlenül attól, hogy a deduktív és tapasztalati tudásra vagy a fizikai és matematikai törvények természetére vonatkozó kérdések mennyire érdekesek (hume-i és kanti értelemben), ezek soha nem lehetnek igazán fontos kérdések. Mert mire is vagyunk valójában kíváncsiak? Arra, hogy ki vagyok, s hogy létezem van-e értelme, vagy nincs? Vajon átmenetiségre ítéltetem, vagy örökkévaló vagyok? Megismerhetem-e valódi mibenléteimet?⁵

⁵ Ezt jól szemlélteti Sanātana Gosvāmī kérdése Śrī Caitanya Mahāprabhuhoz:

'ke āmi', 'kene āmāya jāre tāpa-traya' / ihā nāhi jāni—'kemane hita haya'

„Ki vagyok? Miért okoz szenvedést nekem a háromféle gyötrelmem? Amíg ezt nem tudom, hogyan remélhetek áldást?” (Śrī Caitanya-caritāmṛta, Madhya-līlā 20.102) Ezzel kapcsolatban Bhaktivedānta Swami Prabhupāda gyakran említette, attól vagyunk emberek, hogy ezeket a kérdéseket feltesszük magunknak – ezek fajunk megkülönböztető jegyei (latin kifejezéssel *differentia specifica*) –, nem pedig attól, hogy egyszerűen kérdéseket teszünk fel, mondjuk a

A válaszok túlmutatnak az érzéki tapasztalás, az értelem (amely, noha képes a dedukcióra, mégis kénytelen az érzékekre támaszkodni, hisz nélkülük mit sem ér; kizárólagos szerepe az, hogy „látásra” készítse az érzékszerveket) és az elme (amely óhatatlanul belebonyolódik önnön ellentmondásaiba, és hiányzik belőle az a *lumen naturale*, azaz ésszerű intuíció, amelyet Aquinói Szent Tamás tulajdonított neki) birodalmán. Mivel az egyén önerejéből képtelen a transzcendencia szintjére emelkedni, egyetlen reménye az, hogy egyszer csak reá hull a transzcendencia, az isteni fény egy sugara. Ennek feltétele az isteni kinyilatkoztatás előtti meghódolás; ha valaki ide eljut, minden érdeklődését elveszíti az érzéki tapasztalás, az értelem és az elme kérdései iránt, legyenek bármily kifinomultak is.

A megismerés (tudásszerzés) tíz mód-szere

1. Érzékszervi észlelés (pratyakṣa)

Az érzékszervi észlelés a tudásszerzés legalapvetőbb formája, melyből minden további tudás származik. Akkor következik be, amikor az érzékek kapcsolatba kerülnek az érzéktárgyakkal. „Az érzékszervnek az érzéktárggyal való érintkezéséből születő megismerést pratyakṣának,⁶ észlelésnek nevezik, mint például: A saját

szememmel látom ezt az edényt.”⁷ Egyes indiai filozófusok úgy gondolják, hogy az észlelés megkülönböztető jegye (latinul *differentia specificája*) nem az érzékszervek és érzéktárgyaik közti közvetlen kapcsolat; különben mivel magyarázhatnánk, hogy Isten mindent lát, noha nincsenek érzékszervei? Ezt a tudásszerzési módszert csak az azonnali, közvetlen felismeréssel jellemezhetjük, azaz hogy ez a tudás nem korábbi tudás vagy következtetés eredménye.⁸ A fenomenológia nyelvére ezt úgy fordíthatnánk le, hogy az észlelés a tárgyak és a tudat közti közvetlen kapcsolat eredménye.

Az érzéki észlelésnek két módozata van: határozatlan (*nirvikalpaka*) és határozott (*savikalpaka*). A határozatlan észlelés az elsődleges megismerő cselekmény, amelyben a tárgyat és annak különféle tulajdonságait nem úgy észleljük, hogy azok összetartoznak. A *Tarka-saṃgraha*, a *nyāya-vaiśeṣika* filozófiai iskola alapkönyve (szerzője Annambhaṭṭa, 1600 körül) azt írja, határozatlan észlelés az, amikor észreveszünk „valamit”. Például amikor észreveszünk egy almát, érzékeljük, hogy van formája, színe, illata stb. Ekkor azonban még nem úgy gondolunk rá, hogy „ez egy alma.”

„Tegyük fel, hogy az első vizsganapon belépsz a fürdőszobába, s közben a lehetséges tesztkérdéseken és válaszokon gondolkodsz. Valószínűleg anélkül

deduktív és a tapasztalati tudásról vagy a matematika és fizika törvényeiről.

⁶ A szó etimológiája: *prati-akṣaḥ*, azaz „a szem előtt”.

⁷ *Artha-sannikṣṭam indriyaṃ pratyakṣam. Ghaṭam ahaṃ cakṣuṣā paśyāmīty ādau (Vedānta-syamantaka 1.3).*

⁸ Vö. Chatterjee, Satischandra – Datta, Dhirendramohan: *An Introduction to Indian Philosophy*. University of Calcutta, Calcutta, 1984, 174–175.

fogod befejezni a reggeli tisztálkodást, hogy közben belegondoltál volna: amivel fürödtél, az víz, hideg stb. Ennek ellenére mégsem mondhatjuk, hogy nem észlelted a vizet. Mivel megfürödtél benne, nagyon is valóságosan érzékelted. A víznek és jellemzőinek ezt a fajta észlelését, amikor tudatosan nem gondoljuk át, hogy ez víz, folyékony, hideg stb., nirvikalpaka, azaz határozatlan észlelésnek nevezzük.”⁹

Amikor különböző típusú állítások segítségével feldolgozzuk a határozatlan észlelések e halmazát, végül egy határozott észleléshez jutunk, s kijelentjük, hogy az észlelt tárgy egy alma, egy tén vagy bármi más. A határozott észlelés tehát a tárgynak különböző tulajdonságaival együtt való érzékelése. Ekkor az észlelt tárgy alannyá válik (logikai értelemben), amelyhez jellemzők társulnak.

Az észlelésnek (*pratyakṣa*) van még egy formája: a felismerés (*pratyabhijñā*). A felismerés azt jelenti, hogy egy korábbról már ismert dolgot észlelünk. Például: „Ez ugyanaz az étterem, amelyben már ebédeltem, amikor legutóbb Prágában jártam.”

Attól függően, hogy mely érzékszerv kerül közvetlen kapcsolatba tárgyával, hatfajta észlelést különböztetünk meg.¹⁰ Öt külső érzékszervünk van, s ennek megfelelően ötfajta külső észlelés létezik: látás, hallás, tapintás, ízlelés, szaglás. Emellett van egy belső érzékszervünk is (az *antaḥ-karaṇa* vagy *manas*, azaz az elme), amely a tudatállapotainkat észleli

– ezek között megkülönböztetünk vágyat, irtózást, akarást, boldogságot, szenvedést és megismerést. Az elmének e pszichikai állapotokkal és folyamatokkal való kapcsolatát mentális észlelésnek nevezzük.

A *nyāya* iskola az észlelésen belül két fő kategóriát különböztet meg: a szokványost és a rendkívülit, majd ezeket további alcsoportokra osztja, ismertetésük azonban túlmutatna e vállalkozás keretein.

2. Következtetés (*anumāna*)

„A dedukció a következtetések levonásának eszköze, mint például: Ég a hegy, mivel füst van. A tüzet következtetés útján észleljük. E következtetés eszköze a füst észlelése.”¹¹ Az *anumāna*¹² tehát olyan tudás, amely valamely más tudásból következik. Voltaképp arról a folyamatról van szó, amikor következtetést vonunk le valamilyen, adott tudást képviselő jelből (*liṅga*), mely tudás alapja az, hogy a következtetés és a jel mindig együttesen fordul elő (*vyāpti*). Vegyünk egy klasszikus példát: Miközben a szabadban sétálunk, észrevesszük, hogy füst száll fel a hegyről. Ez érzékszervi észlelés – a szemnek az érzékelt dologgal való kapcsolatából eredő tudás. Ez azonban egyúttal annak a jele is, hogy tűz van a hegyen. A tűz a következtetés, amit a füstből mint jelből levonunk. A következtetést pedig azért tudjuk levonni, mert tudjuk, hogy a

⁹ Chatterjee–Datta 1984: 179.

¹⁰ *Pratyakṣaṁ tāvaṁ mano-buddhīndriya-pañcaka-janyatayā ṣaḍ-vidhaṁ bhavet* (*Sarva-saṁvādinī*, 9).

¹¹ *Anumiti-karaṇam anumānam. Girir vahnimān dhūmād ity ādau. Agny-ādijñānam anumitiḥ. Tat-karaṇam dhūmādi-jñānam* (*Vedānta-syamantaka* 1.3).

¹² A szó etimológiája: után (*anu*) tudás (*māna*) – valamely másik tudásból eredő tudás.

füst és a tűz kivétel nélkül mindig együtt fordul elő (*vyāpti*).

Egy másik klasszikus példa: Tudjuk, hogy Devadatta¹³ halandó. Ez az ismeret abból a tudásból fakad, hogy Devadatta egyik attribútuma az, hogy ember (abban az értelemben, hogy egy bizonyos csoport tagja), emellett tudjuk azt is, hogy az emberi lét mindig együtt jár a halandósággal.

A következtetésnek mint állításnak az alkotóelemei megegyeznek az arisztotelészi logika tételeivel. Ezen alkotóelemek bemutatásához nézzük meg a klasszikus következtetést vázlatos formában:

- Ég a hegy (azaz tűz van a hegyen);
- mert füstöl;
- ahol füst van, ott tűz is van.

Ebben a következtetésben a hegy a *pakṣa*, azaz az alany, amelyről valamit bizonyítani vagy állítani akarunk. Ez megegyezik az arisztotelészi szillogizmus altételével. A tűz a *sādhya*, vagyis az, amit bizonyítani vagy állítani akarunk az alanyról. Ez az arisztotelészi szillogizmus főtételeinek feleltethető meg. Végül pedig, a füst a *liṅga*, azaz valaminek a jele, amiből valamilyen következtetés vonható le; de lehet *hetu*, vagyis az ok, *amiért* levonjuk a konklúziót; és lehet *sādhana* is, az eszköz, *amellyel* levonjuk a következtetést. Ez az arisztotelészi szillogizmus középtételének felel meg.

A megismerés szempontjából, az észrevételek sora az arisztotelészi szillogizmus egymást követő al- és főtételeinek, vala-

mint következtetésének felel meg. Amiről legelőször tudomást szerzünk, az a füst a hegyen (altétel). Ezután eszünkbe jut, hogy ahol füst van, ott tűz is van (főtétel). Végül mindebből arra következtetünk, hogy tűz ütött ki a hegyen. Észlelésünk megfogalmazását tekintve azonban a logika tudományának indiai művelői úgy vélik, hogy annak egy meghatározott struktúrát kell követnie. És itt szeretnék ismét kitérni arra, hogy a *pramāṇa* kifejezés nemcsak megismerési módszert, hanem bizonyítást, bizonyítékot is jelent. Nem csoda hát, hogy a következtetés szerkezete az indiai logikában nem az arisztotelészi szillogizmus struktúráját követi, hanem a bizonyításét, amelyben először a konklúziót adják meg, s csak utána az érveket.

A fent leírt következtetés neve *svārthānumāna*, vagyis önmagunk számára levont következtetés. A logika indiai tudósai különbséget tesznek *svārthānumāna* és *parārthānumāna*, azaz másoknak szóló következtetés közt. Úgy gondolják, hogy azokat a következtetéseket, melyek meggyőző bizonyítékként szolgálhatnak mások számára is, öt állításban kell megfogalmazni; ezen állításokat *anvayānak*, egymásból következő kijelentéseknek vagy elemeknek nevezik. Ezek – példával illusztrálva – a következők:

- állítás (*pratijñā*): Szókratész halandó;
- ok (*hetu*): mert ember;
- közismert példák által igazolt általános szabály vagy egyetemes tétel (*udāharaṇa*): minden ember halandó;
- az általános szabály alkalmazása a konkrét esetre (*upanaya*): Szókratész ember;

¹³ Devadatta az indiai Szókratész; a logikai tételekben ő képviseli az embereket általában (Szókratész ember. Minden ember halandó, tehát Szókratész halandó...) A „*devadatta*” jelentése: istenadta.

- következtetés (*nigamana*): ezért halandó.

A harmadik elemmel kapcsolatban hadd jegyezzem meg, hogy szerintem a példa arra szolgál, hogy következtetésünket a valóságra alapozza, és megóvja azt a formalizmus veszélyétől, hiszen igaz következtetést le lehet vonni hamis premisszákból is, feltéve, hogy az állítás szerkezetileg szabályos. A következtetés harmadik eleme tükrözheti az általános mennyiségi meghatározásnak a konkrétal való egyesítésére tett próbálkozást is, aminek köszönhetően a főtételek nem azt fogja jelenteni: „Ha létezik olyan dolog, hogy ember, akkor az biztos, hogy halandó lesz”, hanem „Valóban létezik olyan dolog, hogy ember, és az a dolog halandó.”

Az indiai logikatudósok a következtetéseket – az önmagunknak és a másoknak szánt következtetésen kívül – számos módon és szempontból osztályozzák. Ami ezekből számunkra fontos, az a középtétel és a főtételek viszonyán alapuló osztályozás.¹⁴ Tisztán pozitív következtetés akkor valósul meg, ha a középtétel kizárólag valóságos kapcsolatban van a főtételel, mi pedig a közép- és a főtételek együttes előfordulásáról az egyező meglét módszerére révén szerzünk tudomást. Egy példa:

- Minden megismerhető dolog megnevezhető;
- az edény egy megismerhető dolog;
- következésképp az edény megnevezhető.

Ez voltaképpen egy egyetemes, állító következtetés, melyet egyetemes és állító (igenlő) előtétélekből vonunk le. (Ez

a dedukció megfelel a középkori szillogizmus első típusának, melynek neve: *Barbara modus*.)

Tisztán negatív következtetés akkor fordul elő, amikor a középtétel és a főtételek viszonya kizárólag negatív. Ez annak az eredménye, hogy egyszerre áll fenn a főtételek és a középtétel hiánya. Egy példa:

- Ami nem különbözik a többi elemtől, annak nincs szaga;
- a földnek van szaga;
- következésképp a föld különbözik a többi elemtől.

Kevert következtetés akkor fordul elő, ha a középtétel egyszerre viszonyul pozitívan és negatívan a főtételekhez. A középtétel és a főtételek mindig együtt fordul elő, mind a meglét, mind a hiány tekintetében. Az általános tétel kijelentő abban az esetben, ha pozitív előfordulás észlelésének, azaz együttes meglétnek az eredménye; tagadó pedig abban az esetben, ha negatív előfordulás, azaz együttes hiány észlelésének az eredménye. Példák:

- Minden füstölő dolog ég;
 - a hegy füstöl;
 - tehát a hegy ég.
- Illetve:
- A nem égő dolgok nem füstölnek;
 - a hegy füstöl;
 - tehát a hegy ég.

3. Szóbeli bizonyosság (śabda)

„A bizonyosság a megbízható ember szava, mint például ez a mondat: A folyóparton öt fa áll; vagy: Aki a mennybe vágyik, annak az agniștoma áldozatot kell bemutat-

¹⁴ Vö. Chatterjee – Datta 1984: 191–193.

nia.”¹⁵ Baladeva az érzékszervi észlelés és a következtetés kritikai vizsgálata után különleges figyelmet szentel a bizonyoságnak. Egyelőre elég annyit megjegyeznünk, hogy az érvényes bizonyosság egy megbízható ember szava, s „megbízható” az, aki úgy adja elő a helyzetet, ahogyan az ténylegesen van. Ez a bizonyosság lehet szent (*vaidika* – védikus; magának Istennek a szavai) és lehet világi is (*laukika* – emberi). A szent bizonyosság minden körülmények között helytálló, míg a világi bizonyosság csak abban az esetben az, ha az illető megbízható. A *nyāya* és a *karma-mīmāṃsā* iskola is tárgyalja a *śabda* témáját, s megállapításaik nyelvfilozófiai szempontból igen érdekesek és fontosak, sajnos azonban ezek behatóbb vizsgálata szétfeszítené tanulmányunk kereteit.

4. Összehasonlítás (*upamāna*)

„Az összehasonlítás a hasonlóságon alapuló megismerési eszköz. Mint például ez a mondat: *A gavaya olyan, mint egy tehén. A hasonlóság a név és az általa jelölt dolog közötti kapcsolat felismerése. Az analógia mint eszköz nem más, mint a hasonlóság felismerése.*”¹⁶ Az *upamāna* tehát a szó és jelentése (vagyis az általa jelölt dolog) közötti kapcsolatra vonatkozó tudásunk forrása. Ha például nem tudjuk, milyen is a vadtehen (*gavaya*), ám egy tapasztalt és megbízható erdész elmagyarázza nekünk, hogy „A *gavaya* olyasmi,

mint egy tehén”, akkor ha legközelebb az erdőben járunk és látunk egy *gavayát*, s eszünkbe jut, mit mondott az erdész, megszületik bennünk a felismerés, hogy „Ez egy *gavaya*”. Ily módon létrejön a szó és jelentése közötti kapcsolat. Az eszköz, amelynek hála ez a kapcsolat a szó és jelentése között létrejön, a *gavaya* és a tehén közti hasonlóság. A *nyāya* iskola tehát így magyarázza az összehasonlítást.

A *karma-mīmāṃsā* iskola ettől eltérő értelmezést ad. A felismerés az összehasonlítás eredményeként következik be, amikor is, miközben észreveszünk egy már ismert dologhoz hasonlító valamit, megértjük, hogy a már jól ismert dolog hasonlít ahhoz, amellyel épp most ismerkedünk. Ha tehát valaki tudja, milyen is a tehén, s az erdőben járva megpillant egy *gavayát*, felismerheti, hogy az hasonlít a tehénhez. Ily módon rájön, hogy a tehén és a *gavaya* hasonlóak.

5. Feltevés (*posztulátum, arthāpatti*)

„A feltevés más körülmények okként való feltételezése, mely abból a megfigyelésből fakad, hogy a (szokásos) körülmények nem állnak fenn. Mint például ebben a mondatban: *A kövér Devadatta napközben nem eszik. Mivel Devadatta nappal nem eszik, kövérsége nem ennek (nem ezeknek a körülményeknek) köszönhető. Következésképp fel kell tételeznünk az éjszakai evést (mint kövérsége okát).*”¹⁷ A

¹⁵ *Āpta-vākyam śabdaḥ, yathā nadī-tīre pañca-vṛkṣāḥ santi. Yathā cāgniṣṭomena svarga-kāmo yajetety ādi (Vedānta-syamantaka 1.3).*

¹⁶ *Upamiti-karaṇam upamānam. Go-sadrśo gavaya ity ādau. Saṁjñā-saṁjñī- sambandha-jñānam upamitiḥ. Tat-karaṇam sādṛśya-jñānam (uo.).*

¹⁷ *Anupapadyamānārtha-darśanenopapāda-kārthāntara-kalpanam arthāpattiḥ. Pīno devadatto divā na bhūkte ity ādau. Iha divābhūjānasya pīnatvam anupapannaṁ tat tasya naktam bhojitvam gamayati (Vedānta-syamantaka 1.3).*

feltevés tehát egy ténynek valamely helyzet okaként való feltételezése, amely nélkül az adott helyzet nem következhetett volna be. Effajta feltevéseket mindannyian nap mint nap alkalmazunk. Ha például nem találok a kocsim csomagtartójában a piacon vett áruval teli szatyrot, amit otthagytam (amikor visszamentem a piacra, hogy folytassam a vásárlást, és elfelejtettem bezárni a csomagtartót), akkor ebből azt a következtetést vonom le (vagyis azt feltételezem) mérgesen – vagy ha érzékeny lelkeletű vagyok, akkor könnyekre fakadva –, hogy biztosan ellopta valaki. Ha elmegyek a barátomhoz, és nem találok otthon, de közben tudom, hogy nem halt meg, akkor feltételezem, hogy biztosan valahol másutt van; hisz mással nem tudom magyarázni, hogy miért nincs otthon, noha él.

A *karma-mīmāṃsā* iskola hívei a feltevéseket két csoportra osztják: *dr̥ṣṭārthāpatti* – egy olyan tény feltételezése, mely valamely látott dolog magyarázatához szükséges (pl. Devadatta kövérsége vagy a bevásárlószatyor hiánya a csomagtartóban) – és *śrutārthāpatti* – egy olyan tény feltételezése, mely valamely hallott dolog magyarázatához szükséges. A másodikra is számtalan példa kínálkozik. Ha a feleségem azt kiabálja nekem: „Vége!”, fel kell tételeznem a mondat folytatását: „a házasságunknak”, hogy kifakadása értelmet nyerjen. Ha egy szónak nincs értelme a szó szerinti jelentésében, fel kell tételeznünk, hogy képletes értelemben alkalmazták. Például abban a mondatban, hogy „a siker kulcsa a szorgalom”, fel kell tételeznünk, hogy a „kulcs” szó „eszköz” ér-

telemben szerepel; különben a mondatnak nem lenne értelme. S amikor valaki Szkopjében odajön hozzám az utcán, és így szól: „Szevasztok srácok, kérdezhetek valamit?”,¹⁸ fel kell tételeznem az egyes számot, hiszen egyedül vagyok, noha a macedón ilyenkor is többes számot használ; különben a kérdés értelmetlen lenne.

Az *arthāpatti*,¹⁹ vagyis a feltevést gyakran hasonlítják össze a diszjunktív hipotetikus szillogizmussal (a szétválasztó, feltételes következtetéssel). Valóban sok köztük a hasonlóság, ám ahhoz nem elég, hogy teljesen azonosnak tekinthessük őket. Ugyanis a feltételes szillogizmusban a következmények a lényegesek, míg az *arthāpatti* a kialakult helyzet alapját vagy okát kutatja. (Az *arthāpatti*t a *karma-mīmāṃsā* és az *advaita-vedānta* követői önálló megismerési módszernek tekintik.)²⁰

¹⁸ Ez egy kulturális kontextushoz kapcsolódó példa. Természetesen az amerikai kontextusban is számos olyan példa akad, amikor el kell vonatkoztatni a szó szerinti jelentéstől. Ilyen – ám igen pejoratív – példa a szleng világából, amikor mondjuk egy fehért „lisztesképűnek” (*vanilla face*), egy feketét pedig „suvíckosképűnek” (*midnight*) szólítanak.

¹⁹ A szó etimológiája: *artha-āpatti* – egy tény feltételezése. Én az *arthāpatti* kifejezést a kanti értelemben fordítom feltevésnek (posztulátumnak): valamely helyzet kialakulásához bizonyos elengedhetetlen körülményeket (*conditio sine qua non*) kell feltételeznünk, amelyek a jelen helyzetet eredményezték, és amelyek nem vezethetők le a tételekből. És ne felejtjük, hogy amikor Kant posztulálta Isten létezését, nem az erkölcsi tételekből vezette le azt, hanem az egyetlen olyan alapelveként tételezte, amely által értelmet nyernek az erkölcsiség morális tételei.

²⁰ Az *arthāpatti*hoz lásd még: Chatterjee–Datta 1984: 325–327, valamint Simha, G. Prathapa: *Arthāpatti: A Critical and Comparative Study of*

6. Nem-észlelés (anupalabdhī)

„Az edény stb. nem-észleléséből annak nemlétét [azaz hiányát] állapíthatjuk meg. Mivel a nem-észlelés egyenlő az észlelés hiányával, ezért e megismerési módszer nemlétezéséből az edény stb. nemlétére következtethetünk.”²¹ Ezt a megismerési módszert nevezik nem létezésnek, hiánynak (*abhava*) is, ami az idézetből is kitűnik. A nem létezés ebben a kontextusban nem jelent abszolút nemlétet, csupán a megismerés adott tárgyának hiányát olyan körülmények között, amikor egyébként jelen kellene lennie. Például ha sötét van, s ezért nem látom a bögrét az asztalon (pedig tudom, hogy ott hagytam), az, hogy nem vagyok képes észlelni a bögrét, még nem jogosít fel arra a következtetésre, hogy a bögre nincs az asztalon.

Csak a megfelelő nem-észlelés (*yogy-ānupalabdhī*) lehet számunkra a nem létezés felismerésének forrása. A nem-észlelés önálló megismerési módként való elfogadása mellett az az érv szól, hogy az *anupalabdhī* során nincs közvetlen kapcsolat az érzékszerv (jelen esetben a szem) és az érzéktárgy között, ami pedig az érzékszervi megismerés követelménye lenne. Ugyanakkor a következtetés alá sem sorolhatjuk be, mivel ebben az esetben feltételeznünk kellene, hogy a nem-észlelés és a nem létezés minden körülmények között együtt fordul elő (*vyāpti*),

the Views of Pūrva Mīmāṃsā, Advaita Vedānta and Nyāya-Vaiśeṣika Systems. Sri Venkatesvara University, Tirupatti, 1991.

²¹ *Ghaṭādy-anupalabdhīyā ghaṭādy-abhāvo niścito 'nupalabdhīs tūpalabdhēr abhāva ity abhāvena pramāṇena ghaṭādy-abhāvo gr̥hyate (Vedānta-syamantaka 1.3).*

noha nem ez a helyzet. Ekkor ugyanis nem érvényes az általános kijelentő tétel, miszerint „amit nem észlelünk, az nem létezik”, ezért nem vonhatunk le belőle semmilyen konkrét következtetést. A nem-észlelést a *karma-mīmāṃsā* és az *advaita-vedānta* iskola követői is önálló megismerési módszernek tekintik.

7. „Bene foglaltatás”, azaz inklúzió (*sambhava*)

„A tíz benne foglaltatik a százban. Az értelemnekezt a feltevését benne foglaltatásnak nevezzük.”²² A benne foglaltatás tehát annak a felismerése, hogy a kisebb mennyiség (halmaz) benne kell hogy legyen a nagyobb mennyiségben (halmazban). Erre számtalan példát találhatunk: tudjuk, hogy akinek ezer dollárja van, annak biztos, hogy van száz dollárja is; akinek van kocsija, kell hogy legyen kormányja is; akinek három gyereke van, annak biztosan van egy gyereke; akinek van egy tonna szene, annak van fél tonna is (legalább is, amíg el nem égeti). A benne foglaltatást a *paurāṇikák*, azaz a *purāṇákat* behatóan ismerő *brāhmaṇa* iskola tagjai önálló megismerési módszernek tekintik.

8. Hagyomány (*aitihya*)

„A hagyomány egy ismeretlen forrástól eredő, töretlen láncolaton át közvetített, széles körben ismert tudás, mint például a következő mondat: »ezen a banyan fán [indiai fügefán] egy szellem lakik.«”²³ A

²² *Śate daśakam sambhavaṭīti buddhau sambhāvanam sambhavaḥ (uo.).*

²³ *Ajñāta-vakṛkatāgata-pāramparya-prasiddham aitihiyam, yatheha baṭe yakṣo nivasatīty ādau (uo.).*

paurāṇikák önálló megismerési módszernek tekintik a hagyományt.

9. Kézjel (gesztus) (ceṣṭā)

„Egyesek a kézjeleket is a tudásszerzés egyik formájának tekintik. Mint amikor valaki (tíz) ujját mutatja, s ebből azt a tudást szűrjük le, hogy az illetőnek tíz edénye stb. van.”²⁴ Két jelenkori példa: a V alakban felmutatott mutatóujj és középsőujj a nyugati kultúrában győzelmet jelent; az ökölbe szorított kéz fenyegetést fejez ki.

10. A bölcsek és emelkedett személyiségek szavai (ārṣa)

Ez a módszer teljesen megegyezik a püthagoraszai *ipse dixit*tel.

A pramāṇák vizsgálata

A Cārvāka által kidolgozott materialista filozófia az érzékszervi észlelést tekinti az egyetlen érvényes megismerési módszernek. A *vaiśeṣikák* és a buddhisták az érzékszervi észlelés mellett a következtetést is elfogadják. E két módszeren felül a *sāṅkhya*, a *yoga*, a dzsainizmus és a *vedānta* (legalábbis Rāmānuja és Madhva interpretációjában) a bizonyág módszerét is alkalmazza. A *nyāya* az összehasonlítást is elfogadja. A feltevést a *karma-mīmāṃsā* egyik ága szintén hiteles megismerési módszernek tekinti. A *karma-mīmāṃsā* egy másik ága és az *advaita-vedānta* a nem-észlelést is elfogadja. A *paurāṇikák* e haton kívül még a

hagyományt és a bennefoglaltatást is alkalmazzák.²⁵

A *Vedānta-syamantaka* 1.4–9. versében Baladeva végigveszi, hogy a *pramāṇák* közül hány tekinthető önállóknak. Vizsgálódását a materializmus kritikájával kezdi, amely mindössze az érzékszervi észlelést fogadja el. Cārvāka követői szerint az emberek tudatlanok, teli vannak kételyvel és hajlamosak összezavarodni, emiatt nem tanácsos, hogy fejest ugorjanak a sötétbe, azaz hogy az észleléseikből (például a füstből) téves következtetéseket vonjanak le (például azt, hogy tűz van). Pusztán az érzékszervi észlelés alapján lehetetlen felismerni azt, ami rejtve van, ami kívül esik az érzékek hatáskörén. A tudatlanság, a kétely és a tévedés pedig mind akadályozzák, hogy helyes következtetéseket vonhassunk le rejtett dolgokra vonatkozóan. Ha olyasvalaki beszél az érzékeken túli, következésképp bizonytalan dolgokról, akire jellemzőek az említett hiányosságok, annak egy józan ember nem fog hinni.

Azonban ez a tudatlanságról, kételyekről és tévedésekről szóló rövid eszmefuttatás már önmagában bizonyítja, hogy a cārvāka filozófus a következtetés módszerét alkalmazta; mert ha nem, akkor vajon mely érzékszervét használta, hogy megállapítsa, az emberek tudatlanok, kételkednek és hibáznak? És vajon miként sikerült észrevennie ezeket a hiányosságokat, mikor ezek a bensőnkben jelennek, az érzékszervek előtt rejtve maradnak? Úgyhogy mindegy, milyen hevesen vé-

²⁴ *Aṅguly-uttolanato ghaṭa-daśakādi-jñānakarī ceṣṭāpi kaiścana mānam iṣyate* (uo.).

²⁵ Lásd *Vedānta-syamantaka* 1.2, valamint Simha 1991: 28–29.

delmezi a cārvāka filozófus az álláspontját, hiszen a gyakorlatban ő maga cáfol erre rá. Ha nem alkalmaznánk a következtetés módszerét, illetve elvetnénk a másoktól származó tudást, az élet lehetlenné válna. Baladeva a következőképpen gúnyolja ki azokat, akik elvetik a következtetés módszerét: „*Cārvāka tiszteletre méltó követője, aki csak érzékszerveid közvetlen bizonyosságának hiszel, ó, miért sírsz oly szánalomra méltón, amiért drága feleségedet teherbe ejtette a szeretője?*”²⁶ Hisz nem láttad, amikor történt – tehát meg sem történt. Más szóval tehát, akarva, nem akarva még annak is el kell fogadnia a következtetés módszerét, aki felesküdt rá, hogy csak a saját szemének hisz.

Ezenkívül, amikor a cārvāka filozófus vitába bocsátkozik filozófiai ellenfeleivel, az általuk mondott szavak alapján következtet az álláspontjukra, s ily módon elfogadja, amit mondanak. A viselkedésével azt bizonyítja, hogy megértette, amit közölni akartak vele. S az ő szavai is elfogadásra találnak, mivel nem beszél vaktában a többiek tudatlanságáról stb., hanem csak azután, hogy először meghallgatta őket, és megértette mondanivalójukat. Csak így lesz értelme a bölcsék szemében annak, amit mond. Ily módon hallgatólagosan elismeri, hogy a bizonyosság érvényes tudásszerzési módszer – még akkor is, ha ez a tudás a többiek tudatlanságára vonatkozik.

A *vaišeṣikák* érvényes megismerési módszernek tartják a következtetést, a

bizonyosságot azonban nem fogadják el, ehelyett az érzékszervi észlelés és a következtetés kategóriába sorolják. Ennek azért nincs alapja, mert a bizonyosság éppen annak a tudásnak a forrása, amelyet nehezen tudunk megszerezni érzékszerveink vagy következtetés révén. Például a bolygók és csillagok mozgására vonatkozó tudásunk mások bizonyosságán alapul. Gyakorlatilag (és talán elméletileg is) lehetetlen minden egyes bolygó és csillag helyzetét az érzékszervi tapasztalataink és következtetés útján meghatározni. Tanároktól sajátítjuk el a bolygók és csillagok helyzetének kiszámításához szükséges matematikai és csillagászati törvényeket; ráadásul ahelyett, hogy magunk végeznénk el ezeket a bonyolult számításokat, efemeridákat – adott időpontokra vonatkozó, előre kiszámított bolygóállásokat tartalmazó táblázatokat – használunk. A bizonyosságot tehát nem sorolhatjuk be sem az érzékszervi észlelés, sem a következtetés kategóriája alá, hanem önálló megismerési folyamatként kell számon tartanunk, melyet nevezhetünk „elfogadásnak” is.

Az összehasonlítást nem tekinthetjük önálló megismerési módszernek. Formájától függően, az észlelés, a következtetés vagy a bizonyosság kategóriájához soroljuk. A felismerés, amely akkor támad bennünk, ha azt a mondatot halljuk: „a *gavaya* valami olyasmi, mint egy tehén”, a másoktól származó hiteles tudás (*āgama*) jellemzőit viseli magán, amely kétséget kizáróan a bizonyosság kategóriájába tartozik.

Az a felismerés azonban, hogy a „*gavaya*” valami hasonlót jelent, mint a tehén (más

²⁶ *Cārvāka tava cārv-aṅgī-jārato vīkṣya garbhīṅm pratyakṣa-mātra-viśvāso ghana-śvāsam kim ujghasi (Vedānta-syamantaka 1.5).*

szóval a név mint jel, illetve a jelölt dolog közti kapcsolat megértése) következésképpen eredménye. Az összehasonlítás során a felismerés a következőképpen zajlik le: „Az a szó, amelyet az idősebbek egy bizonyos értelemben használnak (a jelölt dolog, a denotatum jeleként), pontosan ugyanazt az értelmet fejezi ki (elsődleges jelentésében) – hacsak a szónak nincs valami más értelme (valamilyen képletes jelentése) –, mint amikor a »tehén« szó tehénséget jelöl. A »gavaya« szót tehát abban az értelemben használják, hogy valami tehénhez hasonló dolog. Ez a felismerés valójában összehasonlítás.”²⁷ Ez a Vedānta-syamantakából származó idézet meglehetősen tömör, ezért részletesen ki kell bontanunk.

A hagyományos szanszkrit verstan szerint a szavak háromféle jelölő funkcióval rendelkeznek, melyek neve *śabda-ṛtti*, azaz szójelentés. A szavak elsődleges jelölő funkciója a szó szerinti vagy szótári jelentés. Ha köznévről van szó, akkor az adott osztály általános jellemzőit, természetét képviseli,²⁸ ugyanakkor az osztály minden egyes különálló tagját is. A szavaknak ezt az elsődleges jelentését az idősebbektől sajátítjuk el. A következőkben egy klasszikus példát²⁹ ismertetek, hogy

²⁷ *Yaḥ śabdo ṛddhair yatrārthe prayujyate so śati ṛtṭy-antare tasyābhidhāyī. Yathā go-śabdo gotvasya. Prayujyate ca go-sadrṣe gavaya-śabda iti tasyaiva so 'bhidhāyīti jñānam upamānam eva (Vedānta-syamantaka 1.7).*

²⁸ Ezt szanszkritul *jātinak* nevezik, ami nemet vagy fajt jelent, attól függően, hogy tagjait osztályok vagy egyének alkotják-e.

²⁹ Vö. Virupakshananda, Swami: *Tarka Saṁgraha. With the Dīpika of Aṅṅambhaṭṭa and Notes.* Sri

érzékeltessem, mindez hogyan is történik. Egy kisgyerek, aki még nem tud beszélni, hallja, hogy legidősebb bátyja így szól a középső bátyjához: „Hozz ide egy tehenet.” Ezután látja, hogy a középső testvér elvégez valamilyen cselekvést. S mivel tapasztalatból már tudja, hogy minden cselekvés feltételez valamilyen tudást (hiszen még ha csupán játszani akar valamivel, ahhoz is oda kell vinnie azt a valamit, esetleg meg is kell keresnie), arra a következtetésre jut, hogy a középső báty cselekedetét valamely, az idősebb testvértől tanult dolog idézte elő. Röviden, a mondat tudást eredményez, a tudás pedig cselekvésre készíti az embert.

A kisgyerek azonban még nem tudja, hogy a mondat egyes szavai mit is jelentenek, ezt a tudást pedig az *āvāpa* (a mondat egyik szavának egy újra való kicserélése) és az *udvāpa* (egy régi szó eltávolítása a mondatból) nevű műveletek révén sajátítja el. Amikor legközelebb a legidősebb báty így szól a középsőhöz: „Hozz ide egy lovat”, a legkisebb gyerek ismét azt látja, hogy a középső testvér ez cselekvésre készíti, de közben azt is észreveszi, hogy 1) az újonnan kimondott mondatban valami ugyanaz maradt („hozz ide”), valami pedig megváltozott (a „tehén” helyett most „ló” szerepel); illetve 2) a középső báty cselekedetében valami ugyanaz maradt (odahoz valamit), míg valami más megváltozik (tehén helyett most lovat hoz). A gyerek ebből tehát arra következtet, hogy az új mondatban megisméltendő szó arra vonatkozik, ami

Ramakrishna Math, Madras, 1994, 185–187, 107. lábjegyzet.

a cselekvésben is megismétlődik, vagyis arra, hogy valamit odahoznak, ami pedig megváltozott a mondatban, az arra vonatkozik, ami a cselekvésben is megváltozott. A „tehén” szónak tehát az első mondatban arra kell vonatkoznia, amit a középső testvér odahozott, a második mondat „ló” szavának pedig arra, amit ugyancsak ő másodsor hozott oda.

A szavak elsődleges jelentését két kategóriába sorolják: 1) *rūḍhi* – megszokott, hagyományos³⁰ használat, a sajátosság, az általános jelleg, a tulajdonságok szerint. Például: „Ez a fiú *Ḍittha*.³¹ Ez egy tehén. Ez fehér.”³² Illetve 2) *yoga* – valamely más szóból származtatott jelentés, melyhez valamilyen képző társul – például a *pācaka* (szakács) szót a *pac* igei tövből képzik, melynek jelentése „főz”, a „ka” képző hozzáadásával, mely az adott cselekvést végző személy (*nomen agentis*) jele.

A szó másodlagos jelentése a *lakṣaṇa-ṛtti*, azaz a másodlagos értelme, amely valamilyen ki nem mondott dologra utal. Ennek egyik klasszikus példája a „tehénpásztor falu a Gaṅgāban.”³³ Mivel egy falu nem lehet benne a folyóban, következtetnünk kell arra, ami kimondatlan marad eb-

ben a szerkezetben: ez egy tehénpásztorok lakta falu a Gangesz partján.

A szó harmadlagos jelentése (a *gaṇa-ṛtti*) az átvitt vagy metaforikus értelem. Amikor például azt halljuk, hogy „Devadatta egy oroszlán,”³⁴ Devadattát nem azért nevezik így, mert tényleg egy oroszlán, hanem mert olyan tulajdonságokkal rendelkezik, melyek egy oroszlánhoz teszik őt hasonlatossá (erős, bátor stb.).

Az összehasonlítás során a szavak elsődleges jelentését kell megtanulnunk. Ezt, illetve a *Vedānta-syamantakából* vett idézetet figyelembe véve, az alábbiakban egyetlen következtetésként vázolhatjuk fel az összehasonlításnak azt a folyamatát, melynek során elsajátítjuk a szavak elsődleges jelentését:

- állítás: a *gavaya* szó egy tehénhez hasonló valamit jelöl;
- ok: mivel az idősebbek ebben az értelemben használják;
- példával igazolt általános szabály: az idősebbek által egy bizonyos értelemben használt szó ebben az elsődleges jelentésben szerepel, hacsak nincs valami átvitt értelme (például akkor, ha a „tehén” „tehénséget” jelent);
- alkalmazás: ez olyan eset, amikor az idősebbek a *gavaya* szót egy tehénhez hasonló dolog jelölésére használják;
- következtetés: a *gavaya* szót egy tehénhez hasonló valami jelölésére használják.

Ez tehát egy olyan összehasonlítás, amelyben a név és a megnevezett tárgy közötti kapcsolat valójában következtetés útján jön létre.

³⁰ Ez azonban feltételes szokás, mivel a szavak a *nyāyāban* és a *gauḍīya vedāntában* is Isten kegye folytán nyerik el jelentésüket. A *gauḍīya vedāntában* az értelmes szavak elsődlegesen mind Isten nevei, s csak másodlagos értelemben jelölik azokat a dolgokat, melyeket a „hagyomány” szerint jelentenek.

³¹ Jelentése: fa elefánt; a szó gyakran személynévként szerepel.

³² Śrīdhara Svāmī a *Bhāgavata-purāṇa* 10.87.1. verséről.

³³ *Gaṅgāyām ghoṣaḥ*.

³⁴ *Simho devadatta*.

Ugyanakkor azonban a tehénnel való hasonlóság felismerése a *gavaya* közvetlen észlelésének eredménye, tehát érzékekéből származó tudás. Az összehasonlítás tehát semmiképp nem tekinthető önálló megismerési módszernek.

Ami pedig a feltevést illeti, az is a következtetés kategóriájába tartozik, mégpedig annak tisztán negatív típusához. Az egész szillogizmus a következőképpen írható le vázlatosan:

- állítás: Devadatta éjjel eszik;
- ok: mivel kövér, és nappal nem eszik;
- példával igazolt általános szabály: aki nappal nem eszik, az nem lehet kövér, hacsak nem éjszaka eszik; hiszen aki sem éjjel, sem nappal nem eszik, az nem kövér;
- alkalmazás: ő nem ilyen (hiszen kövér);
- következtetés: következésképp éjjel eszik.

A nem-észlelés szintén nem tekinthető független megismerési módszernek, mivel valójában a dolog nemlétét észleljük. A nem-észlelés során a szem közvetlen kapcsolatba kerül a dolog nemlétével minősített térrel.

A bennefoglaltatás hagyományosan ugyancsak a következtetés kategóriájába tartozik, mivel a „száz” azt jelenti, hogy nem hiányzik belőle a tíz; ez elégséges feltétel ahhoz, hogy levonhassuk a következtetést, miszerint a tíz és más mennyiségek benne foglaltnak a százban.

A hagyomány mint olyan egyáltalán nem érvényes megismerési módszer, hiszen a hagyományon keresztül átörökölt hiedelem eredetének megbízhatósága bizonytalan. Ha viszont megállapítható,

hogy az eredeti forrás egy szavahihető személy, akkor a hagyomány immár a hiteles tudás (*āgama*), azaz a bizonyosság kategóriájába tartozik. Ugyanez áll a bölcsék tekintélyére is (*ārṣa*). Ha az illető megbízható, szavait bizonyosságnak tekintjük; ellenkező esetben nem fogadhatjuk el a hiteles tudás forrásaként.

A kézjелеk a következtetéssel operáló bizonyosság kategóriájába tartoznak.

Miután tehát megvizsgáltuk a megismerés összes módszerét, arra a következtetésre jutottunk, hogy közülük három önálló: az érzéki észlelés, a következtetés és a bizonyosság. A többi hét besorolható e három valamelyike alá, más szóval ezeknek van alárendelve. Baladeva ezt egy *Manu-samhitā*-idézzel is alátámasztja.³⁵

Az érzéki észlelés és a következtetés kritikája

A *Vedānta-syamantaka* következő két bekezdésében Baladeva azt vizsgálja, vajon az érzékszervi észlelés és a következtetés biztosítja-e azt a fajta bizonyosságot, melyre a filozófiában szükségünk van. Az érzéki észlelés csak azt képes megragadni, ami a bizonyosság közvetlen közelében található, ugyanakkor kellő távolságra is van. Nem tudja felfogni azt, ami túl messze van, például egy messzeségben repülő madarat, ahogyan azt

³⁵ *Pratyakṣam cānumānam ca śāstram ca vividhāgamam trayam suviditam kāryam dharmā-śuddhim abhīpsatā*

„Az érzéki észlelést, a következtetést és a mennyi kinyilatkoztatott írást alaposan meg kell értenie annak, aki valóban meg akarja ismerni a dharmát” (*Manu-samhitā* 12.105, idézi a *Vedānta-syamantaka* 1.9).

sem, ami túl közel található, mint például a szemhéj. Ezenkívül az érzékszervi észlelés az észjárásunktól, lelki beállítottságunktól is függ. Ha nyugtalanok, izgatottak vagyunk, vagy túlságosan elmerülünk a gondolatainkban, még azt sem vesszük észre, amit egyébként biztosan észrevennénk. „*Máshol járt az eszem; nem láttam.*”³⁶ Thalész sem véletlenül esett bele a gödörbe [hanem mert a csillagok megfigyelésével volt elfoglalva].

Az érzéki észlelés nem tudja megragadni azt sem, ami rejtve van, még nem nyilvánult meg, valami mással keveredett, vagy egészen parányi. Így például nem látjuk a napfény által elhomályosított bolygókat és csillagokat; ízlelőbimbóink számára rejtve marad a tejben lehetőségként rejlő joghurt, mert még nem nyilvánult meg; nem látjuk továbbá a tócsa vizéhez keveredett esőcseppeket, és habár az atomok léteznek, nem érzékeljük őket, mivel túl kicsik. Ahogy Bhaktivedanta Swami Prabhupāda megállapítja: „*Ilyen körülmények között bármit is tapasztaljunk a jelen pillanatban, az teljességgel a feltételeken múlik, következésképp nem mentes a hibáktól és hiányosságoktól. E téves benyomásokat semmiképp nem tudja korrigálni a »hibázó«, vagy bárki más, aki hasonló hibákra hajlamos.*”³⁷

Ami pedig a következtetést illeti, ne felejtsük, hogy a következtetés szanszkrit neve *amumāna*; ez olyan tudást jelent, ami valamely korábbi tudásból következik. Következésképp a bizonyossága – feltéve,

hogy a következtetés folyamatát megfelelő módon hajtottuk végre – annak az ismeretnek a bizonyosságán fog múlni, amelyből a következtetést levontuk.³⁸ Könnyen beláthatjuk, hogy az érzékszervi észlelés hibái hibákat fognak eredményezni a következtetésben is. Az érzékszervi észlelés pedig még akkor is bizonytalan, ha a bizonyosság összes feltétele adott. Az észlelés olykor illuzórikus benyomásokat (érezécsalódást) eredményez. Gondoljunk csak a jó bűvészre, aki bemutatja, hogyan kell kettéfűrészelni egy lányt, noha jól tudjuk, hogy ez nem történhet meg. Ha pedig annyira kiváló szemfényvesztő az illető, mint David Copperfield, az illúzió még sokkal hatásosabb lesz: részünkről minden rendben, éberén követjük minden kézmozdulatát; amit véghez akar vinni, az egyszerűen lehetetlen, de – láss csodát! – a Szabadság-szobor eltűnt!³⁹ Itt Jīva és Baladeva egyaránt az indiai filozófiai szövegek klasszikus példáját idézi: ha megpillantjuk egy ismerősünk – szemfényvesztéssel – levágott fejét, arra következtetünk belőle, hogy az Devadattáé vagy Yajñadattáé,⁴⁰ pedig nem így van. Ilyen esetben érzéki észlelésünk érvényességét csak az tudja megerősíteni vagy cáfolni, aki ismeri a valóságot – például maga Copperfield. Ha őt

³⁸ Vajon nem ez-e az oka, amiért a logika tudósai a tartalmat mellőzve kizárólag a következtetés formai szabályaival akarnak foglalkozni?

³⁹ Ez a következő linken: <http://www.youtube.com/watch?v=9S6tJpUxvOU> meg is tekinthető.

⁴⁰ Yajñadatta olyan, mint Devadatta – szintén az emberiség egészét képviseli a filozófiai szövegekben. Jīva Devadattát használja példaként, Baladeva pedig Yajñadattát.

³⁶ *Yad uktam me mano 'nyatra-gatam mayā na dr̥ṣṭam ity ādi (Vedānta-syamantaka 1.10).*

³⁷ Bhaktivedanta Swami Prabhupāda 1990: 8.

nem tudjuk megkérdezni, a következtetésbe óhatatlanul hibák fognak csúszni.

Ugyanígy, amikor valamilyen érzékelt dologból egy nem érzékelt dologra következtetünk, az ismeretlen és az ismert dolog állandó együttes előfordulása alapján (ahogyan például a füst mindig a tűzzel együtt fordul elő), hibát követhetünk el azért is, mert nem lehetünk biztosak abban, hogy az ok (*hetu*) fennáll-e a következtetés állításában (*sādhya*). Erre Baladeva a következő példát adja: „*A tűzet eloltotta az eső, de a hegy fölött még mindig száll a füst, és szállni is fog még egy darabig. [Ha ezt nem tudja,] az ember ebből arra következtet, hogy a hegyen tűz van, mivel füstöt lát.*”⁴¹

Megvan az oka, amiért mi, emberek a megismerés alanyaiként nem nyerhetünk bizonyosságot érzékszervi észlelés és következtetés útján. Ugyanis négy eredendő hibánk van, melyek neve szanszkritul *bhrama*, *pramāda*, *vipralipsā* és *karaṇāpātava*. A *bhrama* hibázást jelent, aminek az az oka, hogy valamit másnak vélünk, mint ami valójában. Az indiai filozófiai szövegekben lépten-nyomon felbukkanó klasszikus példa erre az, amikor egy oszlopot embernek látunk, mert az észlelés feltételei nem megfelelőek. Egy másik bevett példa az, amikor valaki kigyónak nézi a kötelet. A gondolkodásbeli hibák szintén kihatnak a tetteinkre. Swami Prabhupāda gyakran hozta fel példaként Mahatma Gandhi esetét; habár figyelmeztették, hogy valószínűleg me-

rényletet fognak elkövetni ellene egy politikai gyűlésen, mégis úgy döntött, hogy elmegy, s a dolog be is következett.

A *pramāda* figyelmetlenséget vagy valami másra irányuló feszült figyelmet jelent, ami miatt az, ami pedig érzékszerveink hatókörén belül van, mégis észrevétlen marad. Erre már utaltunk akkor, amikor az érzékszervi észlelést vettük kritikai vizsgálat alá. Ezt most hadd szemléltessük ugyanazzal a példával, melyet Baladeva említ a *Tattva-sandarbhához* írott magyarázatában: „*E miatt [mármint a pramāda miatt], nem figyelünk a dalra, pedig ott éneklik mellettünk.*”⁴² Ez a másban való elmerülés lételméleti síkon is megnyilvánul: ha minden figyelmünket leköti a testi létünk, nem vesszük észre, hogy valódi természetünk az, hogy lelkék vagyunk. Emiatt nevezik a *pramādát* gyakran illúzióknak is.

A *vipralipsā* a mindenütt jelen lévő csalási hajlamra utal. Swami Prabhupāda erre a kereskedő klasszikus példáját hozza fel, aki azt állítja, semmi haszna nincs az árun, amit elad nekünk, miközben jól tudjuk, hogy ez nincs így. Baladeva a következő példát adja: „*Ez az oka, hogy az igazságot nem fedik fel a tanítvány előtt, holott az ismert (a tanár előtt).*”⁴³

A negyedik velünk született hibánk a *karaṇāpātava* – az érzések tökéletlensége avagy gyengesége. Ezt nem is kell bővebben kifejteni, hiszen ezzel mindenki tisztában van. Baladeva ezt így írja le:

⁴¹ *Vṛṣṭyā tat-kāle nirvāpita-vahnau ciram adhikoditvara-dhūme parvate vahnimān dhūmādity ādau (Vedānta-syamantaka 1.11).*

⁴² *Yenāntike gīyamānam gānam na gr̥hyate (magyarázat a Tattva-sandarbhā 9. verséhez).*

⁴³ *Yayā śiṣye svajñāto 'py artho na prakāśyate (uo.).*

„Emiatt, noha az elme figyel, az ember nem is veszi észre a tárgyat.” Más szóval, az ember nyugodt, a figyelme is a jó helyre irányul, mégsem ismeri fel a tárgyat, mivel egyszerűen nem esik a látóterébe.

A megismerési módszerek szempontjából a *bhrama*, a *pramāda* és a *karaṅpāṭava* az észlelés és a következtetés sajátosságai, a *vipralipsā* pedig a bizonyosságra jellemző hiba (jóllehet ez a hiba, a másik hárommal ellentétben, nem végzetes).

A bizonyosság jellemzői

Ha az érzékszervi észlelés és a következtetés még a mindennapi életben sem adhat bizonyosságot, akkor arra még kevésbé alkalmasak, hogy kapcsolatot teremtsenek egy olyan valósággal, amely természetfölötti és felfoghatatlan, más szóval Istennel. Úgyhogy nincs más hátra, mint megvizsgálni a szóbeli bizonyosság jellemzőit.

Baladeva azt állítja, hogy a szóbeli bizonyosság, mint például egy megbízható, becsületes ember szava, nem vezet hamis ismeretre. Ha például valaki, aki méltó a feltétlen bizalmunkra (mert tapasztalt és makulátlan jellemű), azt mondja nekünk: „Ebben a bányában drágakövek vannak”, ez bennünk a megfelelő felismerést fogja előidézni, annak ellenére, hogy nekünk magunknak nincs róla közvetlen tapasztalatunk. Sőt, a szóbeli bizonyosság az elsődleges módja annak, hogy megismerjük a világot – az idősebbek, a feljebbvalók tanításaiból, az iskolában, az egyetemen, manapság a tömegmédiából, és így to-

vább. Baladeva⁴⁴ felsorolja a szóbeli bizonyosság néhány jellemzőjét a világi dolgok megismerésének folyamatában, és mindegyiket példákkal szemlélteti.

1. A bizonyosság az érzéki észleléstől és a következtetéstől független megismerési folyamat. Ezt az bizonyítja, hogy léteznek olyan tények, amelyekről nem észlelés vagy következtetés útján szerzünk tudomást, noha alkalmazzuk őket a gyakorlatban. Baladeva erre a következő – talán kicsit bárgyú, ám érzékletes – példát adja: Tíz ember kel át a folyón. Biztosak akarnak lenni benne, hogy mindannyian épségben megérkeztek a túlpartra. Az egyikük megszámolja a társaságot, de kiderül, hogy csak kilencen vannak, mert magát elfelejtette beleszámolni. Mindenki ugyanígy tesz, s az eredmény ugyanaz marad. Elkezdenek hát siránkozni tizedik társuk elvesztése miatt. Arra megy egy bölcs, s amikor rájön, miért sopánkodnak, sorba állítja őket. Megszámolja őket egytől kilencig, majd rámutat a tizedikre, s nagy örömeire kijelenti: „Te vagy a tizedik!”

2. A bizonyosság hatályon kívül helyezi (korrigálja) az érzékelést és a következtetést. Baladeva a jó orvos által a beteg kezelése közben alkalmazott *mantrákat* hozza fel példaként. Az egyik ilyen *mantra* így szól: *sarpa-daṣṭe tvayi viṣam nāsti*, azaz „Habár megmarta a kígyó, nincs benned méreg.”⁴⁵

⁴⁴ Ezek valójában Jīva Gosvāmītól erednek, aki *Sarva-saṁvādinī* című művében említi őket, mi azonban most gyakorlati megfontolásokból Baladevát követjük.

⁴⁵ Az indiai kultúrában hagyományosan természetfeletti hatalmat (*acintya-śakti*) tulajdonítanak

3. A bizonyosság nem mond ellent az érzékelésnek és a következtetésnek. Például: „Egyetlen orvosság egyszerre szünteti meg mindhárom testnedv zavarát.” Ezt tudhatja valaki egy ájurvédikus szövegből – a *śāstrákban* nem fordulnak elő logikai képtelenségek –, vagy hallhatta egy orvostól, és talán maga is megtapasztalta, ha már szedte a kérdéses gyógyszert.⁴⁶

4. A bizonyosság a szemléltetés vagy korigálás kedvéért élhet az érzékelés vagy a következtetés eszközével. Egy példa az első esetre: a bizonyosság azt állítja, hogy a hideg ellenszere a meleg, s ezt az észlelés is megerősíti. Példa a második esetre: Mondják, hogy a vas elvág mindent, ami föld elemből van (*pārthiva*), s ez alapján arra következtetünk, hogy a vas el tudja vágni a gyémántot; ugyanakkor az érzéki észlelés azt mutatja, hogy nem így van. Noha földi szubsztancia, a gyémánt elvágja a vasat. Ez korigálja a bizonyosságot, s levonjuk belőle azt a következtetést, hogy a vas elvágja a földi dolgokat – a gyémántot kivéve.

5. A bizonyosság is kapóra jöhet az észlelés és a következtetés szempontjából. Például az átfázott utazók észreveszik, hogy a közeli hegy fölött füst száll az égbe, s ebből arra következtetnek, hogy ott tűz van. El is indulnak arrafelé, hogy

bizonyos drágaköveknek és *mantráknak*, s ez filozófiai munkákban gyakran előkerül példaként. Az egyik ilyen ismert eset Śrīdhara Svāmīnak a *Viṣṇu-purāna* 1.3.2. verséhez fűzött magyarázata. Számunkra ez furcsának tűnhet, ám gondoljunk csak a szuggesztívó vagy a hipnózis gyógyító erejére!

⁴⁶ Az ősi indiai orvostudomány szerint a betegségeket a három testnedv: a *kapha* (nyálka), a *pitta* (epe) és a *vāta* (levegő) egyensúlyzavara okozza.

megmelegedjenek. Útközben azonban egy emberrel találkozunk, aki közli velük: „Nincs már tűz a hegyen; nemrég eloltotta valaki. A szomszédos hegyen azonban biztosan találtok tüzet.”

6. A bizonyosság a legjobb módszer arra, hogy ismereteket szerezzünk olyan dolgokról, amelyek túlmutatnak az érzékelés és a következtetés birodalmán, például a bolygók zodiákuson belüli helyzetéről, a napfogyatkozások időpontjáról, és így tovább.

Lehet, hogy mindez érdekesen hangzik, de óhatatlanul felmerül a kérdés: vajon tényleg létezik olyan forrás, mely méltó a feltétlen bizalmunkra? És mi a helyzet a csalásra való hajlammal, mely Damoklész kardja gyanánt függ a bizonyosság fölött? Hiszen – leszámítva a világ megismerését, amit lehetetlenség megvalósítani anélkül, hogy bíznánk a tanárainkban, ez azonban a lét nagy kérdései szempontjából lényegtelen – a bölcsek tanai a természetfölöttiről igencsak sokfélék. A *Mahābhāratában* is azt olvashatjuk, hogy az ember nem lehet bölcs vagy filozófus, ha nem száll vitába más filozófusokkal. Lévén, hogy ez a helyzet, ki lehet méltó a bizalmunkra? Gautama, Kaṇāda, Kapila, Patañjali, Yājñavalkya vagy Śaṅḍilya? Buddha vagy Śāṅkara? Platon, Arisztotelész vagy Aquinói Szent Tamás? Descartes, Kant vagy Hegel? Husserl, Bergson, Scheler vagy Heidegger? Esetleg Newton, Einstein vagy Planck? Közülük ki *āpta-puruṣa*, azaz megbízható személy? Nos, végső soron senki. Minden, ami embertől származik, óhatatlanul magán viseli az emberi gyengeségek terhét, így

nem léphet fel a bizonyosság igényével. Ahhoz, hogy a bizonyágtétel valóban biztos és megbízható legyen, Istentől kell származnia. S ezzel elérkeztünk fejtegetésünknek ahhoz a pontjához, ahol hátraarcot kell csinálnunk a probléma vizsgálatában. Látszólag indokolatlanul ugrunk egy nagyot, de végül minden a helyére kerül.

A megismerés alanya

Ha kijelentjük, hogy az ember valódi természete az, hogy lélek, úgy tűnhet, mintha csak valami régi maximát ismételnénk; senki nem fog megdicsérni azért, hogy milyen korszakalkotó elmélettel álltunk elő. Ugyanis pontosan ezt állította Platón, Descartes, Berkeley és Scheler is, hogy csak néhányat említsünk közülük. De ugyanezt hirdeti a *gauḍīya-vedānta* is. Amikor azonban a *gauḍīya-vedānta* kijelenti, hogy az ember valójában lélek, abban igenis van valami forradalmian új.⁴⁷ Mégpedig a következő: az, hogy lelki természetem abban nyilvánul meg, hogy soha nem kerülök kapcsolatba az anyaggal.

Lélekként a tudat jellemez. De emellett, hogy lélek vagyok, benyomásaim vannak a világról, ami viszont nem lelki természetű. Tekintettel arra, hogy a megismerés csak azt tudja megmutatni, ami önmagához hasonló, miként lehetséges, hogy valami, ami különbözik a természetemtől, visszatükröződik bennem? Ez egy olyan

kérdés, amelyen a nyugati filozófusok sokat vitatkoztak. Berkeley példának okáért azt állította, hogy azért tudom megismerni a világot, mert a világ és én azonos természetűek vagyunk; a világ egy idea, mely megfelel a léleknek, és nincs anyagi hordozója, mert ha lenne, nem szerezhettem volna tudomást róla, hiszen a lélek egyedül gondolatokat képes megismerni. Marx és követői szintén egyneműnek tételezték a gondolkodás és a lét természetét, csakhogy épp ellenkezőleg, azt állították, hogy mindkettő anyagi természetű, kapcsolatuk tehát magától értetődő. Descartes két szubsztanciát tételezett, melyek között Isten teremti meg a hasonlóság összhangját.

Erre a problémára a *gauḍīya-vedānta* az említett három elmélettől teljesen eltérő megoldást kínál. Igaz, hogy lélek vagyok, de jelenlegi állapotomban ez a lélek csak mint lehetőség létezik, akár egy mag, s az a szerepe, hogy étellel töltsen meg azt, ami természeténél fogva élettelen – azaz a testet. Saját magamról alkotott képemet, azt, ahogyan magamat e körülmények között tapasztalom, nevezhetjük empirikus, tisztátalan énnel – azért tisztátalannak, mert valami olyasmivel azonosulok, ami nem vagyok. Más szóval, noha tiszta lélek vagyok, anyagnak tekintem magam, vagyis a testnek, amit használok.

Tapasztalati énként a mikrokozmoszom mindössze néhány elemből áll. Az első elemről már korábban volt szó, amelyet szanszkritul *ahankāranak* neveznek, vagyis az önazonosítás elvének, melynek révén az anyaggal azonosulok, noha lélek vagyok. Bhaktivedanta Swami

⁴⁷ Ez nem egyedül a *gauḍīya-vedānta* sajátja; az indiai filozófiai iskolák közül soknak ez az alapvetése. Ellenben egyetlen nyugati gondolkodót sem tudnék említeni, aki osztaná ezt a nézetet. Talán Husserl, Scheler és más fenomenológusok fenomenológiája hasonlít hozzá valamelyest.

Prabhupāda ezt „hamis egónak” nevezi. Mikrokozmoszom második eleme vagy rétege az elme (*manas*), ezt azonban nem a kanti értelemben kell érteni. A *manas* az akaratomnak, vagyis azoknak a mentális folyamatoknak és viselkedésmintáknak a gyújtópontja, melyek tettekre, változásra ösztönöznek, s amelyeknek része az impulzus, a vágyakozás, az akarat és a törekvés. A harmadik elem vagy réteg az értelem (*buddhi*), azaz a felfogóképesség. E három együttesen alkotja a *cittát* – a tapasztalati, tisztátalan tudatot.

Mármost, ahhoz, hogy felfoghassam azt, ami körülvesz, érzékszervekre van szükségem, összesen ötre: hallásra, látásra, tapintásra, szaglásra és ízlelésre. A „körülöttem lévő dolgok” az érzékek tárgyait jelentik: a hangok, formák, tapintható dolgok, illatok és ízek összességét. A cselekvéshez is szükségem van érzékszervekre, ezekből szintén öt van: karok, lábak, hang, végbél és nemi szervek. Ha a tapasztalati tudatot a hamis ego, az elme és az értelem leképeződésének tekintjük, és egyetlen egységnek tételezzük őket, akkor mondhatjuk, hogy ez a tizenhat elem alkotja a finomfizikai testemet.⁴⁸

E finomfizikai forma mellett rendelkezem durvafizikai testtel is, amely a finomfizikai test hordozójául szolgál. Földből, vízből, tűzből, levegőből és éterből, valamint ezek módosulásaiból áll, melyek az érzékelő és cselekvő szervekben öltötenek formát.

Mindez anyag: egyfelől finom, éteri anyag, másfelől sűrű, testi anyag. És éppen ez az, ami lehetővé teszi, hogy kap-

csolat jöjjön létre a világ mint a megismerés tárgya és az én mint a megismerés alanya között. Amit általában a mindennapi értelemben léleknek tekintek (a finomfizikai test), az valójában anyag, amely csak azért hat lélekként, mert a lélek energiával tölti meg. A finomfizikai test hasonlóságot mutat az anyaggal és a lélekkel is, s a kettő közti közvetítő kapcsolat szerepét tölti be. Ezért, lélek lévén, én vagyok a megismerés alanya – ami az anyag sohasem lehetne. Az anyag nem lehet a megismerés alanya, mivel élettelen. A megismerés alanya én vagyok, jóllehet nem kerülök közvetlen kapcsolatba az anyaggal. „Önmagamként” csupán egy magszerű potencia vagyok; igazi természetem megnyilvánulatlan, de képes arra, hogy megnyilvánuljon. Én vagyok a megismerés, a tudásszerzés alanya, a finom, anyagi test összessége révén, amely az anyaggal való közvetett kapcsolatomat a megismerés tárgyává teszi. Vagyis én nem „önmagamként” – örökkévaló, tiszta lélekként – vagyok a megismerés alanya, hanem a finom- és durvaanyagi test által burkolt, feltételekhez kötött lélekként.

Most ugyanezt az elemzést az ellenkező irányból is elvégezzük. Létezik körülöttem egy világ, mely öt elemből épül fel: földből, vízből, tűzből, levegőből és éterből. Ezek az elemek az érzékszerveken keresztül kerülnek kapcsolatba velem, a megismerés alanyával. Ez a kapcsolat észlelést idéz elő. A megismerés ötféle tárgya kezdetleges vagy finom elemek lehetnek, melyek a durvaanyagi elemeket képviselik. Az éteren keresztül közvetített rezgések hangészlelést váltanak ki. A tűz

⁴⁸ Vö. *Śrīmad-Bhāgavatam* 6.1.50.

és a fény a formák észlelését idézik elő, a levegő a tapintását, a víz az ízekét, a föld pedig a szagokét. Berkeley-nek tehát igaz volt – rajtam kívül nem létezik hang, forma, tapintás, íz és illat. Ez azonban nem azt jelenti, hogy nem létezik semmi, ami ne lenne képzet (azaz nem csak képzetek léteznek).

Az érzékelés tárgyait az elme dolgozza fel. Az elmét némelyik érzéktárgy vonzza, mások taszítják – képességei tehát az elfogadás és az elutasítás.⁴⁹ Miközben ezt teszi, igénybe veheti az értelem szolgálatait is. Az értelem dolga az, hogy megvilágítsa az elme által vonzónak vagy taszítónak ítélt tárgyak természetét. Az intelligenciának ötféle állapota, helyzete vagy módosulása (*vr̥tti*) van: kétkedés (*saṁśaya*), tévedés (helytelen érzékelés) (*viparyāsa*), helyes érzékelés (*niscaya*), emlékezés (*smṛti*), valamint alvás (*svāpa*).⁵⁰

A filozófia az értelem hatáskörébe tartozik, mivel a filozófia a kételyben gyökeres. A filozófia legalapvetőbb jellemzője a kétkedés; a kétkedés aztán filozófiai elmélkedésre sarkall. Ahhoz, hogy az ember filozófiai kérdésekkel foglalkozhasson, Arisztotelész szerint szabad időre, görögül szkoléra van szüksége, ami – a rabszolgákkal ellentétben – azoknak a szabad polgároknak a privilégiuma, akiknek nem kell dolgozniuk a megélhetésükért. A ráérő idő szükséges feltétel, de önmagában még nem garantálja, hogy az ember el is kezd filozofálni. Ráadásul a filozófiai elmélkedés eredményezhet téve-

dést és helyes értékelést is. Erről később még ejtünk szót.

Tiszta lélek mivoltom ilyen körülmények között leginkább a felfüggesztés állapotához hasonlítható. A legtalálóbban talán úgy tudnánk megragadni, ha egy álmhoz hasonlítjuk. Miközben álmodom, megőrzöm önazonosságom fogalmát, és a megismerés ismerője maradok, ez az önazonosság azonban új és eltérő változatokban jelenhet meg, melyek közül némelyiket elképzelni sem tudtam volna éber állapotban. Noha a valóságban félnék vagyok, az álmomban lehetek egy csata főhőse. A fiam hirtelen a nagyapámként bukkan fel, a nagyapámról pedig kiderülhet, hogy a szeretőm. Fölösleges is tovább sorolni a példákat – végtelen van belőlük. De amit mindebből fontos megjegyezni, hogy az álom számomra egy illuzórikus, noha valóságos állapot, és ugyanilyen az az állapot is, amikor a testemmel azonosítom magam. Illuzórikus, ám valóságos. Én maradok a megismerés alanya, azonban valami olyasminek tekintem magam, ami nem vagyok. E test szívében lakozva, melyet az *upaniṣadok* egy fához hasonlítanak,⁵¹ én, akárcsak egy madár, mely a fa gyümölcsseit ízlelgeti, hallucinálok, az anyagi lét álmát álmodva.

Isten, a bizonyos tudás forrása

Mellettem, ugyanabban a szívben, ugyanazon a faágon, van valaki más is, egy másik „madár”. Velem ellentétben azonban, aki hallucinálok – élvezve és el-

⁴⁹ *Śrīmad-Bhāgavatam* 3.26.27.

⁵⁰ *Śrīmad-Bhāgavatam* 3.26.29-30.

⁵¹ *Muṇḍaka-upaniṣad* 3.11 és *Śvetāśvatara-upaniṣad* 4.6.

szenvedve az álombeli életet –, ez a másik valaki maradéktalanul éber, és figyel engem, aki egyszerre vagyok ébren és álmodom.⁵² Az *upanišadok* a *Paramātmānak*, Felsőléleknek, azaz Istennek nevezik őt. Noha erővel el tudná oszlatni álombeli életemet, és véget tudna vetni szomorúságomnak, Isten nem akar beleavatkozni a szabadságomba. Rendes körülmények között az a szerepe, hogy gondoskodjon a *karma*-törvényének végrehajtásáról. Én magam nem tudom eloszlatni az álmomat, ahhoz azonban, hogy Őt arra készítsem, tegye ezt meg nekem, meg kell undorodnom az álmodástól, és fenntartások és hátsó gondolatok nélkül úgy kell döntenem, fel akarok ébredni.

Isten ugyan nem akar beleavatkozni az álmomba, ez azonban még nem jelenti azt, hogy közönyös lenne irántam. Kényszer és erőszak alkalmazása nélkül, ám számtalanféleképpen próbál rámutatni arra, mennyire helytelen, hogy valami olyasmivel azonosulok, ami nem vagyok. Az egyik ilyen módszere, hogy a szívemben szüntelenül igaz tudás árad belőle. „*Kṛṣṇa, azaz Isten, mindenki szívében jelen van. Ahogy fokozatosan megtisztulunk, úgy beszél hozzánk. Ő mindig szól hozzánk, de szennyezett állapotunkban nem halljuk.*”⁵³ Emellett, tiszta lelkek közvetítésével, felfedi a róla szóló tudást a szentírásokon keresztül. Szanszkritul ezeket a szentírásokat Védáknak nevezik. A *veda* szó valójában „tudást” jelent, a tudás pedig nem lehet egyetlen kultúra ki-

zárólagos tulajdona. Ebben az értelemben Bhaktivedanta Swami Prabhupāda többször is kijelentette, hogy még az egyébként nem védikus szentírások – a *Biblia*, a *Korán* stb. – is tekinthetők „védikus” kinyilatkoztatásnak.

Az elv a következő: a Védák mint hangok (*śabda*) az Istenről szóló tudást közvetítik, s ebben az értelemben nem tekinthetők emberi alkotásnak. Sőt, a *Śrīmad-Bhāgavatam* egyenesen azt állítja, hogy a Védák Isten maga, melyek belőle áradnak ki, és teljes mértékben azonosak vele.⁵⁴ A magukat tévesen az anyaggal azonosító lelkek érdekében vagy személyesen jelenik meg (Vyāsadevaként, Isten írói inkarnációjaként, hogy lejegyezze a róla szóló, korábban csak szóban létező kinyilatkoztatást, és azt írásban megőrizze),⁵⁵ vagy különböző kulturális közegekben prédikáló „tiszta lelkeként”. Az adott kulturális közeg és a tiszta lelkeken keresztül kinyilatkoztatott tudás mennyisége más és más; ebből fakadnak az egyes szentírások közötti különbségek. Ezek azonban csak látszólagos különbségek, mivel a szentírás lényege mindig az, hogy megtanítsa bennünket szeretni Istent.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda gyakran hangoztatta ezt: „*Nem szabad az em-*

⁵² *Muṇḍaka-upanišad* 3.12 és *Śvetāsvatara-upanišad* 4.7.

⁵³ Bhaktivedanta VedaBase 2003.1, 731116SB.DEL.

⁵⁴ Ez azért van, mert Istennek mint abszolútumnak nincsenek részei, ő egy egyetlen, fel nem osztott szubsztancia. Noha különböző aspektusai vannak, ezek csak feltételes értelemben különböznek tőle. Neve, tulajdonságai, formája stb. az ő abszolút természetében osztoznak, és azonosak vele. Ezért a belőle kiáradó hang is teljes mértékben azonos vele.

⁵⁵ És ebben az értelemben Vyāsa, a Védák szerzője, szintén Isten inkarnációjának tekinthető.

*bereket sötétségben hagyni; a fényre kell hozni őket. Ez az oka, hogy minden emberi társadalomban találunk valamilyen vallásos intézményt. Mi a célja a hinduizmusnak, a mohamedán vallásnak, a kereszténységnek vagy a buddhizmusnak? Az, hogy az embereket a fényre hozza. Ez a vallás célja.*⁵⁶

*„A vallás célja, hogy megtanítsa az embereknek, hogyan szeressék Istent. Minden vallás erre szolgál. Akár keresztény valaki, akár hindu, akár mohamedán, a vallásának a célja az, hogy megtanítsa neki, hogyan szeresse Istent, hiszen ez a mi eredeti állapotunk.*⁵⁷

*„Nem számít, hogy valaki keresztény-e, hindu vagy mohamedán. Csupán meg kell próbálnunk felébreszteni magunkban az istenszeretetet, és akkor mindegy, milyen vallásúak vagyunk, az a vallás jó. Másképp csak az időnkét vesztegetjük vele.*⁵⁸

„Sohasem mondom, hogy a keresztények legyenek hinduk. Csak annyit mondom: »Kövesd a parancsolatokat!« Én jobb keresztényt csinállok belőlük. Ez a küldetésem. Sosem mondom, hogy »a ti tradíciótokban nincs jelen Isten, csak a miénkben«. Csak annyit mondom: »Engedelmeskedj Istennek!« Nem mondom azt, hogy »el kell fogadnod, hogy Isten neve Kṛṣṇa, és más név nem létezik«. Nem. Egyszerűen csak azt mondom: »Kérlek, engedelmeskedj Istennek, és próbáld szeretni őt!«⁵⁹

A tiszta én magától értetődő tudással (svataḥ-siddha-jñāna) rendelkezik. Ezt

a tudást nem kell bizonyítani. Ez *veda*. Az anyag tapasztalati úton megismerhető világában ez a *veda* a négy Védaként, az *upaniṣadokként*, a *Bhagavad-gītāként*, más hagyományokban és kultúrákban pedig a *Bibliaként*, a *Koránként* stb. nyilvánul meg.⁶⁰

A lelki tudás öt fokozata

Habár a védikus hang objektív és magától értetődő, még mindig *sudurbodham*,⁶¹ azaz nehezen érthető az olyan ember számára, akinek életét az anyag irányítja. Süketek vagyunk és vakok, hiszen az Úrból kiáradó tudás itt van a szemünk előtt – mi mégsem látjuk. A védikus hangot azért nehéz megérteni, mert a szívet (a lelki hallás érzékével együtt) befedi a hamis én-tudat. Ezért szükségünk van arra, hogy ez a hang érthetővé váljon tapasztalati érzékszerveink számára is. *„Mivel szemünkkel nem tapasztalhatjuk a Felsőlélek jelenlétét, felszabadult bhaktaként jelenik meg előttünk. Az ilyen lelki tanítómester nem más, mint Maga Kṛṣṇa.*⁶²

Isten mint Felsőlélek látó és halló érzékszerveink előtt felszabadult *bhaktaként*, egy lelki tanítómesterként jelenik meg, hogy megossza velünk a róla szóló tudást. Ennek a lelki tudásnak az átadása

⁵⁶ Bhaktivedānta Swami Prabhupāda 1993 (a): 72.

⁵⁷ Uo. 75.

⁵⁸ Uo. 76.

⁵⁹ Uo. 110–111.

⁶⁰ Itt kell megemlítenünk, hogy a *gauḍīya-vedānta* szerint az Istenről szóló tudás legérthetőbb és legtisztább megnyilvánulását a *Śrīmad-Bhāgavatamban*, más néven *Bhāgavatapurāṇában* találjuk. Ezt Jīva Gosvāmī részletesen kifejti *Tattva-sandarbhā* című művében.

⁶¹ *Śrīmad-Bhāgavatam* 11.21.36.

⁶² *jīve sākṣāt nāhi tāte guru caitya-rūpe śikṣā-guru haya kṛṣṇa-mahānta-svarūpe* (*Caitanya-caritāmṛta* 1.1.58).

olykor töretlenül megy végbe a tanítványi láncolaton (*guru-paramparān*) keresztül.⁶³ Ahhoz, hogy a tanár szóbeli bizonyossága *āpta-vākya* (megbízható forrásból származó bizonyosság) legyen, két feltételnek kell megfelelnie:⁶⁴ szüntelenül el kell merülnie a Védákban (*śabda*) és a Legfelsőbbben (*para*). Jīva Gosvāmī magyarázata jól megvilágítja ezt: „*Jártas a Védákban, mivel elkötelezte magát a bölcs elmélkedés mellett; és megállapodott a Legfelsőbbben, aki Bhagavānként stb. nyilvánul meg, mivel közvetlenül tapasztalta (látta) őt.*”⁶⁵

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda tanúsága szerint⁶⁶ a tudásszerzés védikus folyamatának öt fokozata van.⁶⁷

- 1) *pratyakṣa* – közvetlen érzékszervi észlelés;
- 2) *parokṣa* – másoktól kapott tudás;
- 3) *aparokṣa* – megvalósítás, azaz megélt (alkalmazott) tudás;
- 4) *adhokṣaja* – tapasztalt tudás, mely az érzékek számára felfoghatatlan birodalomból származik;
- 5) *aprākṛta* – a legmagasabb rendű lelki tudás.

Az első három szint a tapasztalati és a lelki tudás megszerzésére egyaránt jellemző, és a három független megisme-

⁶³ A *Bhagavad-gītā* 4.2. verse is ezt szemlélteti.

⁶⁴ *Śrīmad-Bhāgavatam* 11.3.21.

⁶⁵ *Śābde brahmaṇi vede vicāra-tātparyeṇa. Pare brahmaṇi bhagavad-ādi-rūpā- virbhāve 'parokṣānubhavana niṣṇātām tathaiva niṣṭhām prāptam* (*Bhakti-sandarbhā* 202).

⁶⁶ Vö. Bhaktivedanta VedaBase 2003.1, 680706SB. MON, 710718IN. DET, 750112SB.BOM, 750610MW.HON i 760610RC.LA.

⁶⁷ A fogalmat részletesen tárgyalja: Suhotra Swami: 1996, 163–166.

rési módszerre (érzékszervi észlelés, következtetés, bizonyosság) vonatkozik. Az ember az érzékszervei segítségével tanul, vagy következtetéseket von le, ami pedig közvetlenül nem hozzáférhető, azt másoktól sajátítja el. Ugyanez érvényes a lelki tudásra is. Mivel az ember nem képes Istent meglátni a saját szívében, sem pedig meghallani vagy megérteni a szavait, az Istenről szóló tudás az önmegvalósított *guru* alakjában nyilvánul meg látó- és hallóérzékei előtt. (Az imént idézett versben is az áll: *sākṣāt*, azaz közvetlen tapasztalás.) Az ilyen önmegvalósított tanítóval való találkozásnak köszönhetően aztán a tanítvány végül bizonyosságot tehet arról, miként kell a gyakorlatban alkalmazni a lelki tudást.

Ezután következik a *parokṣa* szintje. A *pratyakṣa* annyit tesz, „a szeme előtt” vagy „a saját szemével,” a *parokṣa* ezzel szemben azt jelenti: „valaki más szemével.” Most a tanítvány arról hall, ami kívül esik az érzékszervei hatáskörén, és szó szerint valaki másnak a szemével lát. Erre egy érzékletes példa: „...*éjjélkor felhívjuk egy barátunkat, aki több ezer kilométerre nyugatra lakik tőlünk, és megkérdezzük tőle, hogy látja-e a napot. Amikor azt válaszolja: »Igen, errefelé szépen süt a nap«, akkor parokṣa látással látjuk a napot.*”⁶⁸

Ezt az *aparokṣa* szintje követi: „nem másnak a szemével”, más szóval „a saját szemünkkel”. Ez azonban nem a közvetlen érzéki tapasztalatra utal, hanem a korábban hallottak gyakorlatban megvalósított megértésére. A kapott képzés alapján a

⁶⁸ Uo. 164.

tanítvány most már magától is megérti a szentírásokat, illetve az érvelés és a következtetés révén érti meg a védikus hangot (*śabda*).

Ezen a szinten tudjuk elhelyezni a filozófia szerepét is.⁶⁹ Ha az kinyilatkoztatáson alapul, a kinyilatkoztatott igazságok gyakorlati megértését segíti, s a végeredménye helyes felfogás lesz (emlékezzünk csak az értelem öt állapotára: kételkedés, helytelen felfogás, helyes felfogás, emlékezés, alvás). A megismerésnek ezen a szintjén az érzékszervi észlelés is megváltozik. Többé már nem egyszerű, mindennapi érzéki tapasztalat, hanem művelt, tanult érzéki megfigyeléssé válik, melyet az ige (*śabda*) formál. Hála annak, amit a szóbeli bizonyásból tanult, a tanítvány most már a maga valójában látja a valóságot – olyannak, amilyennek Isten látja. Ezután már nem függetlenül létező vagy rejtélyes tárgyakat lát, nem az elmélkedés vagy az élvezet tárgyait, hanem Isten energiáinak módosulásait. Immár annak a szemüvegén át látja a világot, amit megtanult, ahogy azt bármilyen életkörülmények között tesszük. Ez a fajta, kinyilatkoztatáson alapuló érzékszervi észlelés azonban mentes a gyarló emberi lét négy hiányosságától (tökéletlen érzékek, hibák, illúzió, csalás).⁷⁰

⁶⁹ Ha filozófián csupán elmélkedést értünk – ami, bevallom, tőlem távol álló elképzelés.

⁷⁰ Íme, az érzékszervi észlelés egy újabb felosztása: egyszerű (*avaiđuṣa* – tanulatlan) és művelt (*vaiđuṣa* – tanult). Ezt Jīva Gosvāmī adja meg a *Sarva-saṁvādinī* 9. versében: *Tad eva ca punaḥ vaiđuṣam avaiđuṣaṁ ceti dvividham. Tatra vaiđuṣe ca vipratipatti-bhramādi-nṛ-doṣa-rāhityāt, śabdasyāpi tan-mūlatvāc ca.*

De a közönséges érzékszervi észlelésen túlmutató dolgokra vonatkozó következtetés még akkor is felvillanthatja az igazság egy-egy darabját, ha nem kinyilatkoztatáson alapul. Például, miközben álmodom, mindenféle helyzetbe és körülmények közé kerülök. Van, hogy boldog vagyok, van, hogy félek, mert mondjuk üldöz egy tigris. Egy dolog azonban közös ezekben az álmokban: én ugyanaz maradok, noha különböző testekben látom magamat. Az álomnak vége lesz, csakúgy, mint az álombeli kalandoknak és tapasztalatoknak. Bizonyos értelemben meghalok, de a következő álomban újjászületek, s minden kezdődik előlről. Amikor azonban ébren vagyok, tudom, hogy ez az ébrenléti állapot egy magasabb rendű valóság, magasabb rendű az álombéli világnál – de mi van akkor, ha ez az élet is csak egy álom álmaim hosszú sorában, miközben magasabb rendű, lelki énem alszik? A filozófiai elmélkedés tehát arra való, hogy megingasson abbéli meggyőződésemben, hogy anyag vagyok, s a halállal mindennek vége.

Az effajta filozófiai fejtegetésre szép példákat találunk Platón *Phaidón* című művében, valamint Descartes-nak a „gondolkodó dologra” (*res cogitans*) vonatkozó érvelésében. Ám ha ehhez a filozófiai elmélkedéshez nem társul kinyilatkoztatás, nem juttathat el minket a megismerés következő szintjére, az *adhokṣajára*. A lelki gyakorlatoknak köszönhetően a tanítvány fel tud emelkedni az igazság intellektuális megismerésének szintjéről a személyes megtapasztalás szintjére. Ez a megtapasztalás egy személyes élmény,

de ezt nem az anyagi érzékszerveken keresztül szerezzük. Az arra alkalmasak a maga valójában látják a valóságot, a lelki látásnak vagy a szívvel való látásnak köszönhetően (emlékezzünk rá, hogy Isten a szívben lakozik). Egy szóval: az ember immár elmerül Isten közvetlen szemlélésében.

Az ötödik szint, az *aprākṛta*, lelki mi-voltunk maradéktalan kibontakozását jelenti, azaz az előző szintre jellemző passzív csodálat, tisztelet és szemlélés állapotából az Istennel való kölcsönös, aktív kapcsolat állapotába való átmenetet.

Összegzés

A *gaudīya* ismeretelmélet leglényesebb elemeit – a szóbeli bizonyosságot, a megismerés alanyát és Isten megismerését – sorra véve, nézzük meg, vajon ezek hozzájárultak-e valamivel az episztemológia tudományához általában.

Először is hadd szögezzem le, nekem az a benyomásom, hogy a nyugati filozófia nem szentelt kellő elemző figyelmet a szóbeli bizonyosságnak mint megismerési módszernek – jöllehet az kétségtelenül figyelemre méltó. A mi filozófiai koncepciónkban a bizonyosság révén szerzett tudást vagy magától értetődőnek vesszük, vagy kigúnyoljuk. Az első megközelítés filozófushoz méltatlan – egy ismeretelméletnek kötelessége megvizsgálni azokat az eszközöket, melyekkel tudáshoz juthatunk. Hallgatólagosan már születésünktől fogva alkalmazzuk a bizonyosság módszerét tudásszerzésre, a bizonyosság alapján szer-

zett tudás azonban nem örvend túl nagy népszerűségnek filozófusi körökben.

A gúnyolódás vagy lekicsinylés, ami a bizonyosságból származó tudással szembeni második attitűd, éppoly kisigényű, mint az első. Nem szükséges módszertani tanácsokat idéznünk, melyek kijelentik, hogy a tekintély mint módszer tudománytalan – az ő tekintélyük mér kellőképp meggyőzött minket arról, hogy a tekintélynek nincs helye a tudományban. Thomas Kuhn azonban *A tudományos forradalmak szerkezete* című munkájában egyértelműen kimutatja, hogy a tudományos tudás – sőt mindenfajta tudás – igenis a tekintélytől, a bizonyosságtól, más szóval az uralkodó paradigmától függ.

Másodszor úgy vélem, hogy a *gaudīya-vedānta*nak a megismerés alanyára vonatkozó tanítása egy igen eredeti elképzelés, amely komoly figyelemre méltó, különösen, mivel megoldást nyújthat az alany-tárgy viszony problematikájára. Odáig megyek, hogy én ezt tekintem az iskola legjelentősebb hozzájárulásának az ismeretelmélethez általában.

Harmadszor pedig, ami Isten megismerésének folyamatát illeti, úgy gondolom, hogy a *gaudīya-vedānta* hagyományban feltáruló részletek más vallási hagyományok számára is jelentőséggel bírhatnak. Hiszen Isten egy, ezért a hozzá vezető utak sem lehetnek olyan nagyon eltérők a különböző vallási hagyományokban. Más szóval az egyik hagyomány fénysugara a többi tradícióban is felragyoghat.

Fordította: Prema-vinodinī Devī Dāsī (Németh Orsolya)

Felhasznált irodalom

Aṅṅambhaṭṭa: *Tarka-saṅgraha*.

Baladeva Vidyābhūṣaṇa: *Tattva-sandarbhā-tippaṇi*. Sri Haridas Sastri (ed.).

Baladeva Vidyābhūṣaṇa: *Vedānta-syamantaka*. Haridas Sastri (ed.). Vrindavan.

Chatterjee, Satischandra – Datta, Dhirendramohan: *An Introduction to Indian Philosophy*. University of Calcutta, Calcutta, 1984.

Jīva Gosvāmī: *Bhakti-sandarbhā*. Haridas Sastri (ed.). Vrindavan, 1984.

Jīva Gosvāmī: *Tattva-sandarbhā. With Jīva's auto-commentary and the commentaries of Baladeva, Rādhāmohana Gosvāmī, and Gaurakiśora Gosvāmī*. Haridas Sastri (ed.). Vrindavan.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Bhagavad-gītā As It Is*. Bhaktivedanta Book Trust, Singapore, 1989.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *The Journey of Self-Discovery*. Bhaktivedanta Book Trust, Bombay, 1993 (a).

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Message of Godhead*. Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles, 1990.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrī Caitanya-caritāmṛta*. 17 Vols. Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles, 1975.

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrī Isopaniṣad*. Bhaktivedanta Book Trust, Los Angeles, 1993 (b).

Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C.: *Śrīmad-Bhāgavatam*. (12 Cantos) Bhaktivedanta Book Trust, Singapore, 1987.

Radhakrishnan, Sarvepalli: *The Principal Upaniṣads*. George Allen & Unwin, London, 1953.

Simha, G. Prathapa: *Arthāpatti: A Critical and Comparative Study of The Views of Pūrva Mīmāṃsā, Advaita Vedānta, and Nyāya-Vaiśeṣika Systems*. Sri Venkatesvara University, Tirupatti, 1991.

Suhotra, Swami: *Substance and Shadow. The Vedic Method of Knowledge*. Govinda Verlag, Zurich–Altenburg, 1996.

Virupakshananda, Swami: *Tarka Saṅgraha. With the Dīpika of Aṅṅambhaṭṭa and Notes*. Sri Ramakrishna Math, Madras, 1994.

Viṣṇumahāpurāṇam. Nag Publishers, 1985.