

## Goran Kardaš

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb  
gkardas@ffzg.hr

# Sadržaj, metoda i intencija prikaza Buddhina učenja u terminima kanonske abhidharme

### Sažetak

Članak istražuje tip diskursa tzv. kanonske abhidharme kao najranije sustavne metode izlaganja Buddhina učenja. Lociraju se neke kanonske sūtre (Buddhini govori) koje su mogle poslužiti kao doktrinarno ishodište za oblikovanje sustava abhidharme kao i njezine metode koja se mogla korijeniti u Buddhinu razlikovanju između direktnog (nītattha) i indirektnog (neyyattha) tipa diskursa. U nastavku članka analizira se sadržaj i metoda prezentacije kanonske abhidharme buddhističke škole theravāda u djelima Dhammasaṅgani i Abhidhammatthasangaha u kojima je dosljedno provedena analiza zbilje na elementarne psiho-fizičke datosti (dharmae). Potom se ukazuje na to da takva analiza zbilje u kanonskoj abhidharmi izbjegava ontološko pitanje o egzistencijalnom statusu dharmi koje valja shvatiti kao fenomenološki opis elementarnih psiho-fizičkih funkcija koje oblikuju iskustvo, odnosno »tipove« svijesti (citta). Članak završava pokušajem određenja intencije formiranja sustava abhidharme.

### Ključne riječi

abhidharma, Buddha, dharmā, fenomenologija iskustva, theravāda, tipovi svijesti

Termin *abhidharma*<sup>1</sup> pojavljuje se u buddhističkoj tradiciji u dva osnovna značenja: 1. kao naziv za tekstove koji čine posljednji dio ranobuddhističkog kanona (*abhidharma* kao tekst, *Abhidharma piṭaka*); 2. kao naziv za specifičnu metodu izlaganja Buddhina učenja (*abhidharma* kao metoda).

Stoga se pitanje podrijetla *abhidharme* može promatrati iz dviju različitih perspektiva: iz historijske perspektive oblikovanja samih tekstova i iz perspektive unutarnje intencije, tj. razloga i motiva koji su doveli do oblikovanja specifičnih tema i njihovih tretiranja u tim tekstovima. Mi ćemo pristupiti razmatranju *abhidharme* primarno iz ove druge perspektive.<sup>2</sup>

1

Kada se pridaje imenicama, prefiks abhi- nosi značenje »viši«, »nad«, »dodatno«, ali se može pojaviti i u značenju »što se odnosi na«, »u pogledu«, pa su moguća barem dva prijevoda termina *abhidharma*: »viša dharmā« i »što se odnosi na dharmu«. Usp. Isaline Blew Horner, »Abhidhamma Abhivinaya in the first two of the Pāli Canon«, *Indian Historical Quarterly* 17 (1941) 3, str. 291–310.

2

Što se tiče historije nastanka kanonskih tekstova *abhidharme*, jedino što je izvjesno jest da su nastajali u stoljećima nakon Budd-

hine smrti i da recenzije koje posjedujemo (pālijska škola theravāda i kineski prijevod škole sarvāstivāda) ukazuju na to da su ti tekstovi nastajali u vrijeme kada više nije postojala jedinstvena buddhistička zajednica (*saṅgha*). Usp. v. o tome u: Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism*, Université Catholique de Louvain, Louvain 1988., str. 179–191, 272–292, 517–548; Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma literature and the origins of Buddhist philosophical systems*, preveo Sophie Francis Kidd, State University Press, New York 1995., str. 1–117; Hirakawa Akira, *History of Indian Buddhism. From*



Općenito govoreći, jezgru tekstova *abhidharme* čine pobrojavanje, klasificiranje (dovođenje u su-odnos) i definiranje onih Buddhinih učenja, iskaza itd. koji su u kanonskim sūtrama (Buddhinim govorima) objelodanjeni jezikom i kontekstom koji je »primjeren stvarnosti« (*yathābhūtam*), tj. na neposredan način (*nītattha*), za razliku od onih učenja, iskaza itd. čije se pravo značenje tek treba izvesti (iz metafore, poredbe, aluzije, svakodnevnog govora i sl., *neyyattha*, usp. A. I. 60).<sup>3</sup> Tako *Abhidharma* kani okupiti, jezično pročistiti i »mapirati« nesustavna i »razbacana« Buddhina učenja iz sūtri i prikazati njihov međudnos prema različitim metodama klasificiranja, oblikujući tako totalitet ili su-stav buddhističke doktrine u terminima lišenim svake subjektivnosti, nejasnoće ili proizvoljnosti.

Nema sumnje da je takav tip izlaganja učenja djelomično prisutan i u kanonskim sūtrama, često u situacijama kada najumniji Buddhini učenici (Śāriputra prije svih) u prisutnosti učitelja i najuže redovničke zajednice kazuju<sup>4</sup> ili recitiraju doktrinarne »liste« koje će kasnije biti uvrštene i proširene u sustavu *abhidharme*. Tako npr. dvije posljednje sūtre iz zbirke *Dīgha-nikāya*, *Saṅgīti-sutta* (33) i *Dasuttara-sutta* (34),<sup>5</sup> očigledno predstavljaju »prototip« kasnije *abhidharme*,<sup>6</sup> kako po temi, tako i po metodi izlaganja.<sup>7</sup>

U nekim »rezimirajućim« sūtrama, Buddha također sažima učenje na način koji je očito bio ishodišan za kasnije razvrstavanje i usustavljanje kategorija *abhidharme*. Najpoznatija od tih lista skupina je od trideset sedam »udova probuđenja« (*bodhipakkhiya dhamma*)<sup>8</sup> koje Buddha navodi, između ostaloga, i u slavnoj *Mahāparinibbāna-sutti*:

»Ta učenja, o kojima ja imam neposredno znanje i o kojima sam vas poučavao, njih bi trebali obuhvatno učiti, kultivirati, razvijati i učestalo prakticirati.« (D. 16)<sup>9</sup>

To su: četiri temelja pažnje (*satipaṭṭhāna*),<sup>10</sup> četiri temelja moći (*iddhipāda*),<sup>11</sup> četiri ispravna napora (*sammappadhāna*),<sup>12</sup> pet sposobnosti (*indriya*),<sup>13</sup> pet snaga (*bala*),<sup>14</sup> sedam faktora probuđenja (*bojjhaṅga*)<sup>15</sup> i osmerostruki plemeniti put (*ariyamagga*).<sup>16</sup>

Konačno, različita izlaganja totaliteta fenomena iskustva (*dhamma*) koja se »skrivaju« iza tehničkih termina poput *pañcakhandha*,<sup>17</sup> *āyatana*,<sup>18</sup> *dhātu*,<sup>19</sup> *paṭicca-samuppāda*,<sup>20</sup> itd., na nebrojenim mjestima *Sutta-piṭake*,<sup>21</sup> predstavljaju ne samo metodološko polazište nego u dobroj mjeri i gotov doktrinarni materijal za izgradnju sustava *abhidharme*.<sup>22</sup>

Ako pobliže razmotrimo npr. trideset sedam udova probuđenja i elemente koje obuhvaćaju,<sup>23</sup> primijetiti ćemo još jedno metodološko obilježje koje je razvijeno u *abhidharmi*, naime da se »isti« elementi (*dhamma*) pojavljuju u različitim klasifikacijama i pod različitim naslovima što znači, prevedeno na fenomenološki jezik, da se određeni tipovi svjesnoga doživljaja ili događaja mogu javiti pod različitim (iskustvenim) okolnostima, tj. da mogu vršiti višestruku funkciju u iskustvenom toku. Dolazi li u tim promjenama funkcije određene *dhamme* i do razlike u njezinoj »doživljajnosti«, pitanje je koje neposredno zadire u problem »vlastite prirode« (*sabhāva*) pojedine *dhamme*, što će postati središnjim prijemom postkanonske buddhističke filozofije.

Naveli smo nekoliko primjera da bismo ukazali na činjenicu da je »žanr« *abhidharme* u veoma razvijenom obliku prisutan već u kanonskim sūtrama. Doista, najstariji tekstovi *abhidharme* (*Dharmaskandha* sarvāstivādinske, *Puggalapaññatti* i *Vibhaṅga* pālijske *abhidharme*) još uvijek metodološki slijede analizu totaliteta iskustva preuzetu iz *Sutta-piṭake* na *khandhe*, *āyatane*, *dhātue*, trideset sedam udova probuđenja itd. I tek će se u srednjem razdoblju oblikovanja *Abhidhamma piṭake* dovršiti konačna analiza iskustva na elemen-

tarne tipove (*dhamma*) dodatnim raščlanjenjem navedenih skupina odnosno totalističkih »formula« egzistencije.

*Dhammasaṅgaṇi*, prva, iako u cjelini ne i najstarija, knjiga pālijske *Abhidhamma-piṭake*, tako više ne govori o *āyatanama*, *khandhama* itd., nego započinje tzv. »matricama« (*mātikā*), svojevrsnim tabularnim analitičkim sadržajem u

*Śākyamuni to Early Mahāyāna*, University of Hawaii Press, Honolulu 1990., str. 69–139.

3

A = *Āṅguttara-nikāya*, 5 sv., Richard Morris, Edmund Hardy (ur.), Pāli Text Society, London 1885.–1900., pretisak 1961.

4

U *Sutta-piṭaki* gdje kad se javlja složenica *abhidhammakathā* (»kazivanje o abhidhammi«, možda u smislu razgovora o doktrini (*Dhamma*) na način *abhidhamme*, tj. na način koji je lišen figurativnog iskaza, npr. M. I. 214 [M = *Majjhima-nikāya*, 3 sv., Vilhelm Trenckner, Robert Chalmers (ur.), Pāli Text Society, London 1888.–1899., pretisak 1948.–1951.]). Buddhaghosa u djelu *Aṭṭhasālinī* (29), komentaru na prvu knjigu pālijske *Abhidhamma-piṭake*, *Dhammasaṅgaṇi*, kaže da redovnici koji znaju *abhidhammu* (*abhidhammikabhikkhu*) jesu »kazivatelji učenja« (*dhammakathika*), dok ostali, iako (isto) kazuju učenje, to nisu. Bit će da su se među drugim redovnicima ovi isticali svojim istaknutim umnim sposobnostima zahvaljujući kojima su Buddhino učenje mogli razumjeti neposredno, bez pomoći metafora, poredaba i iskaza razumljivih »običnome puku« (*putthujana*).

5

Thomas W. Rhys Davids, Joseph E. Carpenter, *Dīgha-nikāya*. 3 vols., Pāli Text Society, London 1890–1911., sūtre 33–34.

6

T. W. Rhys Davids davno je primijetio da te dvije sūtre po svemu pripadaju žanru *abhidharme* prije negoli općem diskursu *Sutta-piṭake* zbog odsutnosti naracije i krajnje katehističke naravi tekstova. Štoviše, »sve što znamo jest da svaka od njih oblikuje svojevrsni tematski indeks doktrina raspršenih kroz Četiri Nikāye«. Usp. Thomas W. Rhys Davids, Caroline A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha. Pt. II*, Oxford University Press, London 1921., str. 199. L. S. Cousins smatra da je takav tip kazivanja (i poučavanja) učenja bio karakterističan u krugu najbližih Buddhinih učenika koji su nakon njegove smrti samo nastavili započeti posao metodološkog usavršavanja takvog tipa izlaganja doktrine. Usp. Lance Selwyn Cousins, »Pāli oral literature«, u: Philip Denwood, Alexander Piatigorsky (ur.), *Buddhist studies: ancient and modern*, Curzon Press, London 1982., str. 3.

7

Štoviše, prva i vjerojatno najstarija knjiga *abhidharme* škole sarvāstivāda, *Saṅgītipāryaya*,

predstavlja upravo komentar na *Saṅgīti sūtru* u recenziji te škole (*Saṅgītipāryāya-sūtra*), što tu i slične sūtre svrstava u prijelazno razdoblje između *Sutta-piṭake* (*Sūtra āgame*) i *Abhidhamma-piṭake* (*Abhidharma-piṭake*). Knjiga daje objašnjenja i definicije svih ključnih sadržaja osnovnoga teksta. Usp. Sakurabe Hajime, »Abhidharma«, u: Takeuchi Yoshinori, Jan van Bragt (ur.), *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan and Early Chinese*, Crossroad Publishing, New York 1993., str. 68; H. Akira, *History of Indian Buddhism*, str. 131. A. K. Warder mišljenja je da je to »najprimitivniji tekst abhidharme« koji posjedujemo. Usp. Anthony. K. Warder, *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi 2008., str. 212–213.

8

Trideset i sedam udova probuđenja prema Bronkhorstu predstavljaju možda i najraniji »listu« elemenata iskustva ili elementarnih (iskustvenih) događaja (*dhamma*, *dharma*) koji se u razvijenoj pālijskoj *abhidhammi* nazivaju skupnim imenom »matrica« (*mātikā*, v. tekst dolje) i koji tako čine osnovu za sva kasnija djela te vrste. Usp. Johannes Bronkhorst, »Dharma and Abhidharma«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1985) 2, str. 305–320, str. 318. doi: <https://doi.org/10.1017/s0041977x00033371>.

9

D = *Dīgha-nikāya*, 3 sv., Thomas W. Rhys Davids, Joseph E. Carpenter (ur.), Pāli Text Society, London 1890.–1911.

10

Taj silno važan aspekt Buddhina praktičkog učenja detaljno je razrađen i objašnjen u *Mahāsatiṭṭhāna-sutti* (D. 22): »Redovnici ovaj put (način) je jedini put (način) za pročišćenje bića, za prelaženje onkraj bijede i jada, za poništenje patnje i utučenosti, za stjecanje metode, za iskustvo ugasnuća, naime četiri temelja pažnje. Koja su to četiri? U toj vezi, redovnici, redovnik živi s obzirom na tijelo (*kāya*) motreći tijelo, odlučno (*ātāpin*), svjesno (*sampajāna*), pažljivo (*satimat*), poništivši žudnju i odojnost (*dauramanasya*) prema svijetu (...).« Identična formulacija daje se za osjećaj (»s obzirom na osjećaj«, *vedanā*), misao (»s obzirom na misao/svijest«, *citta*) i »elemente iskustva« (*dhammā*). Prema daljnjem tekstu, *dhammā* (plural) ovdje se može shvatiti u abhidharmičkom smislu totaliteta fenomena na koje se fenomenološki može »rastaviti« odnosno analizirati iskustvo. Rezimirano, re-



kojem se pobrajaju *dhamme* kao i metodologija njihova razmatranja, a koje onda postaju predmetom »definiranja« u daljnjem tekstu. Sve *dhamme* grupirane su u stotinu dvojki (*duka*) i dvadeset dvije trojke (*tika*).<sup>24</sup> Postoji nadalje šest dvojki koje imaju zajednički »faktor«, *hetu* (»korijen«, uzrok) i koje su stoga stavljene u veće skupine koje se nazivaju »grozdovima« (*gocchaka*) i kojih ima sveukupno deset. Pored *abhidhamma mātikā* postoji i lista od četrdeset dvije kategorije *dhamma* pod zajedničkim nazivom *suttantika duka mātikā* koja se sastoji od dvojki koje imaju neposredno podrijetlo u *Sutta-piṭaki*.

Metodologija koja je upotrijebljena za prikaz funkcija ili »položaja« pojedinih *dhammi* u totalitetu iskustva u tome je djelu silno složena i raznovrsna i očita je nakana bila oblikovati svojevrstu mrežu »događaja« kojom se želi iscrpsti mogućnosti iskustva promatranog pod vidom njegovih najelementarnijih (dhammičkih) svojstava, tj. »onakvog kako uistinu biva« (*yathābhūta*). Međutim, cijela dhammička struktura iskustva unutar theravādske škole dovršena je u pojedinostima tek u postkanonskoj pālijskoj komentatorskoj tradiciji.

Ukratko, *Dhammasaṅgani* sastoji se od četiriju velikih cjelina ili »podjela« (*kaṇḍa*): 1. *Cittuppāda kaṇḍa* gdje se *dhamme* razlažu u terminima svijesti (*citta*) i svjesnih sadržaja; 2. *Rūpa kaṇḍa* ili razlaganje *dhamma* u terminima tjelesnosti/tvarnosti (*rūpa*); 3. *Nikkhepa kaṇḍa* i 4. *Aṭṭhakathā kaṇḍa*. Kako se treća i četvrta cjelina bave sumiranjem analitičkih iskaza (*nikkhepa*) odnosno dodatnim objašnjenjima (*aṭṭhakathā*) pojedinih sadržaja prethodnih cjelina, tako prve dvije *kaṇḍe* predstavljaju jezgru theravādske *abhidhamme* u njezinom »analitičkom« aspektu tj. kao raščlanjivanje i definiranje »elemenata iskustva« (*dhamma*).

*Cittuppāda kaṇḍa* najopćenitije razlaže iskustvo primarno pod vidom prve *tika matike* (*kusala tika*) na: 1. povoljne fenomene (*kusala dhammā*); 2. nepovoljne fenomene (*akusala dhammā*); 3. »neutralne« fenomene, tj. one koje se ne može klasificirati ni pod povoljne ni pod nepovoljne (*abyākatā dhammā*). Nadalje, povoljni fenomeni prikazuju se u odnosu prema različitim područjima egzistencije – povoljne *dhamme* s obzirom na područje osjetilnosti (*kāma-dhātu*), područje oblikovanog ili istančane tvarnosti (*rūpa-dhātu*), područje neoblikovanog ili lišenog tvarnosti (*arūpa-dhātu*), zatim povoljne *dhamme* koje vode trima stadijima egzistencije u odgovarajućim područjima, te povoljne *dhamme* koje vode oslobođenju od triju područja egzistencije. Povoljne *dhamme* s obzirom na područje osjetilnosti dalje se razlažu u osam kategorija, a ove opet obuhvaćaju tri odjeljka, naime odjeljak odredbe *dhamma*, odjeljak koji sadrži grupiranja, klasifikacije i pobrojavanje *dhamma* i odjeljak o praznini (*suññatā*). Povoljne *dhamme* s obzirom na područje oblikovanog podudarne su zapravo s meditativnim područjem *rūpa-jhāne* (neoblikovano zadubljenje). To se područje obrađuje pod pet glavnih naslova: *kaṣiṇa jhāna* (stupanj zadubljenja koji je rezultat usredotočivanja na odgovarajući meditativni »predmet« – *kaṣiṇa*<sup>25</sup> *abhibhāyatana jhāna* (stupanj zadubljenja koji je rezultat ovladavanja predmetom zadubljenja), *vimokkha jhāna* (stupanj mentalnog zadubljenja koji je rezultat oslobođenja od svih zaprjeka – *nīvaraṇa*), *brahmavihāra jhāna* (stupanj mentalnog zadubljenja koji je rezultat razvijanja sućuti, radosti, smirenosti itd.) i *asubha jhāna* (stupanj zadubljenja koji je rezultat intenzivne sabranosti na prljavštinu/nečistoću mrtvoga tijela). Povoljne *dhamme* s obzirom na područje neoblikovanog podudarne su, dakako, s četiri meditativna područja *arūpa-jhāne* (neoblikovano zadubljenje), tj. područje beskonačnog prostora (*ākāśānañcāyatana*), područje beskonačne svi-

jesti (*viññāṇaṅcāyatana*), područje ni-čega (*ākiñcaññāyatana*) i područje ni zamjedbe ni ne-zamjedbe (*n'evasaññānāsaññāyatana*).<sup>26</sup> Povoljne *dhamme* koje vode trima stadijima egzistencije u odgovarajućim područjima analizirane su u tri osnovna tipa – niži razred povoljne svijesti, srednji razred povoljne svijesti i viši razred povoljne svijesti. Povoljna svijest u ovoj analizi sagledava se iz perspektive nižih, srednjih ili viših učinaka u smislu rođenja u nižem,

dovnik živi s obzirom na elemente iskustva motreći elemente iskustva s obzirom na pet zaprjeka (*nīvaraṇa*): usmjerenost prema ugodi (*kāmacchandasa*), zlonamjernost (*vyāpāda*), tupost (*thīnamiddha*), briga (*uddhaccakukkucca*) i neodlučnost/sumnjičavost (*vicikicchā*). Redovnik također motri elemente iskustva s obzirom na »pet nakupina prijanjanja« (*upādānakhanda*), s obzirom na »šest unutarnjih i vanjskih osnova osjetilnosti« (= 12 *āyatana*), s obzirom na sedam »udova probuđenja« (*bojjhaṅga*) i s obzirom na četiri »plemenite istine« (*ariya-sacca*).

11

Ovi se pojavljuju u nekoliko kratkih kanonskih formula (npr. D. 3. 221): »Redovnik razvija temelj moći koja je poduprta silama napora za usredotočenje volje (*chandas*), misli (*citta*), snage/energije' (*virīya*) i istraživanja (*mīmāṃsā*).«

12

Ovi obuhvaćaju napore koji: 1. dovode do pojavljivanja fenomena (iskustva, *dhamma*) koji se prije nisu pojavili; 2. odvrću od fenomena koji su se pojavili; 3. sprječavaju u budućnosti pojavljivanje fenomena koji su spriječeni/obustavljeni; 4. usavršavaju razvijanje fenomena koji su se pojavili. Prvi i četvrti napor tiču se očito »povoljnih fenomena« (*kusala dhamma*), a drugi i treći nepovoljnih fenomena (*akusala dhamma*). Svi ti napori fenomenološki su sazdana od volje (*chandas*), iniciranja i uvježbavanja bodrosti/energije (*virīya*) i primjene i uvježbavanja misli/svijesti (*citta*) za postizanje odgovarajućih, gore navedenih postignuća; usp. detaljnije o tome M. III 251; D. 2. 312.

13

Pet sposobnosti (*indriya*): vjera/uvjerenost (*saddhā*), bodrost/energija (*virīya*), pažnja (*sati*), sabranost (*samādhi*) i mudrost/razumijevanje (*paññā*). Usp. S. V. 268. [S = *Saṃyutta-nikāya*, 5 sv., M. Léon Feer (ur.), Pāli Text Society, London 1884.–1898., pretisak 1960.]

14

Pet snaga (*bala*) identično je petima sposobnostima. Buddhaghosa u komentaru na *Dhammasaṃgani*, *Aṭṭhasālinī* (124), objašnjava da je razlika između tih pet sposobnosti i pet snaga u stupnju razvijenosti: kada je odgovarajuća sposobnost čvrsta i neuzdrmana, ona postaje »snaga«. Usp. A. K. Warder, *Indian Buddhism*, str. 92.

15

Sedam faktora probuđenja: pažnja (*sati*), razlučivanje fenomena iskustva (*dhammavica-ya*), bodrost/energija (*virīya*), radost (*pīti*), pouzdanje (*abhippasāda*), sabranost (*samādhi*) i neuznemirenost/»ravnodušnost« (*upekkhā*). Usp. npr. D. 2. 251.

16

Ispravan (*samyac*) nazor (*dīṭṭhi*), namjera/intencija (*sankappa*), govor (*vacī*), djelovanje (*kammaṇa*), način življenja (*ājīva*), napor (*vāyāma*), pažnja (*sati*) i sabranost (*samādhi*).

17

»Pet elemenata«: svijest (*viññāṇa*), »karmičke« sastavnice koje oblikuju tipove svijesti (*sankhārā*), osjećaj ili osjetnost (*vedanā*), zamjedba (*saññā*) i tvarni oblik (*rūpa*). Kausalni odnos tih pet elemenata generira ono što se naziva svjesnim bićem ili, Buddhinom terminologijom, »tokom bivanja« (*bhavasota*).

18

»Područja osjetilnosti«: šest osjetila i njihova osjetilna područja (oko–oblik, nos–njušni predmet/miris itd.)

19

»Osnove«: šest osjetila, šest osjetilnih predmeta i šest odgovarajućih osjetilnih svijesti (oko–oblik–vidna svijest, nos–njušni predmet/miris–njušna svijest itd.)

20

»Su-nastajanje u zavisnosti«, središnji Buddhina nauka o uvjetovanosti svih fenomena.

21

Posebno u nizu suttī koje se skupno nazivaju *vibhaṅga* (»razdioba«, »analitika«). Usp. npr. »Vibhaṅgavagga«, u: *Majjhima-nikāye*, Vilhelm Trenckner, Robert Chalmers (ur.), Pāli Text Society, London 1888.–1899.

22

Prema Buddhaghosi zbirno ime za sve te *dharṃe* je *abhidharma* utoliko što one »nadmašuju i razlikuju se od *Dhamme* [tj. figurativnog, metaforičkog, 'nepreciznog', itd. izlaganja učenja u sūtrama]«. Usp. Karl H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. VII: Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi 2011., str. 83. To »nadmašivanje«, međutim, ne tiče se doktrinarnog sadržaja, nego prije istančanje metodologije njegova organiziranja i prezentiranja. Takav način ili tip izlaganja stoga predstavlja ab-

srednjem i višem području egzistencije »u budućnosti«, što se fenomenološki ogleda u odlikama (tj. snazi ili slabosti) četiriju dominantnih mentalnih »čimbenika« (ili »sadržaja svijesti«, *cetasika*) koji se pojavljuju uz povoljnu svijest (*kusala citta*). To su žudnja, napor, misao i analitičko istraživanje. Konačno, povoljne *dhamme* koje vode oslobođenju od triju područja egzistencije predstavlja tzv. »transcendentalna povoljna svijest« (*lokuttara kusala citta*) koja je povezana sa »znanjem Puta« (*magga ñāṇa*), odnosno metodom koja bez ostatka dokida bivanje u sva tri područja egzistencije. Tom se metodom konačno dokidaju sva izvorišta patnje (*dukkha*) i stječe se osobni neposredni uvid u konačni smisao i sadržaj svih Buddhinih učenja. Fenomenološki, prodor u »znanje Puta« odvija se kroz četiri završna postignuća: poništenje »ja-gledišta« (*sakkāya diṭṭhi*) koje automatski prati poništenje mnogih drugih nepovoljnih *dhamma*. To iskustvo označuje »ulazak u tok znanja Puta« (*sotāpatti magga ñāṇa*). Drugo postignuće karakterizira krajnje »slabljenje« triju korijenskih nepovoljnosti (*akusala hetu*, tj. odbojnost, pohlepa, obmana) i samim tim označuje daljnje poništenje mnogih drugih nepovoljnih *dhamma*. To iskustvo označuje »znanje Puta onih koji se vraćaju još (samo) jednom« (*sakadāgāmī magga ñāṇa*), tj. kojima predstoji još samo jedno rođenje. Treće postignuće karakterizira posvemašnje iskorjenjivanje osjetilnih žudnji i zlovolje kao i svih *dhamma*, bilo povoljnih bilo nepovoljnih, koje vode području osjetilne egzistencije. To iskustvo označuje »znanje Puta onih koji se više ne vraćaju« (*anāgāmī magga ñāṇa*), tj. koji iskušavaju posljednje rođenje. Konačno, posljednje postignuće karakterizira cjelovita iskorijenjenost preostalih pet zaprjeka, tj. žudnje za područjem oblikovanog (*rūpa-*), neoblikovanog (*arūpa-*), samoljublja, nemira i neznanja ili, bolje kazano, njihovih preostalih tragova u iskustvu. Kako to postignuće karakterizira potpunu ishlapljelost »pogonskog goriva« (*kamma, sankhārā* itd.) koje oblikuje *khandhe*, kako s obzirom na prošlost, tako i s obzirom na budućnost, to iskustvo istovjetno je iskustvu *nibbāne*. Stoga ono označuje »znanje puta arahata« (*arahatta magga ñāṇa*) koje se u Buddhinim govorima često iskazuje sintagmom: »Završen je put, dokončano je bivanje«. Kroz ta četiri stadija »znanja Puta« oblikuje se i konačno ostvaruje »prodiruće znanje« u krunsko Buddhino učenje o »Četiri plemenite istine« o patnji.

*Rūpa kaṇḍa* pobrojava, klasificira i analizira tvarni (*rūpa*) aspekt iskustva u njegovoj elementarnoj pojavnosti (*dhamma*) prema cijelom nizu metodoloških načela. Osnovna je podjela svih tvarnih aspekata iskustva u jedanaest razreda: 1. Veliki elementi (*mahābhūta*), tj. zemlja, voda, vatra, zrak, koji se smatraju temeljnim konstituensima tvarnosti i koji ulaze u sastav svih drugih, stoga izvedenih (*upādāya*) tvarnih fenomena; 2. osjetilni tvarni fenomeni (*pasādarūpa*), tj. osjetnost oka, uha, nosa, jezika i tijela (»kože«). Ove se shvaćaju kao »fine« tvari koje prožimaju odgovarajuće osjetilne organe i kroz koje se događa transfer osjetilnih podražaja u područje svijesti, pri čemu »grubi« osjetilni organi (oko itd.) služe kao »organska« podrška toga procesa; 3. objektivni tvarni fenomeni ili »objektivna područja tvarne osjetilnosti« (*gocararūpa*), tj. vidni oblik, zvuk, miris, okus i opipnost; 4. tvarni fenomeni spolnosti (*bhavarūpa*), tj. ženskost i muškost koji se shvaćaju kao sposobnosti koje iskazuju obilježja ženskog i muškog spola; 5. tvarni fenomen srca (*hadayarūpa*) shvaća se kao »srce-osnova« (*hadayavatthu*) koja predstavlja »tvarnu podršku« područja razuma (*manodhātu*), odnosno područja »razumske svijesti« (*manoviññānadhātu*); 6. tvarni fenomen životnosti (*jīvitārūpa*), tj. životna sposobnost (*jīvitindriya*) čija je karakteristika održavanje supostojećih tvarnih oblika u svakom trenutku njihove prisutnosti; kroz nju se ovi

očituju; 7. tvarni fenomen hrane (*āhārarūpa*), tj. »jestiva« hrana (*kabaḷīkāra*) koja se shvaća kao hranjiva tvar sadržana u jestivoj hrani; 8. ograničujući tvarni element (*paricchedarūpa*), tj. element ili područje prostora (*ākāsādhātu*) čija je karakteristika odvajanje i razgraničavanje tvarnih fenomena, čime ovi postaju uočljivi i razaznati. Međutim, prostor se ovdje ne shvaća u protežnom smislu nego fenomenološki, kao područje »iskustvene praznine« koja je podloga ili potpora distinktivnom svjesnom zapažanju (tvarnog aspekta) fenomena; 9. tvarni fenomen priopćavanja (*viññattirūpa*), tj. tjelesno (*kāya*-) i govorno (*vacī*-) priopćavanje (*viññatti*) čija je osnovna funkcija iskazivanje intencije i kao takvi shvaćaju se kao uzrok tjelesnih i verbalnih izražavanja; 10. promjenjivi tvarni fenomeni (*vikārarūpa*), tj. lakoća (*lahutā*, u smislu ne-tromosti tvarnoga aspekta iskustva), rastezljivost (*mudutā*, u smislu nekrutosti tvarnog aspekta iskustva), upotrebljivost/izvedivost (*kammaññatā*, u smislu ne-slabosti, ne-nedjelatnosti tvarnog aspekta iskustva) i već navedena dva tipa tvarnog fenomena priopćavanja (tjelesno i govorno); 11. karakteristike tvarnih fenomena (*lakkaṇarūpa*), tj. proizvođenje (*upacaya*), trajanje (*santati*), opadanje (*jarātā*) i netrajnost (*aniccatā*).

Kako je analiza iskustva na njegove elementarne tipove (*dhamma*) u *Abhidhamma-piṭaki* s metodološke strane bila silno složena i zapravo nedovršena, theravādska je tradicija otprilike nakon vremena Buddhaghose (5. st.), čiji komentari na pālijski kanon predstavljaju završnu riječ theravādske doktrinarne pozicije, proizvela nekoliko priručnika *abhidhamme* u kojima se na sažeti način i jednostavnijom metodologijom nastojala predstaviti jezgra učenja. Ti su priručnici vremenom posve zamijenili opsežne i često neprohodne knjige *Abhidhamma piṭake* i oni do danas u zemljama theravādskog buddhizma (Šri Lanka, Myanmar, Tajland, Laos, Kambodža) služe kao osnovni tekstovi za izučavanje (kanonske) *abhidhamme*. Najpoznatiji i najcjelovitiji od tih priručnika je *Abhidhammattha sangaha* (»Sažeti prikaz abhidhamme«) koji se pripisuje »nekom« Anuruddhi (negdje između 10. i 12. st.).

hidharmički sadržaj unutar *Sutta-piṭake*. Usp. Peter D. Santina, *The Tree of Enlightenment*, Chico Dharma Study Foundation, 1997., str. 388.

23

Usp. bilješke uz odgovarajuće skupine.

24

Primjer dvojke: (*hetu duka*) – 1. *dhamme* koje su (korijenski) uzroci fenomena (*hetu dhammā*); 2. *dhamme* koje nisu (korijenski) uzroci fenomena (*na hetu dhammā*). Primjer trojke: (*vedanā tika*) – 1. *dhamme* koje su združene s ugodnim osjećajem (*sukkhāya vedanāya sampayutta dhammā*); 2. *dhamme* koje su združene s neugodnim osjećajem (*dukkhāya vedanāya sampayutta dhammā*); 3. *dhamme* koje su združene s osjećajem koji nije ni ugodan ni neugodan (*adukkha-asukkhāya vedanāya sampayutta dhammā*).

25

*Kasiṇa* se odnosi na »predmet« koji u preliminarnim meditacijskim stadijima ima funkciju uvježbavanja usredotočenja. Pālijska tradicija govori o deset takvih predmeta (zemlja, voda, zrak, plavo, žuto itd.). Na primjer, praktikant postavlja obojeni disk ispred sebe i upravlja

svoju pažnju na njega sve dok se u svijesti ne pojavi njegova mentalna slika, tzv. »stečeni znak« (*uggaha-nimitta*). Usmjeravajući pažnju dalje na tu sliku, pojavljuje se savršeno jasna i postojana »protu-slika« (*paṭibhāga-nimitta*) i s tim događajem praktikant stupa na prag oblikovanog zadubljenja (*rūpa-jhāna*). Ta praksa razrađena je do detalja u *Visuddhimaggi* Buddhaghose (knjige 4 i 5). Usp. također, Bhikkhu Bodhi, *Abhidhammattha sangaha: A Comprehensive Manual of Abhidhamma: Pāli Text, Translation & Explanatory Guide*, BPS Pariyatti Editions, Kandy 1993., str. 332–333.

26

Fenomenologiju tih meditativnih stadija zadubljenja u nas je detaljno analizirao Čedomil Veljačić, nastojeći je razjasniti iz perspektive Husserlove fenomenologije. Usp. Čedomil Veljačić, *Filozofije istočnih naroda. Knj. 1, Indijska filozofija i odabrani tekstovi*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1982.; Čedomil Veljačić, *Razmeđa azijskih filozofija. Knj. 1*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1978.; Čedomil Veljačić, *Philosophia Perennis. Sv. 2*, Demetra, Zagreb 2004.

Dio koji odgovara *Cittuppāda kaṇḍi* knjige *Dhammasaṅgaṇi* u tom je priručniku razdijeljen u dva osnovna dijela: 1. odjeljak/sažetak o svijesti (*cittasāṅgaha*) i 2. odjeljak/sažetak o mentalnim fenomenima (*cetasikasāṅgaha*).<sup>27</sup>

Kao osnovni element iskustva koji »obasjava« sva moguća predmetna područja, tj. događanja u iskustvenom toku, svijest (*citta*)<sup>28</sup> se ovdje motri pod vidom četiri osnovna područja (*avacara*) svoga pojavljivanja: 1. svijest osjetilnog područja (*kāmāvacara*), 2. svijest oblikovnog područja (*rūpāvacara*), 3. svijest neoblikovnog područja (*arūpāvacara*) i 4. svijest »nadsvjetovnog« područja (*lokuttarāvacara*). Četiri su moguće prirode ili »vrste« (*jāti*) svijesti koje se mogu javiti u tim područjima: 1. nepovoljna (*akusala*), 2. povoljna (*kusala*), 3. »rezultirajuća« (*vipāka*) i 4. »funkcionalna« (*kriyā* ili *kiriya*) svijest (*citta*). Prve dvije vrste svijesti konstituiraju voljnu djelatnost (*kamma*), treća se odnosi na vrste svijesti koje nastaju dozrijevanjem prve dvije vrste svijesti (*vipāka-citta* u smislu *kamma-vipāka*), dok se u četvrtom tipu svijesti reflektiraju karmički neodređene djelatnosti, tj. one koje ne pobuđuju nikakve karmičke rezultate (posljedice).

Budući da je metodologija predstavljanja svih područja svijesti u tom priručniku daleko prohodnija nego što je slučaj s *Dhammasaṅgaṇi*, možemo sažeto izložiti cijelu klasifikaciju, navodeći pri tome i primjere nekih »definicija« uz dodatna razjašnjenja.

*Svijesti osjetilnog područja (kāmāvacara cittāni)* klasificiraju se u tri osnovne skupine: 1. nepovoljne svijesti (*akusalacittāni*), 2. svijesti lišene korijena (*ahetukacittāni*)<sup>29</sup> i 3. »blistave« svijesti (*sobhanacittāni*).

Nepovoljne svijesti (*akusalacittāni*) dalje se klasificiraju na: a) svijesti ukorijenjene u pohlepi (*lobhamūlacittāni*),<sup>30</sup> b) svijesti ukorijenjene u mržnji (*dosamūlacittāni*)<sup>31</sup> i c) svijesti ukorijenjene u obmani (*mohamūlacittāni*).<sup>32</sup>

Svijesti lišene korijena (*ahetukacittāni*) klasificiraju se na: a) rezultirajuće nepovoljne svijesti (*akusalavipākacittāni*),<sup>33</sup> b) rezultirajuće povoljne lišene korijena svijesti (*kusalavipākahetukacittāni*)<sup>34</sup> i c) lišene korijena funkcionalne svijesti (*ahetukakiriya-cittāni*).<sup>35</sup>

Blistave svijesti (*sobhanacittāni*) jesu sve one koje preostaju kada se isključe nepovoljne i lišene korijena svijesti (*pāpāhetukamuttāni*). Nazivaju se blistavima zato što ih okružuju »blistavi« (lijepi, povoljni i sl.) mentalni faktori ili fenomeni (*cetasika*). Dalje se klasificiraju na: a) povoljne svijesti osjetilnog područja (*kāmāvacarakusalacittāni*),<sup>36</sup> b) rezultirajuće svijesti osjetilnog područja (*kāmāvacaravipākacittāni*)<sup>37</sup> i c) funkcionalne svijesti osjetilnog područja (*kāmāvacarakriyā-cittāni*).<sup>38</sup>

*Svijesti oblikovnog područja (rūpāvacaracittāni)* obuhvaćaju, dakako, tipove svijesti koji se pojavljuju u kontemplativnoj shemi oblikovnog zadubljenja (*rūpa-jhāna*) kojim se nadilazi osjetilno područje (*kāmāvacara*). Dalje se klasificiraju na: a) povoljne svijesti oblikovnog područja (*rūpāvacarakusalacittāni*),<sup>39</sup> b) rezultirajuće svijesti oblikovnog područja (*rūpāvacaravipākacittāni*)<sup>40</sup> i c) funkcionalne svijesti oblikovnog područja (*rūpāvacarakriyā-cittāni*).<sup>41</sup>

*Svijesti neoblikovnog područja (arūpāvacaracittāni)* predstavljaju daljnje (kontemplativno) bistrenje spoznajnoga toka i shodno tome uvida u »stvari kako uistinu bivaju« (*yathābhūtam*).

Ta se postignuća također klasificiraju prema povoljnim (*kusala*),<sup>42</sup> rezultirajućim (*vipāka*)<sup>43</sup> i funkcionalnim (*kriyā*)<sup>44</sup> tipovima svijesti na tom području. *Svijesti nadsvjetovnog područja (lokuttaracittāni)* jesu oni tipovi svijesti koje prate proces nadilaženja (*uttara*) »svijeta« (*loka*) kojega je Buddha definirao, među inima, kao »pet sastavnica prijanjanja« (*pañcakkhandhupādāna*). Te



svijesti neupitno vode okončanju bivanja, poništenju svih karmičkih energija i njihovih tragova u toku bivanja te stoga dokončanju patnje (*dukkha*), neznanja (*avijjā*) itd., riječju, one privode tok bivanja *nibbāni*. Dije se dalje na a)

27

Fenomeni iskustva koji se uvijek ili ponekad pojavljuju u svakom trenutku svjesnog ili nesvjesnog doživljaja, »sateliti svijesti«.

28

*Arammaṇam cintetiti cittam*, »svijest je ono što 'obasjava' predmet«.

29

*Ahetuka* – lišen korijena, »neukorijenjen«, odnosi se na tipove svijesti koji su lišeni šest korijenskih mentalnih fenomena ili čimbenika (*cetasika*), tj. pohlepe (*lobha*), mržnje (*dosa*), obmane (*moha*) i njihovih suprotnosti (ne-pohlepe itd.).

30

Primjer: »Jedna (svijest), prožeta 'vedrim duhom' ('dobrovolja'), združena spogrešnim gledištem, nepobudena« (*somanassasahagataṃ diṭṭhigatasampayuttaṃ asankhārikam ekaṃ*). U ovoj i sljedećoj podskupini nepovoljnih svijesti, svijest se analizira prema trima načelima: osjećaju (*vedanā*) koji je prati (»vedar duh«, »tmurni duh«, »ravnodušnost«/neuznemirenost, *upekkhā*, odbojnost, *paṭigha*), prisutnosti ili odsutnosti pogrešnih gledišta i pobudenosti (tjelesna, verbalna ili mentalna) ili nepobudenosti svijesti. Sveukupno, ova podvrsta nepovoljnih svijesti broji osam osnovnih tipova svijesti.

31

Primjer: »Jedna (svijest), prožeta 'tmurnim duhom' ('zlovolja'), združena s odbojnošću, pobudena« (*domanassasahagataṃ paṭighasampayuttaṃ asankhārikam ekaṃ*). Sveukupno, dva osnovna tipa svijesti.

32

Primjer: »Jedna (svijest), prožeta ravnodušnošću, združena sa sumnjom« (*upekkhāsahagataṃ vicikicchāsampayuttaṃ ekaṃ*). Sveukupno, dva osnovna tipa svijesti. Tako nepovoljne svijesti broje dvanaest osnovnih tipova.

33

Vidna, slušna, mirisna i okusna svijest prožeta ravnodušnošću (*upekkhāsahagata*), opipna (»tjelesna«) svijest (*kāyaviññāna*) prožeta boli/neugodom (*dukkhasahagata*), »primalačka« svijest (*sampaṭicchana*) prožeta ravnodušnošću i »istraživalačka« (procesuirajuća) svijest (*sanīraṇacitta*) združena ravnodušnošću. Sveukupno, sedam osnovnih tipova svijesti. Primanje i istraživanje označuju dva osnovna čina spoznajnog procesa. Kada osjetilni predmet pobudi odgovarajuću osjetilnu sposobnost najprije se pojavljuje svijest koja zahvaća ili »skreće pozornost« (*āvajjana*) na taj predmet. Odmah potom slijedi odgovara-

juća osjetilna svijest, a u sljedećem trenutku svijest koja »prima« predmet zahvaćen osjetilnom sviješću, tj. primalačka svijest. U neposredno sljedećem činu spoznajnog procesa pojavljuje se istraživalačka (procesuirajuća) svijest koja istražuje ili ispituje predmet koji je tako primljen posredstvom primalačke svijesti. Obje te funkcije svijesti odvijaju se u okolnostima prethodećih spoznajnih činova i njihovih svojstava pa se stoga shvaćaju kao »rezultirajuće svijesti« (*vipākacitta*).

34

Četiri gore navedene osjetilne svijesti također prožete ravnodušnošću, opipna (tjelesna) svijest prožeta ugodom (*sukhasahagata*), primalačka i istraživalačka svijest također prožete ravnodušnošću i istraživalačka svijest (dodatno) prožeta »vedrim duhom« (dobrovoljom, *somanassasahagata*). Sveukupno, osam osnovnih tipova svijesti.

35

»Zahvaćajuća ('pozornost skrećuća') svijest (prema) pet osjetilnih ulaza prožeta ravnodušnošću« (*upekkhāsahagataṃ pañcadvārā vajjanacittaṃ...*), »zahvaćajuća ('pozornost skrećuća') svijest (prema) 'razumskom' ulazu (tj. razumu kao šestom, sintetizirajućem osjetilnom području) prožeta ravnodušnošću« (*manodvārāvajanacitta...*) i »svijest koja pobuđuje osmjech prožeta vedrim duhom (dobrovoljom)« (*somanassasahagataṃ hasituppādacittam*). Sveukupno, tri osnovna tipa svijesti. Ti tipovi svijesti ne proizvode karmičke učinke, stoga se nazivaju »funktionalnim« (*kiriya*). Premda je Buddha govorio o osjetilnoj svijesti kao neposrednom rezultatu susrećišta ili »dodira« (*phassa*) osjetilne sposobnosti i odgovarajućeg osjetilnog predmeta, theravādska *abhidhamma*, vidimo, dodatno je raščlanila taj proces uvodeći tzv. »pozornost skrećuću« svijest koja »privodi« ili predstavlja predmet jednom od pet osjetilnih »ulaza« (*dvāra*). Ta svijest nema funkcionalnu vrijednost osvješćivanja osjetilnih predmeta (gledanje, slušanje itd.), nego jednostavno skreće pozornost na njih, pobuđujući u sljedećem trenutku nastajanje odgovarajuće osjetilne svijesti. Pozornost skrećuća svijest prema razumskom ulazu (*manodvāra*) ima dvojaku funkciju: određivanje predmeta koji je zahvaćen osjetilnom sviješću što uključuje i njegovu diskriminaciju (razlučivanje) i njegovo »ideiranje« kada se očituje kao konkretni, razum-osvijješteni (*manoviññāna*) »predmeti mišljenja«, što predstavlja početak oblikovanja pojmova, ideja, koncepcija itd., koji više nisu neposredno povezani ili uvezani u »fiziološke« ili prirodne osnove spoznajnog procesa. Na toj se epistemološkoj točki



povoljne svijesti koje nadilaze »svijet« (*lokuttarakusalacittāni*)<sup>45</sup> i b) rezultirajuće svijesti koje nadilaze »svijet« (*lokuttaravipākacittāni*).<sup>46</sup>

Kada se zbroje svi tipovi svijesti iz svih četiriju područja, dobivamo osamdeset devet osnovnih tipova svijesti theravādske *abhidhamme*. Klasifikacija prema prirodi ili vrsti (*jāti*) svijesti daje dvanaest nepovoljnih tipova svijesti, dvadeset jedan povoljan tip svijesti, trideset šest rezultirajućih tipova svijesti i dvadeset funkcionalnih tipova svijesti, a prema području (*avacara, bhūmi*): pedeset četiri tipa svijesti osjetilnog područja (*kāmāvacara*), petnaest tipova svijesti oblikovnog područja (*rūpāvacara*), dvanaest tipova svijesti neoblikovnog područja (*arūpāvacara*) i osam tipova svijesti »nadsvjetskog« područja (*lokuttara*).

Odjeljak o mentalnim fenomenima ili čimbenicima (*cetasikasangaha*) bavi se drugim tipom iskustvenih događaja motrenih iz perspektive najviše zbiljnosti (*paramatthata*)<sup>47</sup> ili fenomenološki, iz perspektive dalje nesvodivih elementarnih tipova iskustvenih doživljaja. *Cetasike* se uvijek i neizostavno pojavljuju uz odgovarajuće tipove svijesti izvodeći specifične funkcije u iskustvenom (spoznajnom) toku. Kao što se *cetasike* ne mogu pojaviti mimo svijesti, tako se ni svijest ne može pojaviti odvojena od *cetasika*. Drugim riječima, »čista svijest« je prema *abhidhammi* nezamisliva i puka je apstrakcija. Prvenstvo svijesti je čisto fenomenološke naravi, kao »principijelnog« kognitivnog elementa, »izljučenog« iz bujice iskustva jedino radi analize iste, dok je *in concreto* »ona« uvijek uvezana u ostale kognitivne, konativne i afektivne aspekte iskustva koji konkretno oblikuju »tipove« svijesti o kojima je prethodno bilo govora. Ti se »tipovi« svijesti, dakako, u okolnostima odsutnosti nositelja kognitivnih procesa nužno shvaćaju kao *funkcije* osvješćivanja ili »obasjavanja« specifičnih područja (*avacara, bhūmi*) toka bivanja. Odnos između *citte* i *cetasika* Buddhaghosa uspoređuje s kraljem i njegovom pratnjom. Iako se kaže »kralj dolazi«, kralj zapravo nikada ne dolazi sam, nego uvijek u pratnji svoje dvorske svite.<sup>48</sup>

Prema uvodnoj odredbi, *cetasike* nastaju zajedno sa sviješću, nestaju zajedno sa sviješću, imaju istu podršku (»predmet«) kao svijest i imaju istu osnovu kao svijest.<sup>49</sup> Priručnik ih dijeli u sedam kategorija: 1. *cetasike* koje su opće (zajedničke) svim (tipovima) svijesti (*sabbacittasādhāraṇa*),<sup>50</sup> 2. *cetasike* koje su posebne (svojstvene samo određenim tipovima svijesti) (*pakiṇṇaka*),<sup>51</sup> 3. nepovoljne *cetasike* (*akusala*)<sup>52</sup>, 4. blistave *cetasike* (*sobhana*),<sup>53</sup> 5. *cetasike* uzdržavanja (*virati*),<sup>54</sup> 6. nemjerljive (»bezgranične«) *cetasike* (*appamaññā*)<sup>55</sup> i 7. *cetasika* ne-obmane (*amoha*).<sup>56</sup>

Nakon pobrojavanja svih mentalnih *cetasika* u priručniku se u nastavku govori o načinu povezivanja (*sampayoga*) odgovarajućih *cetasika* s odgovarajućim tipovima svijesti, tj. koje se *cetasike* pojavljuju uz koji tip svijesti ovisno o području (*avacara*) njezina očitovanja, izuzev prvih sedam koje se pojavljuju uz svaki tip svijesti (*sabbacittasādhāraṇa*).

Theravādska *abhidhamma* u svojoj konačnoj izvedbi broji osamdeset devet osnovnih tipova svijesti (*citta*) i pedeset dva mentalna faktora (*cetasika*). Kada se tome pridoda dvadeset osam elementarnih osnova tvarnog aspekta iskustva (*rūpa*)<sup>57</sup> i *nibbāna*,<sup>58</sup> dobije se totalni opis elementarne strukture (mogućeg) iskustva, prema toj školi, koji se daje svesti na osamdeset dva osnovna »elementa iskustva« (*dhamma*).<sup>59</sup>

Recenzija *Abhidharma-piṭake* škole sarvāstivāda, barem kada je riječ o najranijim slojevima, također se usredotočuje na pobrojavanje, opisivanje i klasificiranje osnovnih elemenata iskustva »izljučenih« iz zajedničkog nasljeđa *Sutta-piṭake* (*Sūtra-āgame*). Premda u tom ranom razdoblju ne posjeduje

posebnu »taksonomsku« knjigu nalik theravādskoj *Dhammasaṅgani* u kojoj bi se planski i sustavno izvela cijela »uzlazna« struktura iskustva raščlanjena na njezine elementarne »tipove«, najstarije knjige njihove *Abhidharma-*

počinju generirati nepovoljna mentalna stanja i općenito cijeli *circus vitiosus* iskustva. Svijest koja pobuđuje osmijeh (*hasituppādaccitta*) jest tip svijesti svojstven »probuđenim« svjesnim bićima (*arahantima*, *buddhama*, *paccekabuddhama*) kod kojih fenomeni osjetilnog područja »izazivaju smijeh«, što predstavlja »afektivni« učinak njihove razdruženosti od istih. Dakle, sveukupno, svijesti lišene korijena (*ahetukacittāni*) broje osamnaest osnovnih tipova svijesti.

36

Primjeri: »Jedna (svijest) prožeta 'vedrim duhom', združena sa znanjem, nepobudena« (*somanassasahagatāṃ nāṇasampayuttāṃ asankhārikam ekāṃ*); »Jedna (svijest) prožeta ravnodušnošću, razdružena od znanja, pobudena« (*upekkhāsahagatāṃ nāṇavippayuttāṃ sasankhārikam ekāṃ*). Sveukupno u ovoj podskupini, osam osnovnih tipova svijesti. »Znanje« (*nāṇa*) ovdje se odnosi na znanje koje shvaća ili zahvaća stvari kakve jesu odnosno kako uistinu bivaju (*yathābhūtam*), pa se otuda može shvatiti i u smislu mentalnog faktora (*cetasika*) klasificiranog kao mentalni »faktor mudrosti« (*paññā-cetasika*). Razdruženost od takvog znanja nije istovjetna »kardinalnom« neznanju (*avijjā*) koje se razvija isključivo pod vidom nepovoljnih (*akusala*) tipova svijesti. Prema komentarima, »razdruženost od znanja« u kontekstu povoljnih svijesti područja osjetilnosti fenomenološki označuje svijest koja je lišena dvaju nepovoljnih korijena (pohlepe i mržnje), ali ne i obmane (*moha*). Usp. B. Bodhi, *Abhidhammattha sangaha*, str. 48.

37

Identičnih osam tipova svijesti iz prethodne klasifikacije koji se ovdje, međutim, odnose na odgovarajuće rezultirajuće svijesti iz osjetilnog područja povoljnih svijesti.

38

Identičnih osam tipova svijesti iz dviju prethodnih klasifikacija koji, međutim, ne proizvede karmičke učinke, nego jednostavno izvode svoje »funkcije« ne ostavljajući (karmičke) tragove u iskustvenom toku (*bhavaṅga*, *bhavasota*). Ti su tipovi svijesti stoga karakteristični za *arahante*, *budde* i *paccekabudde*. Rezi-mirano, na osjetilnom području (*kāmāvacara*) theravādska *abhidhamma* broji pedeset četiri osnovna tipa svijesti (dvanaest nepovoljnih, osamnaest lišenih korijena i dvadeset četiri blistavih). S obzirom na četiri prirode ili vrste (*jāti*) svijesti, u ovom se području pojavljuje osam povoljnih, dvanaest nepovoljnih, dvadeset tri rezultirajućih i jedanaest funkcionalnih svijesti (= pedeset i četiri).

39

Pet tipova svijesti koje karakterizira sukcesivno reduktivno poništenje odgovarajućih mentalnih čimbenika. Tako prvi tip svijesti prate misaono zahvaćanje (*vitakka*), misaono »održavanje« predmeta (*vicāra*), radost (*pīti*), ugodna »sreća« (*sukha*) i jedno-smjernost, tj. usredotočenost pažnje na jedan »predmet« (*ekaggatā*), dok u svijesti posljednjeg, petoga zadubljenja preostaje samo jedno-smjernost (*ekaggatā*) uz pojavljivanje ravno-dušnosti/neuznemirenosti (*upekkhā*), čime se postiže čvrsto utemeljena pažnja neophodna za više stupnjeve zadubljenja. O fenomenološkoj vrijednosti i prirodi tih mentalnih čimbenika, usp. B. Bodhi, *Abhidhammattha sangaha*, str. 56–58.

40

Pet odgovarajućih (karmički) rezultirajućih svijesti iz prethodne klasifikacije.

41

Pet odgovarajućih (karmički nerezultirajućih) funkcionalnih svijesti koje, dakako, iskušavaju *arahanti* kada prakticiraju oblikovno zadubljenje (*rūpajhāna*). Sveukupno, dakle, petnaest osnovnih tipova svijesti na području oblikovnog (*rūpāvacara*).

42

Povoljna svijest koja se odnosi na: osnovu beskonačnog prostora (*ākāsānañcāyatana*), osnovu beskonačne svijesti (*viññāṇañcāyatana*), osnovu ni-čega (*ākāñcaññāyatana*) i osnovu-ni-zamjedbe-ni-ne-zamjedbe (*n'eva-saññānāsaññāyatana*). Sveukupno, četiri osnovna tipa svijesti. To su zapravo sukcesivna kontemplativna postignuća neoblikovnog zadubljenja (*aripajhāna*). O fenomenologiji tih postignuća, usp. B. Bodhi, *Abhidhammattha sangaha*, str. 62–63; Č. Veljačić, *Filozofije istočnih naroda. Knj. 1*, str. 105–113; Č. Veljačić, *Razmeđa azijskih filozofija. Knj. 1*, str. 251–258.

43

Četiri rezultirajuća tipa svijesti (*vipākacittāni*) istih četiriju gore navedenih kontemplativnih osnova.

44

Četiri funkcionalna tipa svijesti (*kriyācittāni*) navedenih kontemplativnih osnova. Sveukupno, dakle, dvanaest osnovnih tipova svijesti neoblikovnog područja.

45

»Svijest puta ulaženja u tok« (*sotapāttimagacitta*), »svijest puta onoga koji se jednom vraća« (*sakadāgāmīmagacitta*, tj. koji će se roditi još samo jednom), »svijest puta onoga



*piṭake, Saṅgītiparyāya, Dharmaskandha* i dijelom *Dhātukāya*, posve slijede tu osnovnu ideju.<sup>60</sup>

Preostaje nam da razmotrimo koja je mogla biti intencija prikaza jezgre Buddhina učenja u terminima rane *abhidharme*. Ono što je izvjesno jest očevidno nastojanje *abhidharmika* da prodube i razbistre Buddhinu analitičku metodu (*vibhajja*) raščlanjivanja iskustva na određeni broj elementarnih funkcija ili »događaja« koji u svojoj suodnosnosti predstavljaju totalan opis »iskustvenih mogućnosti« egzistencije u okolnostima nepostojanja njezina ontološkog žarišta (čista svijest, duša, *ātman*). Dok je Buddhino »razbijanje« naivne metafizičke relacije subjekt (pod-met) – objekt (pred-met) u pravcu razumijevanja iskustva (= zbilje) kao specifičnih suodnosnih funkcija (psihofizičke sile<sup>61</sup> koje se postvaruju i razgrađuju prema obrascu prijenosa karmičke energije) koje obrazuju individualni tok iskustva (ne in-dividuum)<sup>62</sup> barem na razini iskaza »zaustavljeno« oblikovanjem primjerenih shematskih »tablica« poput *skandhe, āyatane* ili *dhātu*, tvorci *abhidharme* dodatno su »razgradili« potonje iskaze na još elementarnije događaje iskustva (*dharme*) koje su metodološki predstavili odnosom *citta-cetasika* (ili *caitta* u inačici *sarvāstivāde*), kako smo netom mogli vidjeti. Takav opis iskustva predstavljao je za *abhidharmike* najprimjereniji ili apsolutni jezični iskaz koji posve korespondira samoj stvari iskustva kada se ono rastavi na »sastavne dijelove«. Otuda se u kasnijim raspravama pozicija *abhidharme* tumači kao iskaz ili učenje iz perspektive »najviše stvarnosti« (*paramatthatas, paramārthatas*), tj. stvarnosti kako (uistinu) biva (*yathābhūta*), posve očišćeno od slučajnih, nepreciznih ili dvosmislenih iskaza. Premda je istina da najstariji slojevi *abhidharme* predstavljaju egzegezu Buddhina učenja, kasnija je tradicija *abhidharme* sve više »zaboravljala« svoja tekstualna ishodišta i na određeni način počela se baviti samom sobom, tj. nastojanjem da se dalje usavršava (kako jezično tako i doktrinarno) jednom usvojeni eksplanatorni diskurs. To je posebno vrijedilo za školu *sarvāstivāda*.

Kako bilo, analiza iskustva rane *abhidharme* zaustavila se na određenom broju najelementarnijih njegovih »tipova« putem kojih se ono na iscrpan način može opisati i objasniti, tj. na *dharmama*. Prirodno se postavlja pitanje kakav »ontološki«, ako uopće, status imaju *dharme*? Mogli smo vidjeti da Buddha inzistira da je priroda svakog događaja ili fenomena, pa čak i onog najelementarnijeg, netrajnost, nesupstancijalnost i uvezanost u patnju i da je fenomen samo toliko fenomen što se pojavljuje u okolnostima drugih fenomena. Izvan tih odnosa nemoguće je govoriti o nekom fenomenu po sebi. Zahvaćanje u taj suodnos među fenomenima predstavlja stvarno znanje koje Buddha naziva *pratītya-samutpāda* ili *idaṃpratyayatā* (dosl. »ta-uvjetovanost«). Stoga na pitanje što je *dharma* (ili *dharme*), Buddha je mogao odgovoriti jedino: »tko vidi *dhammu* vidi *paṭicca-samuppādu*; tko vidi *paṭicca-samuppādu* vidi *dhammu*«. Pitanje »što« *dhamme* smisleno je jedino kao pitanje »kako« *dhamme* i takvu fenomenološku »poziciju« čini se prihvaća ili, bolje kazano, nasljeđuje i rana *abhidharma*.

Otuda je razumljivo da rani tekstovi *abhidharme* »definiiraju« *dharme* na krajnje opisan, upravo fenomenološki način i da je stoga tu posve odsutan logički tip definicije prema načelu višeg rodnog pojma (kojega kod tako fenomenološki shvaćenih *dharmi* ne može ni biti) i specifične razlike. »Definicije« *dharmi* redovito se pojavljuju uz prethodna pitanja koja započinju s »kako«, »na koji način«, »koliko«, »koji« itd., i »odredbe« koje slijede krajnje su deskriptivne, pri čemu se ni u kojem slučaju ne produbljuje (ontološko) značenje *dharmi*, nego ih se promatra u kontekstu njihova su-pojavljivanja s drugim

*dharmama*, tj. očito prema obrascu *pratītya-samutpāde*: »po uvjetu A, B (C, D, ...)« ili gdje A, tu B (C, D, ...). Evo primjera:

»Koja (od *dharmi*) je u tom trenutku<sup>63</sup> osjećaj? Ona koja je u tom trenutku mentalni čimbenik radost i mentalni čimbenik uгода/sreća nastala iz su-dodira s elementom razumske svijesti koji je pripadan tom (osjećaju), osjetna radost i uгода/sreća nastala iz su-dodira s mišlju, osjećaj radosti i ugrade/sreće nastao iz su-dodira s mišlju – to je u tom trenutku osjećaj.«<sup>64</sup>

koji se više ne vraća («*anāgāmīmaggacittam*, tj. onoga koji živi posljednje rođenje) i »svijest puta arahatstva« (*arahattamaggacitta*, tj. onoga koji neposredno dokončava sve preostale i svevrstne zaprjčke oslobođenju). Sveukupno, četiri tipa svijesti. »Ulaženje u tok« označuje nepovratni ulaz na put oslobođenja, tj. na »plemeniti osmerostruki put«. Ti se tipovi svijesti razvijaju i postižu metodom razvijanja ili kultiviranja uvida (*vipassanābhāvanā*) kojom se osnažuje sposobnost »mudrosti« (*paññā*). Tek ovi tipovi svijesti jasno razabiru istinsko značenje i smisao osnovnog Buddhina učenja o tri karakteristike svake egzistencije (*tilakkhaṇa*), netrajnost (*anicca*), nesupstancijalnost (*anattā*) i uvezanost u patnju (*dukkha*).

46

Četiri odgovarajuće rezultirajuće odnosno »dozrijevujuće« (*phala*) svijesti u istom »kognitivnom« nizu. Dakle, sveukupno osam tipova svijesti nadsvjetovnog područja.

47

Osim svijesti (*citta*) i mentalnih fenomena (*cetasika*) u tu najvišu (odnosno najelementarniju) kategoriju stvarnosti *abhidhamme* pripadaju i tvarni aspekt iskustva (*rūpa*) i *nibbāna*. Usp. B. Bodhi, *Abhidhammattha sangaha*, I. 2.: *tattha vutt'ābhidhammatthā catudhā paramatthato cittaṃ cetasikaṃ rūpaṃ nibbānaṃ iti sabbathā* (»stvari abhidhamme o kojima se govori u njoj sveukupno je četiri sa stajališta krajnje stvarnosti: svijest, mentalni fenomeni, tvarni aspekt iskustva i *nibbāna*«).

48

Usp. *Aṭṭhasālinī*, Edward Müller (ur.), Pāli Text Society, London 1897., str. 67.

49

*Abhidhammattha sangaha*, II. 1. *ekuppādani-rodhā ca ekālabanavattukā cetoyuttā dvi-paññāsa dhammā cetasikā matā* (»pedeset i dvije dhamme združene sa sviješću koje nastaju i nestaju zajedno /sa sviješću/ i koje imaju istu podršku i osnovu /kao i svijest/ znane su kao *cetasike*«). »Podrška« (*ālabana*) i »osnova« (*vatthuka*) u ovome kontekstu označuju istu kognitivnu »situaciju« u kojoj participiraju odgovarajući tip *citte* i odgovarajuće *cetasike*, tj. isti kognitivni niz (*khaṇa*, »trenutak«) i isto područje (*avacara*, *bhūmi*) njihova očitovanja. Na osjetilnom (*kāma*) i oblikovnom (*rūpa*) području *citta* i *cetasika* imaju istu fizičku osnovu (odgovarajući osjetilni organ odnosno »srce-osnova«).

50

Dodir (*phassa*), osjećaj (*vedanā*), zamjedba (*saññā*), voljni element (*cetanā*), jednosmjernost/usredotočenost (*ekaggatā*), sposobnost (mentalnog) života (*jīvitindriya*) i pažnja (*manasikāra*). Sveukupno, sedam *cetasika*. Sposobnost (mentalnog) življenja (*jīvitindriya*) jest *cetasika* koja vrši funkciju združivanja i održavanja svih mentalnih faktora koji obrazuju odgovarajući kognitivni trenutak. Tih sedam »općih« *cetasika* vrši najelementarnije kognitivne funkcije i stoga se pojavljuju u svakom tipu svijesti. Bez njih svijest uopće ne bi mogla zahvatiti svoj predmet.

51

Misaono zahvaćanje (*vitakka*), misaono održavanje (*vicāra*), odluka/odlučnost (*adhi-mokkha*), bodrost/»energija« (*virīya*), radost (*pīti*) i riješenost/voljnost (npr. za djelovanje) (*chanda*). Sveukupno, šest *cetasika*. One se javljaju samo uz neke tipove svijesti (pretežito iz područja oblikovnog zadubljenja, *rūpajhāna*).

52

Obmana (*moha*), besramnost (*ahirika*), nepromišljenost (*anottappa*), uznemirenost (*ud-dhacca*), pohlepa (*lobha*), (pogrešno) gledište (*diṭṭhi*), samoljublje (*māna*), mržnja (*dosa*), zavist (*issā*), škrtost (*macchariya*), briga (*kukkucca*), lijenost (*thīna*), tupost (*middha*) i sumnja (*vicikicchā*). Sveukupno, četrnaest *cetasika*.

53

Vjera (*saddhā*), usredotočenost/pažnja (*sati*), sramnost (*hiri*), ustezanje od lošeg činjenja (*ottappa*), ne-pohlepa (*alobha*), ne-mržnja (*adosa*), cjelovito održavanje ravnoteže (uma) (*tatramajjhataṭṭā*), rashlađenje/umirenje (mentalnog) tijela (*kāyapassaddhi*), rashlađenje/umirenje svijesti (*cittapassaddhi*), lakoća/»prozračnost« (mentalnog) tijela (*kāyalahutā*), lakoća/»prozračnost« svijesti (*cittalahutā*), prilagodljivost/»fleksibilnost« (mentalnog) tijela (*kāyamudutā*), prilagodljivost/»fleksibilnost« svijesti (*cittamudutā*), okretnost/»radišnost« (mentalnog) tijela (*kāyakammaññatā*), okretnost/»radišnost« svijesti (*cittakammaññatā*), umješnost (mentalnog) tijela (*kāyapāguññatā*), umješnost svijesti (*cittapāguññatā*), čestitost (mentalnog) tijela (*kāyujjukatā*) i čestitost svijesti (*cittujjukatā*). Sveukupno devetnaest *cetasika* koje se nazivaju »općim blistavim« (*sobhanasādhāraṇa*) *cetasikama*. Pod (mentalnim) tijelom (*kāya*) shvaćaju se osjetil-

Osnovnu intenciju rane (kanonske) *abhidharme* mogli bismo stoga raščlaniti u nekoliko točaka:

- 1.) Polazeći od činjenice da je Buddha svoje učenje izložio u dva osnovna diskursa, posredan (kada upreže metafore, poredbe, aluzije, i druge »neprecizne« strategije poučavanja, imajući u vidu kontekst i mentalna, afektivna i druga svojstva sugovornika) i neposredan, kada učenje razlaže u primjerenim »tehničkim« terminima (*skandha*, *āyatana*, *dhātu*, *pratītya-samutpāda* itd.), *abhidharmike* su preuzele i dalje razradile ovaj drugi tip diskursa nastojeći prezentirati Buddhino učenje u čistim ili pročišćenim kategorijama koje korespondiraju sa samom stvari (iskustva). Ta se »skolastička« intencija mogla korijeniti u gore navedenom Buddhinom razlikovanju između njegovih govora koji imaju neposredno značenje (*nītattha*) i onih koji imaju posredno značenje, tj. čije značenje se tek treba izvesti (*neyyattha*).
- 2.) Buddhin jednaki otklon od naivnog »empirijskog« realizma i metafizičkog mišljenja u pravcu jedne fenomenologije iskustva predstavlja samorazumljivo »doktrinarno« polazište za izgradnju sustava *abhidharme*. Razgradnja relacije subjekt–objekt u svim njezinim (naivno realističkim i metafizičkim) inačicama u ranoj *abhidharmi* rezultirala je prikazom jedne »totalističke« mape mogućeg iskustva analiziranog na najelementarnije fenomenološke »događaje« (*dharma*), gdje se više ne može govoriti o relaciji subjekt–objekt, nego jedino o »unutarnjem«/»mentalnom« (*citta*, *cetasike*) i »vanjskom«/»tvarnom« (*rūpa*) aspektu konstituiranja iskustva, razlika koja je ovdje očito provedena jedino analize radi. Riječima komentatora Buddhaghose: »Postoji put (spoznaja, konstituiranje iskustva), ali na njemu putnika (spoznavatelja, subjekta) nema.«
- 3.) Kako se moglo vidjeti na primjerima »definicije« ili opisa *dharmi*, u ranoj je *abhidharmi* posve odsutna njihova logička definicija koja bi prirodno mogla implicirati njihovo određeno metafizičko ili čak ontološko razumijevanje. Odredba *dharmi* stoga ovdje ne objelodanjuje njihov možebitni egzistencijalni »status«, nego se one promatraju isključivo u kontekstu dane fenomenološke situacije u kojoj s drugim *dharmama* su-učestvuju. Stoga, u ranoj *abhidharmi*, čini se, *dharme* ne korespondiraju ni s čim objektivnim (»po sebi«), što bi impliciralo metafizičku relaciju između fenomena (*dharma*) i njezine »vlastite biti« (*svabhāva*) ili supstancije (*dravya*). Strogo govoreći, analiza iskustva na *dharme* provedena je jedino u svrhu primjerenog (jezičnog) objašnjenja iskustva na tragu Buddhinih uvida, a ne radi pronalaženja njegova konačnog (metafizičkog) uporišta, što bi Buddhino učenje svelo na jedan tip metafizičkog pluralizma ili čak atomizma. Metafizičkom terminologijom moglo bi se možda reći da je »supstancija« *dharme* njezina funkcija ili funkcije koje vrši u iskustvenom toku. Izvan te funkcionalnosti ona ne posjeduje nikakvu zasebnu zbiljnost. Zbilja se ne može svesti ni na kakve konstituense u apsolutnom smislu, pa čak ni kada se ova pokuša raščlaniti na najelementarnije »događaje«. Fenomenološka priroda tih »događaja« jednostavno izmiče bilo kakvom pokušaju formalno logičkog i metafizičkog određenja.
- 4.) Ranu *abhidharmu* stoga možemo okarakterizirati kao jednu analitičku znanost koja istražuje unutarnje mehanizme oblikovanja svjesnih doživljaja (*citta-cetasika*). Ta je znanost posve praktična i introspektivna (kontemplativna), pri čemu istraživanje tih mehanizama ima za cilj ostvariti transformaciju svijesti u skladu s općim idealom buddhističke prakse. Metoda prikazivanja tipova svijesti i njihovih neprestanih transformacija

na raznim fenomenološkim područjima (*avacara*, *bhūmi*) ili »uzdizanje« svijesti iz područja osjetilnosti do »nadsvjetskog« područja reflektira za-  
pravo unutarnju dinamiku buddhističke kontemplacije i njezinih sukce-

ne sposobnosti, zamjedba (*saññā*), osjećaj (*vedanā*) i voljni kompleks (*cetanā*) uzeti zajedno, a gdje kad se ubraja i intencionalnost (*manasikāra*).

54

Ispravan govor (*sammāvācā*), ispravno dje-  
lovanje (*sammākammanta*) i ispravan način  
življenja (*sammājiṃva*). Sveukupno, tri *cetasike*.  
Nazivaju se »cetasike uzdržavanja« zato  
što one odvrću od lošeg ponašanja (u go-  
voru, djelovanju i načinu življenja). Shvaćaju  
se kao podvrsta blistavih *cetasika*.

55

Sućutnost (*karuṇā*) i dobrohotnost (*muditā*).  
Sveukupno, dvije *cetasike*. To su *cetasike*  
upravljene prema svim živim bićima i po-  
tencijalno su neograničene (*appamaññā*) u  
svom dosegu. I one se shvaćaju kao podvrste  
blistavih *cetasika*. U mahāyānskom buddhiz-  
mu *karuṇā* će uz mudrost (*prajñā*) postati  
osnovno »transcendentalno« svojstvo puta  
*bodhisattve*. No već i u theravādskoj *abhidha-*  
*mmi karuṇā* ima svojstvo otklanjanja patnje u  
drugih bića. Usp. B. Bodhi, *Abhidhammattha*  
*sangaha*, str. 90.

56

Sposobnost mudrosti (*paññindriya*), jedna *ce-*  
*tasika*. Sposobnost mudrosti prodire u »stvari  
kako bivaju« (*yathābhūtam*) i isključivo se  
pojavljuje uz tipove svijesti na »nadsvjetskom  
području« (*lokuttarāvacara*). O fenomeno-  
loškoj vrijednosti svih navedenih *cetasika*  
usp. B. Bodhi, *Abhidhammattha sangaha*, str.  
77–90.

57

Usp. analizu *Rūpa kaṇḍe Dhammasaṃgaṇi*,  
gore.

58

*Nibbāni* je u priručniku posvećeno relativno  
kratko razmatranje s obzirom na to da se o  
»njoj« nema što fenomenološki reći, izu-  
zev da predstavlja »odvajanje od žudnje«  
(*tañhāya nikkhantattā nibbānan ti pavucca-*  
*ti*). Formalno, *nibbāna* transcendirira prirodnu  
svijest odnosno tipove svijesti iz prvih triju  
područja (*kāma*, *rūpa* i *arūpa*) i pojavljuje  
se kao »predmet« četiriju »putova i plodo-  
va« »nadsvjetskog« (*lokuttara*) područja  
svijesti (*nibbānaṃ pana lokuttarasankhātāṃ*  
*catumaggañāṇena sacchikātabbāṃ magga-*  
*phalāṇaṃ ālambanabhūtaṃ*). Premda je po  
svojoj prirodi (*sabhāvato*) jedna ili jedno-  
struka (*ekavidham*), prema svojim različitim  
»aspektima« (*ākārabhedena*) može se ozna-  
čiti kao praznina (*suññatā*), bez oznake (»atri-  
buta«, *animitta*) i lišena žudnje (*appañihita*).  
U fenomenološkom ambijentu theravādske

*abhidhamme* ta se tri aspekta *nibbāne* moraju  
shvatiti kao oznake neuvezanosti *nibbāne* u  
tri korijenske nepovoljnosti (*akusala hetu*),  
naime pohlepu (*lobha*), mržnju/»averziju«  
(*dosa*) i obmanu (*moha*) koje se u ovoj ili  
onoj mjeri korijene u svakom tipu svijesti izu-  
zev one u *arahata* (probuđenog). Konačno,  
shvaća li theravāda *nibbānu* kao neko »nešto«  
ili pak kao puki učinak sustavno kultiviranog  
»puta pročišćenja« (*visuddhimagga*) skici-  
ranog u osnovnim potezima u *abhidhammi*,  
ostaje ipak nerazjašnjeno i skriveno u »nepre-  
ciznim« pjesničkim formulacijama: »Veliki  
mudraci, oslobođeni od žudnje, kazuju da je  
*nibbāna* mjesto/područje/stanje/oznaka koje  
je besmrtno, beskrajno, neuvjetovano/neslo-  
ženo i nenadmašno« (*padam accutam accan-*  
*tam asaṅkhatam anuttaraṃ nibbānaṃ iti*  
*bhāsanti vānamuttā mahesayo*). Usp. B. Bod-  
hi, *Abhidhammattha sangaha*, VI. 30–32.

59

Jedna *citta* (u osamdeset devet osnovnih »ti-  
pova«), pedeset dvije *cetasike*, dvadeset osam  
*rūpa* i »jedna« *nibbāna*.

60

Usp. A. K. Warder, *Indian Buddhism*, str.  
213–215; E. Frauwallner, *Studies in Abhid-*  
*harma literature and the origins of Buddhist*  
*philosophical systems*, str. 14–20.

61

Zanimljivo je da se u zreloom razdoblju škole  
sarvāstivāda *cetasike* odnosno *caitte* shvaćaju  
kao »podvrste« *saṃskāra* koje Ščerbatski sa-  
svim primjereno prevodi kao »sile« (*forces*).  
Usp. Fjodor Ščerbatski, *Ranobuddhistička*  
*dharma*, preveo Goran Kardaš, Demetra, Za-  
greb 2005., str. 26ff.

62

Rane buddhističke škole silno su se trudile  
kako racionalno usuglasiti s jedne strane čin-  
jenicu da ne postoji nositelj individualnog  
iskustva (dakle, u strogom smislu ne postoji  
individua, osoba) i s druge, očevidnu činjeni-  
cu da »moj« tok bivanja ne preteže u »tvoj«,  
pa otuda proizlazi da ipak postoji neki *princi-*  
*pium individuationis*. Buddha je takve i slič-  
ne metafizičke »dvojbe« redovito pripisivao  
sklonosti dogmatskoga (*diṭṭhi*) uma da zbilju  
promatra u kategorijama »ili jest ili nije«  
kojoj je suprotstavljao »put iz središta« (= *pra-*  
*ṭītya-samutpāda*). Ne ulazeći ovdje u eks-  
plikaciju racionalnog rješenja toga problema  
koje su ponudile pojedine ranobuddhističke  
škole, možemo samo navesti da je theravāda  
u tu svrhu oblikovala koncepciju *bhavaṅge*  
(»životni kontinuum« koji održava sve proce-  
se iskustva na okupu), sarvāstivāda je ponudi-  
la silno zamršenu koncepciju *prāpti* (»posje-

sivnih postignuća (*phala*) koji idealno vode *nirvāṇi*. Stoga možemo zaključiti da je intencija rane *abhidharme* racionalno i sustavno prikazati osnovna događanja i postignuća na *ključnim* postajama te prakse, a ne prikaz svakog mogućeg iskustva, tj. iskustva koje nije povezano s tom praksom, premda se još prema Buddhinom uvidu poznavanjem obrazaca koji grade iskustvo (= *pratītya-samutpāda*) može objasniti i rastumačiti svaki tip iskustva i svaka pojava općenito.

**Goran Kardaš**

**Content, Methodology and Intention of Presentation  
of the Buddha's Teaching in Terms of Canonical Abhidharma**

**Abstract**

*The paper explores the type of discourse of the so-called canonical Abhidharma as the earliest systematic presentation of Buddha's teaching. Certain located canonical sūtras (Buddha's discourses) might served as a doctrinal starting point for constructing the system of Abhidharma as well as its methodology of presentation that could be rooted in Buddha's differentiation between direct (nītattha) and indirect (neyyattha) types of discourse. In continuation of the article, we proceed to analyze content and method of presentation of the canonical Abhidharma within the Theravāda Buddhist school as it was carried out in two of their classical works: Dhammasaṅgani and Abhidhammatthasangaha. In these works, an analysis of reality as primary psycho-physical data (dhammas) is carried out consistently. It is furthermore shown that such an analysis of reality avoids an ontological question about the existential status of dhammas that, on the contrary, should be understood as the phenomenological description of elementary psycho-physical functions that shape experience or 'types' of consciousness (citta). The article concludes with the elaboration of possible reasons (intentions) for constructing the system of canonical Abhidharma.*

**Key words**

abhidharma, Buddha, dharma, phenomenology of experience, theravāda, types of consciousness

dovanje»), dok je škola sautrāntika činjenicu kontinuuma iskustva tumačila koncepcijom »sjemena« (*bīja*), svojevrsnih »paketića« karmičke energije koji se prenose i ostvaruju na istom području ili dimenziji iskustva, a koja se (konvencionalno) imenuje »individuum« (*puḍgala*).

63

U ovom se kontekstu »u tom trenutku« (*tasmiṃ samaye*) odnosi na osjetilno područje svijesti (*kāmāvacaracitta*).

64

*Katamā tasmim samaye vedanā hoti? Yaṃ tasmim samaye tajjāmanoviññādhātusamphassajaṃ cetasikaṃ sātāṃ cetasikaṃ sukhaṃ cetosamphassajaṃ sātāṃ sukhaṃ vedayitaṃ cetosamphassajā sātā sukhā vedanā-ayaṃ tasmim samaye vedanā hoti. Vidi: Dhammasaṅgani, Edward Müller (ur.), Pali Text Society, London 1885., I, 2.*