

Goran KardašSveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb
gkardas@ffzg.unizg.hr**Sautrāntika vs. sarvāstivāda-vaibhāṣika –
rani buddhistički prijepori o prirodi stvarnosti****Sažetak**

U članku se analizira i interpretira kritika specijalne dharmičke teorije ranobuddhističke škole sarvāstivāda-vaibhāṣika koju je poduzela škola sautrāntika. Posebna je pozornost posvećena kritici teorije o postojanju dharmi, elementarnih psiho-fizičkih data, u sva tri vremenska razdoblja. Na početku se prezentira opća buddhistička teorija o dvije istine koja pokušava legitimizirati tzv. filozofiju abhidharme kao »višeg učenja« u pogledu stvarnosti (teorija o dharmama) koja je tek rudimentarno prisutna u Buddhinim govorima. Potom se prelazi na sažeti prikaz ključnih ontoloških postavki sarvāstivāda-vaibhāṣike i na kritiku istih koju je poduzela škola sautrāntika. Zaključuje se da je sautrāntika svojom kritikom »vratila« buddhističku filozofiju na kolosijek čiste fenomenologije nakon pokušaja sarvāstivāda-vaibhāṣike da Buddhino učenje interpretira u horizontu jedne realističke reduktivne ontologije.

Ključne riječi

abhidharma, dharna, dvije istine, kāritra, sarvāstivāda-vaibhāṣika, sautrāntika

1. Uvod¹

Rani razvoj buddhističke filozofije, a posebno onoga što bismo mogli nazvati ranobuddhističkom ontologijom, možemo podijeliti u tri etape: (1.) izvorni Buddhin antisupstancijalizam. Svi se fenomeni konstituiraju »u ovisnosti o« (*praṭītya*) drugim fenomenima, iz čega Buddha izvlači zaključak kako su svi fenomeni, ontološki gledano, lišeni sebstva, odnosno vlastitosti (*anātman*), tj. da su »prazni« (*sūnya*) i netrajni (*anitya*). Ono što nazivamo »čovjekom«, »bićem«, općenito nekom »stvari« nije ništa drugo nego jedna uređena mreža uvjeta i uzroka koji u svojoj okupljenosti i uzajamnosti neprestano formiraju (i rasformiraju) prividno stabilne fenomene. Tako je npr. »čovjek« puka

1

Kratice: A = *Āṅguttara-nikāya*, sv. 5, Richard Morris, Edmund Hardy (ur.), Pāli Text Society, London 1885. – 1900., pretisak 1961.; M = *Majjhima-nikāya*, sv. 3, Vilhelm Trenckner, Robert Chalmers (ur.), Pāli Text Society, London 1888. – 1899., pretisak 1948. – 1951.; AA = *Āṅguttaranikāya-aṭṭhakathā*, sv. 5, Max Walleser, Hermann Kopp (ur.), Pāli Text Society, London 1924. – 1956.; KvuA = *Kathāvathupparakana-atthakathā: included in Pañcappakarana-atthakathā Named Paramatthadīpanī*, N. A. Jayawickrama (ur.), Pāli Text Society, London 1979.; S = *Samyutta-nikāya*, sv. 5, M. Léon Feer (ur.), Pāli Text Society, London 1884. – 1898., pretisak 1960.;

AK = Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, vidi: AKB; AKB = »Abhidharmakośabhāṣya«, u: S. D. Shastri (ur.), *Abhidharmakośa (& Bhāṣya) of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*, *Bauddha Bharati Series*, Bauddha Bharati, Varanasi 1970.; AD = *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, Padmanabh S. Jaini (ur.), Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna 1977.; TS = Śāntarakṣita »Tattvasaṅgraha«, u: Embar Krishnamacharya (ur.), *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita With the Commentary of Kamalaśīla*, Oriental Institute, Baroda 1926.

konvencionalna oznaka za uređeni (i kauzalni) tok psiho-fizičkih »nakupina« (*skandha*) kao što su svijest, zamjedba, osjetnost itd. U konačnoj analizi ne postoji posjednik toka bivanja (npr. sebstvo, jastvo, »subjekt«), nego jedino tok sâm. Međutim, Buddha nije dalje tematizirao prirodu samih »nakupina« na koje se može razložiti stvarnost,² odnosno svjesno biće, povrh činjenice da uvjetovano nastaju i da su otuda prazni (lišeni sebstva) i netrajni. (2.) tzv. kanonska *abhidharma* (u tekstualnom smislu, posljednji dio ranobuddhističkog kanona, *Abhidharma piṭaka*). Ovo razdoblje buddhističke filozofije predstavlja najraniji pokušaj sistematizacije Buddhina učenja koji karakterizira daljnje analitičko nastojanje za »cijepanjem« stvarnosti »na sastavne dijelove« i razradom specifičnih uvjeta koji vladaju među njima. Ti se, dalje nesvodivi, »dijelovi« stvarnosti (= iskustva) ovdje nazivaju *dharmama* u smislu elementarnih »datosti«. Međutim, ovdje i dalje ne zatičemo rasprave o prirodi tih datosti, nego jedino o njihovim uzajamnim odnosima pri oblikovanju različitih tipova svijesti i iskustva. (3.) tzv. postkanonska filozofija *abhidharme*. U ovom razdoblju, koje koincidira s formiranjem prvih (rano)buddhističkih škola, konačno se oblikuju različite inačice »dharmičke ontologije« sa središnjim pitanjem: što te elementarne datosti (*dharme*), kamen temeljac (rane) buddhističke slike stvarnosti, jesu »po sebi« i jesu li uopće?

Najraniji sistematski odgovor na to pitanje ponudila je škola sarvāstivāda, posebno jedan njezin »odvjetak« ili grana koja se naziva vaibhāṣika (tzv. kašmirska sarvāstivāda). Tijek i rezultati njezine analize očituju izraziti (semantički, epistemološki i ontološki) realizam ove škole, pa je iz toga razloga bila predmetom oštih kritika iz drugih buddhističkih tabora, posebno škole sautrāntika.

Ovaj članak predstavlja završetak svojevrzne trilogije istraživanja ranobuddhističke filozofije (posebice ontologije) objavljenih u *Filozofskim istraživanjima*. U članku »Sadržaj, metoda i intencija prikaza Buddhina učenja u terminima kanonske abhidharme«³ predstavljen je i analiziran sadržaj kanonske *abhidharme*. U članku »Vasubandhu o dharmičkoj ontologiji buddhističke škole sarvāstivāda-vaibhāṣika (*Abhidharmakośa* 5. 25–26 i *Bhāṣya*)«⁴ analizirana je dharmička ontologija škole sarvāstivāda-vaibhāṣika, uglavnom prema Vasubandhuovoj recepciji i analizi njihovoga nauka. Glavni je predmet ovoga članka analiza nekih ključnih kritičkih opaski škole sautrāntika na dharmičku ontologiju sarvāstivāda-vaibhāṣike, koju je Vasubandhu (5. stoljeće) također iznio u svome velebnome djelu (*Abhidharmakośa* i u autokomentararu *Bhāṣya*), a koju su kasniji buddhistički filozofi preuzeli i dalje evaluirali. Ta je kritika imala izuzetnu važnost za daljnji razvoj dobrog dijela buddhističke filozofije u Indiji, promijenivši njezin rani realistički smjer u pravcu jednog kritičkog realizma (što je izgleda bila pozicija sautrāntike, kao i buddhističkih »logičara«, Dignāge, Dharmakīrtija i drugih), pa čak i idealizma (škola yogācāra) kao temeljne filozofske pozicije.

Članak započinje analizom tzv. »dviju istina«, teorijom koja je razvijena u postkanonskom razdoblju, a koja zapravo predstavlja jedan hermeneutički i *post festum* pokušaj legitimacije »preciznije« filozofske metode *abhidharme* naspram konvencionalnijih metoda poučavanja koje su evidentno prisutne u Buddhinim govorima. Potom se prelazi na sažeti prikaz dharmičke ontologije sarvāstivāda-vaibhāṣike te na koncu na obuhvatnu kritiku iste koju je poduzela škola sautrāntika.

2. Dvije vrste diskursa (*kathā*), istine (*satya*) ili zbilje (*sat*)? Samolegitimacija buddhističke filozofije *abhidharme*

Najstarija postkanonska buddhistička filozofija naziva se filozofijom *abhidharme*. Termin »*abhidharma*« buddhistički komentatori tumače dvojako, kao »viša *dharma*« i »u pogledu *dharme*«. ⁵ Također, termin se može odnositi na tekstove koji sačinjavaju posljednji dio buddhističkog kanona (*Abhidharma piṭaka*), ali i na specifičnu (i najstariju) metodu interpretacije Buddhina nauka (*Buddhadharma*). U najkraćim crtama, tu metodu čine

»... pobrojanje, 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* [...]). Tako *Abhidharma* kani okupiti, jezično pročitati i 'mapirati' nesustavna i 'razbacana' Buddhina učenja iz Sūtri i prikazati njihov međuodnos prema različitim metodama klasificiranja oblikujući tako totalitet ili su-stav buddhističke doktrine u terminima lišenim svake subjektivnosti, nejasnoće ili proizvoljnosti.« ⁷

Zanimljivo je da se distinkcija između *nītattha* i *neyyattha* tipa diskursa u Buddhinim govorima pojavljuje samo jedanput:

»Postoje ta dvojica koja pogrešno predstavljaju Tathāgatu (Buddhu). Koja dvojica? Onaj koji predstavlja *sūtru* (neki Buddhin govor) posrednoga značenja kao *sūtru* neposrednog značenja i onaj koji predstavlja *sūtru* neposrednog značenja kao *sūtru* posrednoga značenja.« ⁸

Premda se nigdje u kanonu ne daju primjeri za te dvije vrste *sūtri*, tradicija je *abhidharme nītattha-sūtre* interpretirala kao one koje sadržavaju specifičnu Buddhinu terminologiju koju uglavnom upotrebljava kada je okružen svojim učenicima (npr. *pañcakkhandhaupādāna*, »pet nakupina prijanjanja« – umjesto »čovjek«), dok se *neyyattha* odnosi na sūtričke iskaze koji su lišeni te terminologije i koji su stoga, strogo uzevši, »neprecizni«. ⁹

2

Buddha, kao izrazito »akozmički« mislitelj, analizira jedino onaj vid stvarnosti kojega možemo nazvati stvarnost svjesnoga bića (tj. »čovjeka«). Za njega, stvarnost ili »svijet« (*loka*) jest svijest ili tok bivanja svjesnoga bića, što ni u kojem slučaju ne implicira nekakav idealizam, a još manje poziciju da je svijet predodžba svijesti, premda će se takve tendencije pojaviti u kasnijem buddhizmu. Za Buddhu, svijet »tamo vani« postoji neovisno o svijesti, ali ga zanima samo onaj njegov aspekt koji je neposredno »umrežen« u područje iskustva.

3

Goran Kardaš, »Sadržaj, metoda i intencija prikaza Buddhina učenja u terminima kanonske *abhidharme*«, *Filozofska istraživanja* 38 (2018) 1, br. 149, str. 205–220, doi: <https://doi.org/10.21464/fi38116>.

4

Goran Kardaš, »Vasubandhu o dharmičkoj ontologiji buddhističke škole sarvāstivāda-vaibhāṣika (*Abhidharmakośa* 5. 25–26 i *Bhāṣya*)«, *Filozofska istraživanja* 31 (2011) 3, br. 123, str. 587–603.

5

Usp. Isaline Blew Horner, »Abhidhamma Abhivinaya – in the first two of the Pāli Canon«, *The Indian Historical Quarterly* 17 (1941) 3, str. 291–310.

6

G. Kardaš, »Sadržaj, metoda i intencija prikaza Buddhina učenja u terminima kanonske *abhidharme*«, str. 206.

7

Dve'me tathāgataṃ abhācikkhanti. Katame dve? Yo ca neyyatthaṃ suttantaṃ nītattha suttanta ti dīpeti yo ca nītatthaṃ suttantaṃ neyyattha suttanta ti dīpeti. A. I. 60.

8

Premda ne i »ne-informativni« ili pogrešni. Buddha za sebe kaže kako »ne prekoračuje« konvencionalnu upotrebu jezika (npr. upotreba termina »čovjek«), ali tom upotrebom »nije zaveden«, tj. upotrebljavajući svakodnevne termine, on njima ne pridaje nikakvu ontološku ili zbiljsku vrijednost (realna egzistencija entiteta »čovjek«). Usp. M. I. 500.

Pālijski komentari (škole theravāda) ovako razlažu razliku između ta dva tipa Buddhina diskursa:

»(Buddhin) govor oblika ‘jedna je osoba, prosjaci, dvije su osobe, prosjaci, tri su osobe, prosjaci’ itd., jest govor ‘posrednoga značenja’ (*neyyattha*). Ovdje, premda Probuđeni (Buddha) govori ‘jedna je osoba, prosjaci itd.’, značenje se toga iskaza (tek) treba izvesti budući da ne postoji osoba u *apsolutnom smislu* (*paramatthatas*) [...] (Kada je riječ o govoru) neposrednog značenja (*nītattha*) onda se govori (npr.) ‘ovo je netrajno, lišeno sebstva, bolno’.¹⁰

Još je eksplicitnija AA. I. 94:

»‘Osoba’ se odnosi na konvencionalni govor (*sammutikathā*), ne na apsolutni govor (*paramatthakathā*). Dvostruka je pouka (*desanā*) Blagoslovljenog Buddhe, naime konvencionalna pouka i apsolutna pouka. Konvencionalne pouke su (jezičnog) oblika ‘osoba’, ‘biće’ itd. [...] Apsolutne pouke su (jezičnog) oblika ‘netrajan, ne-sopstven, bolan, sastavnice’.¹¹

Međutim, u nekim drugim pālijskim komentarima, više se ne govori o konvencionalnom (*sammuti*) i apsolutnom (*paramattha*) Buddhinu »govoru« (*kathā*), nego o konvencionalnoj i apsolutnoj »istini« (*sacca*):

»Savršeno Probuđeni (Buddha), najbolji među učiteljima, govorio je o dvije istine (*dve saccāni*), konvencionalnoj i apsolutnoj. Treća se ne zatiče. Konvencionalni iskaz (*vacana*) je istinit zbog svjetovne konvencije (*lokasammutikāraṇa*) dočim je apsolutni iskaz istinit (budući da objelodanjuje) zbiljsku karakteristiku fenomena/stvari (*dhammānaṃ tathalakkhaṇaṃ*).¹²

Drugdje se u pālijskim komentarima ističe da se tim dvama tipovima iskaza Buddha služi ovisno o, očito intelektualnim, »preferencijama« slušatelja:

»Blagoslovljeni poučava konvencionalno učenje onima koji su sposobni slušati to konvencionalno učenje i prodirati u (njegovu) značenje, odbacujući zbuđenost (neznanje) i postižući izvrsnost. A onima koji su sposobni slušati apsolutno učenje i prodirati u (njegovu) značenje, odbacujući zbuđenost (neznanje) i postižući izvrsnost, on poučava apsolutno učenje.¹³

Premda pālijski komentari govore o dvije vrste istine ili pouke (učenja), važno je ovdje istaknuti kako oni ničim ne impliciraju da je apsolutna istina (ili učenje) nadmoćnija konvencionalnoj ili da prva objelodanjuje neko zbiljsko stanje stvari dočim ga druga »prikriiva«. Kroz oba se Buddhina učenja može dospjeti do »izvrsnosti« (*visesa*), tj. znanja. Dapače, »bilo da (Buddhe) upotrebljavaju konvencionalni bilo apsolutni govor, oni govore ono što je istinito, u skladu s prirodom (činjenično) i što nije pogrešno«.¹⁴

No postupno, već i u okviru »konzervativne« theravādske buddhističke škole, konvencionalni i apsolutni govor (ili istina) počinju se shvaćati u smislu dva tipa referencije. Tako npr. termin »čovjek« (*pudgala*) ili »biće« (*sattva*) referira na nešto što u strogom smislu (»objektivno«) ne postoji, što postoji jedino konceptualno ili »mentalno«. Ti i slični termini zapravo su konvencionalni »koncepti« (*paññatti*) stvari i ne referiraju na same stvari u apsolutnom smislu.¹⁵ Premda vrlo rijetko, takva ideja može se naći i u Buddhinim govorima:

»Kao što se (riječ) ‘kola’ konvencionalno upotrebljava (*sammuti*) kada su okupljeni (njevini) dijelovi, jednako tako se (riječ) ‘biće’ (*satta*) konvencionalno upotrebljava kada je (na okupu) tok psiho-fizičkih nakupina (*khandha*).«¹⁶

Tako je ranobuddhistička filozofija (*abhidharma*) prispjela do neke vrste redukcionističke pozicije: ono što je složeno (npr. »biće«) manje je zbiljsko od »dijelova« od kojih je sačinjeno (npr. osjećaji, zamjedbe svjesni procesi, itd.). Međutim, »biće«, nije nikakva »metafizička« složevina, nego konvencionalna oznaka za regulirani tok elementarnih psiho-fizičkih procesa (*dharma*). Problem, dakako, nastaje kada se ta konvencionalna oznaka »reificira«, odnosno kada se »biće« i slični termini počinju pomišljati kao objektivno postojeći,

tj. kada »biće« itd. postaju termini primarne referencije. Vjerojatno najstariji dokument koji svjedoči o toj redukcionističkoj poziciji ranobuddhističke filozofije jest djelo *Milindapañha* (»Pitanja kralja Milinde«) iz drugog stoljeća pr. n. e., u kojem je zabilježen razgovor između buddhističkog redovnika Nāgasene i grčko-baktrijskoga kralja Milinde (tj. Menandra):

»Kralj zatim upita poštovanog Nāgasenu: ‘Kako ste Vi znani i koje je Vaše ime, poštovani? Kao Nāgasena ja sam, Veliki kralju, znan i kao ‘Nāgasena’, Veliki kralju, moji redovnički sudruzi me oslovljavaju. No iako roditelji daju imena poput Nāgasena, Sūrasena, Vīrasena ili Sthasena, svejedno je ta riječ ‘Nāgasena’ tek puki naziv (*sankhā*), oznaka (*samaññā*), koncept (*paññatti*), konvencionalni termin (*vohāra*), puko ime (*nāmamatta*). Nikakva se (stvarna) osoba (*puggala*) ovdje ne može zahvatiti.«¹⁷

Nāgasena potom pokušava objasniti svoju poziciju uzimajući kao primjer (bojna) kola i njegove dijelove:

»Je li koplje bojna kola? – Ne, poštovani gospodine. Jesu li onda osovina bojna kola? – Ne, poštovani gospodine. Jesu li onda kotači ili nosač ili stijeg ili poluga ili uzde ili kandžija bojna kola? – Ne, poštovani gospodine. Je li onda kombinacija (svih tih dijelova uzetih u cjelini) bojna kola? – Ne, poštovani gospodine. Jesu li onda bojna kola nešto drugo (povrh) tih dijelova? – Ne, poštovani gospodine. Stoga, Veliki kralju, upitan, ja ne vidim ovdje nikakva bojna kola. Puki zvuk (ili riječ, *sadda*) su ta ‘bojna kola’, Veliki kralju.«¹⁸

9

Ekapuggalo bhikkhave dve’me bhikkhave puggalā tayo’me bhikkhave puggalā [...] ti evarūpo suttanto neyyattho nāma ettha hi kiñcāpi sammāsambuddhena ekapuggalo bhikkhave ti ādi vuttaṃ paramatthato pana puggalo nāma natthī ti evaṃ assa attho netabbo va hoti [...] nītatthan ti aniccaṃ dukkhaṃ anattā ti evaṃ kathitattam. AA. II. 118.

10

Puggalo ti sammutikathā na paramatthakathā buddhassa hi bhagavato duvidhā desanā sammutidesanā paramatthadesanā ca ti tathā puggalo satto [...] ti evarūpā sammutidesanā aniccaṃ dukkhaṃ anattā khandhā [...] ti evarūpā paramatthadesanā. AA. I. 94.

11

Dve saccāni akkhāsi Sambuddho vadatāṃ varo sammutiṃ paramatthañ ca tatiyaṃ n’ūpalabbhati sanketavacanaṃ saccaṃ lokasammutikāraṇaṃ paramatthavacanaṃ saccaṃ—dhammānaṃ tathalakkhaṇaṃ. KvuA, str. 34.

12

Bhagavā ye sammutivasena desanaṃ sutvā atthaṃ pativijjhivā mohaṃ pahāya visesaṃ adigantaṃ samatthā tesāṃ sammutidesanaṃ deseti. Ye pana paramatthavasena desanaṃ sutvā atthaṃ pativijjhivā mohaṃ pahāya visesaṃ adhigantaṃ samatthā tesāṃ paramatthadesanaṃ deseti. AA. I. 94–95.

13

Te sammutikathaṃ kathentā pi saccaṃ eva sabhavam eva amusā’va kathenti. Paramatthakathaṃ kathentā pi saccaṃ eva sabhavam eva amusā’va kathenti. KvuA, str. 34. *Aṭṭhasālīnī*

(komentar na prvu knjigu pālijske *Abhidhammapiṭake*, *Dhammasaṅgani*, uvod) tvrdi da *abhidharma* »nadmašuje« (*atireka*) učenja iz *sūtri* i utoliko se razlikuje od potonjih, *evaṃ dhammātirekadhammavisesatthena abhidhammoti veditabbo*. Iz konteksta je jasno, međutim, da se to nadmašivanje odnosi isključivo na način obrade i prezentacije učenja.

14

»Koncepti« (*paññatti*) definiraju se kao ono »što preostaje« (*tato avasesā paññatti*) kada se iscrpi analiza stvarnosti kakva jest prema kriterijima »apsolutne istine« (*paramatthasacca*). U kategoriju *paññatti* tako pripadaju npr. termini »zemlja«, »planina«, »kuća«, »osoba«, »smjer«, »vrijeme«, itd. Kaže se da »sve te različite stvari, iako ne postoje u apsolutnom smislu, postaju predmetom svijesti u obliku sjene stvari (kakve uistinu jesu)«. *evaṃ ādippabhedā pana paramatthato avijjamānā pi atthacchāyākārena cittuppādānaṃ ālambanabhūtā*. Usp. Bhikkhu Bodhi, *Abhidhammattha sangaha. A Comprehensive Manual of Abhidhamma. Pāli Text, Translation & Explanatory Guide*, BPS Pariyatti Editions, Kandy 1993., VIII, str. 29–30.

15

yathā pi aṅgasambhārā hoti saddo ratho iti evaṃ khandhesu santesu hoti satto ti sammuti. S. I. 135.

16

Milindapañha, 25 I. 5–13.

17

Ibid., 27 I. 2–14.

Kralj na kraju prihvaća da se »u ovisnosti o« (*paṭicca*) navedenim dijelovima pojavljuje oznaka, koncept itd., »bojna kola«, na što Nāgasena domeće da je isti slučaj s oznakom, konceptom itd. »Nāgasena« koji se pojavljuje »u ovisnosti o« psiho-fizičkim nakupinama (*khandha*).

Filozofski najutjecajnije škole ranoga buddhizma, sarvāstivāda, odnosno jedna njezina grana, vaibhāṣika, napravila je korak dalje. Konvencionalni i apsolutni iskaz (ili istina) zapravo referiraju na dva osnovna tipa egzistencije (*sat*, »ono što jest«) – konvencionalno egzistirajuće (*saṃvṛtisat*) i apsolutno egzistirajuće (*paramārthasat*) stvari. Vasubandhu ovako određuje razliku između ta dva tipa egzistencije:

»Ako svijest (ili 'ideja', *buddhi*) o nekoj (stvari) ne (operira) nakon što je ta (stvar fizički) rastavljena (razbijena) ili je putem mišljenja reducirana (dosl. 'izmještena') na neku drugu (stvar), onda (ta stvar) ima konvencionalnu egzistenciju, poput vrča ili vode. Ostale (stvari) imaju apsolutnu egzistenciju.«¹⁹

Vrč ovdje predstavlja primjer fizički reducirane stvari koja se može razbiti na dijelove, a ovi na još elementarnije dijelove poput atoma. Voda je pak primjer stvari koja se ne može fizički reducirati na elementarnije oblike (barem prema tadašnjem shvaćanju), ali može se mentalno »razgraditi« ili svesti na npr. okus, boju i sl. U oba slučaja, svijest o tim predmetima više ne funkcionira s obzirom na to da su reducirani na jednostavnije egzistente (*sat*). U tom smislu, oni posjeduju konvencionalnu egzistenciju. Te i slične stvari imaju konvencionalna imena (*saṃvṛtisaṃjñā*) koja su dana na temelju konvencionalne upotrebe (*saṃvṛtivaśāt*). Vaibhāṣika, jednako kao i theravāda, smatra da to nisu iluzorna imena dana iluzornim stvarima, sve dok se ima na umu da te stvari ne egzistiraju (i nisu imenovane) u apsolutnom smislu:

»Onaj koji kazuje 'postoji vrč' i 'postoji voda' – govori istinito i ne govori pogrešno; ti (iskazi) su konvencionalno istiniti.«²⁰

S druge strane, ako svijest o nekoj stvari opstaje (*tadbuddhirbhavati*) i nakon što se razbije ili mentalno svede (reducira) na druge stvari, onda ta stvar ima apsolutnu egzistenciju (*paramārthasat*). Na primjer, iako se tvorni oblik (*rūpa*) može rastaviti na atome (*paramāṇu*), a mišljenjem se mogu isključiti njegova svojstva poput okusa i sl., svejedno preostaje ideja (ili svijest) o vlastitoj prirodi tvarnoga oblika (*rūpasya svabhāvabuddhirbhavati*). Isto je i s npr. osjećajem (*vedanā*). Budući da su te stvari apsolutno egzistentne, one su apsolutna »istina« (*etat paramārthena bhāvāt paramārthasatyamiti*).²¹

Abhidharmadīpa, još jedan tekst škole sarvāstivāda-vaibhāṣika, daje nekoliko kriterija za apsolutno egzistirajuće stvari (*paramārthasat*): one epistemološki moraju moći biti zahvaćene u svojoj vlastitoj prirodi (*svabhāvena saṃgrhītaṃ*) i nikada ne mogu izgubiti svoj vlastiti oblik (vlastito »sebstvo«, *na kadācitsvamātmānaṃ jahāti*). Također, te stvari nisu proizvod ljudske (epistemološke i lingvističke) djelatnosti (*apauruṣeya*). Ovo potonje određivanje očito implicira da su stvari svakodnevnog iskustva epistemološko-lingvistički konstrukti, proizvodi ljudske »organizacije iskustva«. Naspram apsolutno egzistirajućih stvari, stvari kao što su vrč, odjeća, šuma ili osoba imaju konvencionalnu egzistenciju (*saṃvṛtisat*) i kao takve su »konceptualno indicirane« (*prajñaptirūpatayā nirdīśyate*), upravo u skladu s konvencionalnom (jezičnom i epistemološkom) upotrebom (*vyavahārārtha*).²²

Samghabhadra (kasno 5. stoljeće) čije se djelo *Nyāyānusāra* smatra završnom riječi ortodoksije škole vaibhāṣika, dodatno je raščlanio konvencionalno egzistirajuće stvari. Najprije »sve što jest« (*sat*) dijeli u dvije kategorije – ono što

postoji supstancijalno (*dravyasat*) i ono što postoji konceptualno (*prajñaptisat*). Te dvije kategorije zbiljskoga odgovaraju supstancijalno (*paramārthasat*) i konvencionalno (*saṃvṛtisat*) egzistirajućim stvarima. Potom kategoriju konceptualno egzistirajućih stvari (*prajñaptisat*) dijeli na one koje se temelje na (ili su u ovisnosti o) supstancijalno egzistirajućim stvarima i na one koje se temelje na nekim drugim konceptualno egzistirajućim stvarima. Međutim, karakteristično je da Saṃghabhadra daje »epistemološki dokaz« za postojeće (*sat*):

»Karakteristika postojećeg (*sallakṣana*) jest da može služiti kao predmet koji proizvodi spoznaju (*buddhi*).«²³

Kada se generira spoznaja u pogledu neke stvari, a da ona pri tome ne ovisi o nekoj drugoj stvari, onda ta stvar postoji supstancijalno (*dravyasat*), kao npr. tvarni oblik ili osjećaj. A kada se generira spoznaja neke stvari koja ovisi o nekoj drugoj stvari, onda ta stvar postoji konceptualno (*prajñaptisat*), kao npr. vrč ili vojska. Vrč bi bio primjer konceptualno egzistirajuće stvari koja se temelji na supstancijalno egzistirajućim stvarima (kolokacija atoma), dočim je vojska primjer konceptualno egzistirajuće stvari koja se temelji na nekoj drugoj konceptualno egzistirajućoj stvari (osobe).²⁴

Dakle, općenito govoreći, filozofija *abhidharme* bavi se istraživanjem (*pravicya*) onog aspekta postojećeg (*sat*) koji posjeduje apsolutnu egzistenciju (*paramārthasat*), koji je stoga lišen bilo kakvih »konceptualnih tvorbi« (*vikalpa*) ili posredovanja svijesti. Potonji aspekti postojećeg egzistiraju jedino »konceptualno« (*prajñaptisat*), odnosno »konvencionalno« (*saṃvṛtisat*), i kao takvi odgovaraju našem svakodnevnom, subjektivnom i inter-subjektivnom iskustvu i razumijevanju zbilje. Ono što egzistira apsolutno, filozofija *abhidharme* naziva *dharma*. U korijenu je riječi ideja o(b)državanja (od glagolskog korijena DHR, »održavati«), pa se termin može prevesti kao »ono što se drži«, što je utemeljeno/čvrsto/stabilno. Međutim, ono što egzistira apsolutno (*dharma*), nije neko monističko jedno, nego je određeni broj elementarnih psiho-fizičkih »stvari« (*vastu*) do kojih se može doprijeti reduktivnom (kontemplativnom) analizom zbilje. Te su »stvari« nužno određene samima sobom, svojom vlastitom ili inherentnom prirodom (*svabhāva*), za razliku od predmeta uobičajene (ne-kontemplativne, ne-analitičke) ili prirodne svijesti koji su uvijek određeni nečim drugim (*parabhāva*), pa koji stoga uvijek posjeduju i »posuđenu« egzistenciju. U konačnici, svi su ti konvencionalni predmeti (naravno, pod uvjetom se ne radi o pukim mentalnim iluzijama po-

18

yatra bhinnena tadbuddhiranyāpohe dhiyā ca tat / ghaṭāmbuvatsaṃvṛtisat paramārthasādanyathā. AK. 6.4.

19

ghaṭaścāmbu cāstīti brūbantaḥ satyamevāhurna mṛṣetyetasamvṛtisatyam. AKB na AK. 6.4. Slično kao što nije pogrešno reći »voda«, premda je »preciznije« reći H₂O. U tom smislu, buddhističko razlikovanje između konvencionalno i apsolutno egzistirajuće stvari odgovara otprilike distinkciji između »naivnog« i »znanstvenog« realizma.

20

Usp. AKB na AK. 6.4.

21

Usp. AD. 263.

22

Usp. Kuala Lumpur Dhammajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma*, Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, Hong Kong 2009., str. 346.

23

Usp. Louis de La Vallée Poussin, »Documents d'Abhidharma«, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 30 (1930) 3, str. 247–298, ovdje str. 278 i dalje.

put »sina neplodne žene«) određeni ili konstituirani posredstvom apsolutno egzistirajućih stvari (*dharmi*).

U nastavku rada adresiramo i analiziramo neke daljnje i ključne aspekte »dharmičke ontologije« razrađene u okviru škole sarvāstivāda-vaibhāṣika, kao i kritiku istih koju je poduzela škola sautrāntika. Ta je polemika odigrala važnu ulogu u formiranju nešto kasnijih buddhističkih »mahāyānskih« filozofskih, prije svega ontoloških, pozicija i može se smatrati jednim od najvažnijih filozofijskih događaja u povijesti indijskoga buddhizma.

3. Ontologija buddhističke škole sarvāstivāda-vaibhāṣika (sažetak)²⁵

Sarvāstivāda-vaibhāṣika, najutjecajnija i filozofski najproduktivnija škola ranoga buddhizma, dobila je ime po svome temeljenom ontološkom učenju da ono što postoji na apsolutan način, tj. *dharme*, postoji (*asti*) u svim (*sarva*) vremenskim razdobljima, odnosno u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti (*sarva-kālāstītā*). Ta fundamentalna i atemporalna ontološka činjenica proizlazi iz odredbe *dharme* kao vlastite/inherentne prirode (*svabhāva*). Naime, ono što je određeno vlastitom prirodom ne može izgubiti to fundamentalno svojstvo usprkos »vremenitim« kauzalnim procesima kojima može biti zahvaćena. Prema Vasubandhuu, sarvāstivāda-vaibhāṣika u prilog svome temeljnom ontološkom učenju, da *dharme* ne postoje samo u sadašnjem nego i u prošlom i budućem vremenu, daje dva argumenta (*yukti*): jedan epistemološki i drugi, argument iz činjenice postojanja učinka:

»(Prošle i buduće *dharme* postoje) zbog stvarnog predmeta (svijesti). Kada postoji predmet (svijesti), nastaje svijest; kada nema (predmeta), ne (nastaje) nikakva (svijest). A kada ne bi bilo ni prošlih ni budućih (*dharmi*), nastala bi svijest koja bi imala nestvarni (predmet) kao svoju (objektivnu) predmetnu podršku. Stoga (kada ne bi postojale prošle i buduće *dharme*), zbog ne-bivanja objektivne predmetne podrške, ne bi bilo ni spoznaje (svijesti) [...] (Argumentaciju u prilog postojanja prošlih i budućih *dharmi* podržava i činjenica postojanja ploda (učinka) prošloga čina, *karmana*): kada ne bi postojale prošle (*dharme*), kako bi u budućnosti nastao učinak čistog (povoljnog) ili nečistog (nepovoljnog) *karmana*? Jer u trenutku (vremenu) nastanka učinka (ploda) ne postoji uzrok dozrijevanja (*karmana*) koji je sadašnji. Stoga moraju postojati prošle i buduće (*dharme*). To je (pozicija) pripadnika vaibhāṣike.«²⁶

Vidimo kako je sarvāstivāda (vaibhāṣika) iz opće buddhističke pretpostavke da je svijest uvijek svijest nečega (*viśaya*) izvela realističko-metafizički zaključak kako predmet svijesti mora u osnovi biti neko »nešto« po sebi (*sadviśaya*) čija se »egzistencija« ne iscrpljuje samim (fenomenološkim) činom pojavljivanja uz određene (tipove) svijesti, nego uvijek postoji (*sat*) – kako u sadašnjosti, tako i u prošlosti i budućnosti, nevezano uz danu fenomenološku situaciju.

No ako su *dharme* fundamentalno egzistentne na jednaki način u sva tri vremenska razdoblja, što ih to čini različitim kada se o njima govori kao o prošlim ili kao o budućim?

Jednu od nekoliko interpretacija ovoga problema ponudio je Vasumitra, jedan od učitelja sarvāstivāde koji je zastupao tezu o »promjeni (razlici) u stanju« (*avasthānyathātva*): *dharma* koja »prolazi« trima vremenskim razdobljima, poprimivši takvo i takvo stanje, postaje različita putem razlike u stanju, a ne putem razlike u supstanciji. Kao npr. kada je brojač (»abakus«) smješten u (stupac) jedinice, pokazuje jedan, kada je smješten u (stupac) desetice, pokazuje deset, a kada je smješten u (stupac) tisućice, pokazuje tisuću.²⁷

Vasubandhu nam u nastavku *Bhāṣye* (AKB) priopćuje da vaibhāṣika prihvatljivom drži jedino Vasumitrinu interpretaciju (»promjena/razlika u stanju«). Promjena/razlika stanja dalje se povezuje s koncepcijom »djelotvornosti« ili »funkcionalnosti« (*kāritra*) *dharmi*. Vremenska pozicija *dharme* neposredni je »učinak« njezine specifične funkcionalnosti.²⁸ Kada *dharma* vrši svoju funkciju, ona je »sadašnja«, kada (još) ne vrši svoju funkciju, ona je »buduća«, a kada je izvršila svoju funkciju i time je funkcija okončana, ona je »prošla«. Ili drugim riječima, uvjetovana *dharma* (*saṃskṛta-dharma*) koja još nije nastala naziva se »budućnost«, ona koja je nastala, a još nije poništena, naziva se »sadašnjost«, a ona koja je poništena naziva se »prošlost«, pri čemu vlastita priroda *dharme* (*svabhāva*) uvijek (atemporalno) jest (*dravya*).²⁹ Prošlost, sadašnjost i budućnost *dharmi* samo su konvencionalni nazivi za različite tipove funkcionalnosti (i nefunkcionalnosti) *dharmi*. To dalje znači da se ne radi o »hodu« *dharmi* kroz tri vremenska razdoblja, nego se, naprotiv, razlika u vremenskim stadijima temelji isključivo na djelotvornosti (funkcionalnosti) *dharmi*. *Dharma* tako uvijek jest (*svabhāva*, *dravya*), ali uvijek u različitim »stanjima« (*avasthā*, *bhāva*).

Prema vaibhāṣiki, interpretacija koja se pripisuje Vasumitri jedina je koja ne narušava koncepciju vremenitosti *dharme* štiteći istovremenu atemporalnost njezine »vlastite prirode« (*svabhāva*) ili »supstancije« (*dravya*). *Dharma* jednostavno mijenja »poziciju« (usp. primjer »abakusa«, gore), a ona to čini zbog svoje »djelatnosti« ili »funkcionalnosti« (*kāritra*), pa »promjena vremenskih razdoblja« i nije ništa drugo nego izraz te djelatnosti: vrijeme jest sama (ne)funkcionalnost (*kāritra*) *dharmi*.³⁰

Funkcionalnost, odnosno djelotvornost (*kāritra*) *dharmi* iscrpljuje se u dharmičkoj domeni vremena koju konstituira jedan »trenutak« (*kṣaṇa*). Prema sarvāstivādi (vaibhāṣiki) »trenutak« (*kṣaṇa*) jest »najmanji« interval vremena koji je potreban da *dharma* izvrši svoju funkciju. Elementarna funkcija *dharme* može se »rastaviti« na četiri »opće karakteristike« (*sāmānyalakṣaṇa*) svega uvjetovanog (*saṃskṛta*) – rođenje (*jāti*), trajanje (*sthiti*), opadanje (*jarā*) i poništenje (*anityatā*),³¹ koji u cjelini iscrpljuju jedan »trenutak« (= elemen-

24

Za detaljniju analizu, usp. G. Kardaš, »Vasubandhu o dharmičkoj ontologiji buddhističke škole sarvāstivāda-vaibhāṣika (*Abhidharma-kośa* 5. 25–26 i *Bhāṣya*)«.

25

sadviṣayāt sati viṣaye vijñānam pravartate nāsati yadi cāitānāgatam na syād asadālabanam vijñānam syāt tato vijñānam eva na syād ālambanābhavāt [...] phalāt yadi cāitānam na syāt śubhāśubhasya karmaṇaḥ phalam āyatyām katham syāt na hi phalotpatti kāle vartamāno vipākahetur asīti tasmād asty evāitānāgatam iti vaibhāṣikāḥ. AKB na AK. 5. 25b.

26

Avasthānyathiko bhadata-vasumitraḥ sa kilāha: dharmo 'dhasu pravartamāno 'vasthām avasthām prāpyānyo 'nyo nirdiśyate avasthāntarato na dravyāntarataḥ yathāikā vartikā ekānke nikṣiptā ekam ity ucyate śatānke śataḥ sahasrānke sahasram iti. Ibid.

27

Adhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ. AK. 5. 26d.

28

Ibid.

29

Usp. također Bart Desein, »The Existence of Factors in the Three Time Periods. Sarvāstivāda and Madhyamaka Buddhist Interpretations of Difference in Mode, Difference in Characteristic Marks, Difference in State, and Mutual Difference«, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 60 (2007) 3, str. 331–350, ovdje str. 333, doi: <https://doi.org/10.1556/orient.60.2007.3.5>.

30

Te četiri opće karakteristike očito imaju podrijetlo u općoj Buddhinoj karakterizaciji svega uvjetovanog kao netrajnog, lišenog sebstva (supstancije) itd. Kada i kako je ta opća karakterizacija egzistencije uvedena u dharmičku domenu i tako postala vremenskim



tarnu funkciju) *dharme*. Taj je trenutak toliko infinitezimalan da gotovo i nije zamisliv.³²

Osnovna jedinica djelotvornosti ili funkcionalnosti (*kāritra*) *dharme* jest tako istovremeno jedan njezin »trenutak« (*kṣaṇa*) koji je potreban da izvrši svoju funkciju (nastajanje, trajanje, opadanje i poništenje). Funkcija *dharme* dalje se objašnjava u terminima kauzalnih procesa. To da *dharma* vrši svoju trenutnu funkciju rezultat je »okupljenosti« odgovarajućih uzroka (*hetu*) i uvjeta (*pratyaya*) koji nisu ništa drugo nego odgovarajuće *dharme* u različitim kauzalnim »pozicijama«. ³³ Teorija kauzaliteta sarvāstivāda-vaibhāṣike razlikuje dvije vrste kauzalne djelatnosti: »zahvaćanje« (*pratigrahaṇa*) učinka i »davanje« (*dāna*) učinka.³⁴ U prvom slučaju uzrok uspostavlja vezu s kasnijim učinkom, a u drugom slučaju on dovodi do (konkretnog) učinka. Kada je uzrok prisutan on »projicira« svoj učinak,³⁵ a kada taj učinak nastane (»u sadašnjosti«), kaže se da je uzrok »dao« svoj učinak. To dalje znači da se djelatnost uzroka ne odvija samo u sadašnjosti, nego i u prošlosti i u budućnosti. Tako je prema sarvāstivādi (trenutačna) djelotvornost *dharmi* moguća jedino ako su kauzalni procesi djelatni u sva tri vremenska razdoblja.³⁶ Pri tome, dakako, valja imati na umu da dharmički kauzalni procesi, prema školi sarvāstivāda-vaibhāṣika ne dotiču *dharme* u njihovoj atemporalnoj egzistenciji (*dravya*, *svabhāva*), nego u njihovom vremenskom očitovanju kao objašnjenje njihove trenutačne (*kṣaṇika*) »djelatvornosti« (*kāritra*). *Kāritra* kazuje da je *dharma* »plodonosna«, a uzroci i uvjeti objašnjavaju kako je *dharma* plodonosna u konkretnoj dharmičkoj situaciji. Djelatvornost je tako opće (»vremenito«) obilježje *dharmi* koje se realno (u dharmičkoj domeni iskustva) ostvaruje kroz sinkronijsko-dijakronijsku mrežu uzroka (*hetu*), uvjeta (*pratyaya*) i odgovarajućih učinaka (*phala*).

Međutim, za sarvāstivāda-vaibhāṣiku vlastita priroda (*svabhāva*) *dharme* nije isto što i njezina kauzalna funkcionalnost (*kāritra*), nego je oznaka njezine individualne atemporalnosti (*sat*, *dravya*); ona je »samooznačena« (*sva-lakṣaṇa*).³⁷ Kao *svabhāva dharma* uvijek postoji (*sarvam asti*) bez obzira vrši li (u sadašnjem trenutku) ili ne vrši (u nekom prošlom i budućem trenutku) svoju kauzalnu funkciju (*kāritra*). Tako se sarvāstivāda suočila s problemom dualizma u prirodi *dharme*: s jedne strane *dharma* u »idealnom«, atemporalnom »primarnom egzistencijalnom statusu«³⁸ (*svabhāva*, *dravya*) i s druge, *dharma* kao temporalna funkcija (*kāritra*) koja se očituje u prisutnosti odgovarajućih uzroka i uvjeta. Kako sarvāstivāda-vaibhāṣika, kao uostalom i sve ostale škole buddhističke filozofije, odbacuju (metafizičku) relaciju inherencije (*samavāya*) između supstancije i atributa (i kretanja), odnos između *svabhāve* i *kāritre* ne može se tumačiti na taj način. Kako onda ono što uvijek i samo po sebi jest uopće može proizvesti promjenu? Kako atemporalno može postati temporalno, posebno u kontekstu nepostojanja prvoga uzroka? Kako je uopće moguć prijelaz iz »vlastite prirode« u kauzalnu djelotvornost? Končno, kako je uopće moguć prijelaz s ontologije *dharme* na fenomenologiju dharmičkog iskustva? To su neka od ključnih kritičkih pitanja koja je postavila škola sautrāntika kojoj se sada posvećujemo.

4. Sautrāntika: zasebna škola ili grana sarvāstivāde?

Problem nastanka i razvoja sautrāntike (»oni koji slijede sūtre«) jedna je od nerazjašnjenih tema iz povijesti indijskoga buddhizma. Različiti izvori k tomu spominju i nekoliko »alternativnih« imena koja su mogla označavati

istu školu u njezinim različitim razdobljima razvoja, ali i ponešto različite »struje mišljenja« unutar istoga misaonog trenda. Tako se spominju dārṣṭāntika (»oni koji rabe metodu primjera«), saṃkrāntika (»oni koji zastupaju učenje o prijenosu / pet *skandhi* iz jednog života u drugi«) i mūlasarvāstivāda (»korijenska sarvāstivāda«).

Istraživači koji su se pozabavili tim problemom slažu se u jednom – sautrāntika je povijesno i doktrinarno nerazdvojivo povezana sa sarvāstivādom i predstavlja njezin kritički »odvjetak«. ³⁹ U djelu *Samayabhedoparacanapacakra*⁴⁰

ekvivalentom elementarne funkcije *dharme* nije poznato. U tradiciji *abhidharme*, barem kada je riječ o sačuvanim tekstovima, teorija trenutčnosti uzima se kao samorazumljiva (ontološka) činjenica.

31

Samyuktābhidharmahṛdayaśāstra, jedan od najvažnijih tekstova tzv. gandharsko-baktrijske sarvāstivāde, ističe da Buddha nikada nije izgovorio riječ »trenutak« (*kṣaṇa*) jer nitko ne bi mogao shvatiti o kakvom je infinitezimalno kratkom trenutku riječ. Usp. Charles Willemsen, Bart Dessein, Collett Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, Brill, Leiden – New York 1998., str. 24.

32

Sarvāstivāda je oblikovala teoriju o šest uzroka (*hetu*) i četiri uvjeta (*pratyaya*) pomoću kojih se na specifične načine su-oblikuju (dharmički) fenomeni. Šest uzroka su: svršni ili opći uzrok (*kāraṇa-hetu*), su-postojeći ili istovremeni uzrok (*sahabhū-hetu*), združeni uzrok (*samprayukta-hetu*), istorodni ili »homogeni« uzrok (*sabhāga-hetu*), sve-prožimljući uzrok (*sarvatraga-hetu*) i učinak ili retribucijski uzrok (*vipāka-hetu*). Četiri uvjeta su: uzrok-uvjet (*hetu-pratyaya*), neposredno-prethodeći uvjet (*samanantara-pratyaya*), predmet-uvjet (*ālambana-pratyaya*) i čeon i ili prevladavajući uvjet (*adhipati-pratyaya*). Navedeni tipovi uzroka i uvjeta zaokružuju sinkronijsko-dijakronijsku mrežu osnovnih tipova kauzalnih odnosa koji se očituju među dharmičkim (uvjetovanim) fenomenima. O načinu funkcioniranja tih uzroka i uvjeta, usp. AK. 2.49–54. i 2.61–62. (i komentar, *Bhāṣya*).

33

Kiṃ kārītram? Phaladānapratigrahaṇam, AKB na AK. 5. 26.

34

Ibid. To je moguće zato što su uzrok i učinak u relaciji »istorodnosti« (*sabhāga*).

35

Takva je ideja kauzaliteta očito bila motivirana soteriološkom potrebom sigurnosti i izvjesnosti opće buddhističke prakse samokultiviranja, kako je razvidno već iz posljednjeg argumenta za egzistenciju *dharmi* u sva

tri vremenska razdoblja (činjenica nastajanja ploda iz »prošlog« *karma*). Kauzalni procesi koji upravljaju dinamikom bivanja (oblikovanja iskustva) moraju biti uvijek egzistentni kako bi se sa sigurnošću doveli do odgovarajućih (i stoga predvidljivih) učinaka; usp. *Mahāvibhāṣā*: »... mora se prihvatiti da stvar postoji kao uvjetovana nakon što je nastala [...]. Inače se aktivnost [*kārita*] ne može objasniti.« – Usp. Shohei Ichimura *et al.*, »Mahāvibhāṣā«, u: Karl H. Potter *et al.* (ur.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, sv. VII, Motilal Banarsidass, Delhi 1996., str. 511–568, ovdje str. 537–538.

36

Vasubandhu u AKB na AK. 6. 14. kaže da su *svabhāva* i *svalakṣaṇa* jedno te isto i njima se očito iskazuje navlastitost svake pojedine *dharme* u razlici spram »opće oznake« (*sāmānyalakṣaṇa*) koja je ista kod svih uvjetovanih *dharmi*, kao npr. netrajnost; *svabhāva evaiṣāṃ svalakṣaṇam sāmānyalakṣaṇam tu anityatā saṃskṛtānām*. Yaśomitra u komentaru (*Sphuṭārtha*) na AKB na AK. 6. 14. i 5. 27. objašnjava da je *svabhāva* ono po čemu se *dharme* međusobno razlikuju ističući vječnost (nepromjenjivost) *svabhāve*: »Što god je vlastita oznaka (= *svabhāva*) oblika itd., to postoji u sva tri vremena«; *yad rūpādeḥ svalakṣaṇam tat sarvasmin kāle vidyata iti*. AKB na AK. 5. 27.

37

Usp. Paul M. Williams, »On the Abhidharma Ontology«, *Journal of Indian Philosophy* 9 (1981) 3, str. 227–257, ovdje str. 241, doi: <https://doi.org/10.1007/bf00235381>.

38

Usp. Paul J. Griffiths, *On Being Mindless. Buddhist Meditation and Mind-Body Problem*, Open Court, La Salle 1986., str. 142.

39

To je možda i najraniji pregled razvoja buddhističkih škola koji posjedujemo. Djelo se u tradiciji pripisuje velikom učitelju sarvāstivāde, Vasumitri, koji se spominje u *Mahāvibhāṣi*, no nema potvrda da je djelo nastalo prije petog stoljeća; usp. K. H. Potter *et al.* (ur.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, str. 103–104.

tvrdi se da se sautrāntika »odcijepila« od sarvāstivāde otprilike tristo godina nakon Buddhine smrti (otprilike 1. stoljeće pr. n. e.),⁴¹ dakle u razdoblju kada se pojavljuju prve neovisne abhidharmičke rasprave sarvāstivāde, a koje će kulminirati stoljeće ili dva kasnije sastavljanjem masivne *Mahāvibhāṣe*, doktrinarne »biblije« kašmirske vaibhāṣike.

Suvremeni istraživači sarvāstivāde (npr. Collet Cox, Bart Dessein i Charles Willemen) mišljenja su kako sautrāntika nikada nije predstavljala neku zasebnu školu, nego da je riječ o gandharsko-baktrijskoj neformalnoj školi sarvāstivāde koja nije prihvaćala posebna abhidharmička učenja kašmirske sarvāstivāde (vaibhāṣike) koja su sabrana i kodificirana u *Mahāvibhāṣi*. Kako je kušanski kralj Kaniška postao pokroviteljem upravo vaibhāṣike, gandharsko-baktrijski učitelji sarvāstivāde izgubili su gotovo posve na značenju i utjecaju. Međutim, u kasnijem razdoblju jača utjecaj sautrāntike i sada pod nazivom mūlasarvāstivāda vrši utjecaj na kasniji razvoj buddhističke filozofije (Vasubandhu, yogācāra itd.).⁴²

Da sautrāntika, barem u svojim počecima, nije bila zasebna ranobuddhistička škola potvrđuje i činjenica da »njezini« redovnici ili bolje, redovnici koji su pristajali uz učenja povezana s tim imenom, nisu imali posebnu liniju zaređenja koja bi ih razlikovala od drugih škola, tj. da nisu posjedovali vlastitu *vinayu*. Redovnici koji su sebe smatrali sautrāntikama bili su zaređivani prema obredu sarvāstivāde i vjerojatno rame uz rame živjeli s njima u samostanima koji su pripadali toj školi.⁴³ Pripadnost pojedinoj školi uvijek se potvrđivala pristajanjem uz njezina pravila redovničke discipline (*vinaya*), a u daleko manjoj mjeri bespogovornim prihvaćanjem doktrinarnih detalja.

Kako bilo, nije nam sačuvan ni jedan tekst sautrāntike u formi *śāstre* (znanstvene rasprave), koji bi koncizno iskazao osnovna načela ili učenja škole iz bilo kojega njezina razdoblja. Sve što znamo o učenjima te škole dolazi nam iz kasnijih izvora, najranije u *Mahāvibhāṣi* (1. – 2. stoljeće), zatim u AKB Vasubandhua, komentaru na *Abhidharmadīpu* (*Vibhāṣāprabhāvṛtti*) nepoznatog autora i *Nyāyānusāre* Saṃghabhadre. Posljednja dva djela bila su namijenjena pobijanju Vasubandhuove *Bhāṣye* koja se otvoreno priklanja stajalištu sautrāntike – pri čemu je koncizno izlaganje *abhidharme* vaibhāṣike u AK očito poslužilo samo kao »lajtmotiv« kritike koja je provedena u *Bhāṣyi* – i »restauriranju« izvorne pozicije vaibhāṣike, s obzirom na to da po strukturi izlaganja slijede Vasubandhuov velebni Komentar.

Također su i neki kasniji buddhistički filozofi poput Śāntarakṣite (7. – 8. stoljeće) i njegova komentatora i učenika Kamalaṣīle (8. stoljeće) iznova evaluirali filozofski spor između vaibhāṣike i sautrāntike u djelu *Tattvasaṃgraha* (XXI, 1786. – 1856.) odnosno *Tattvasaṃgrahapañjikā* (Kamalaṣīlin komentar).

U tim se djelima kao glavni predstavnici sautrāntike spominju neki Kumāralāta i Śrīlāta, dapače, navode se njihova stajališta u pogledu mnogih doktrinarnih pitanja. Vasubandhu se u svojim mnogim sporovima s vaibhāṣikom poziva upravo na njihova mišljenja često ih podupirući.

Jean Przyluski pokušao je rekonstruirati ranu povijest sautrāntike na osnovi nekih kineskih buddhističkih izvora, koji spominju ta dva učitelja sautrāntike, i fragmenata djela *Kalpanāmaṇḍitikā*, koje u kolofonu to djelo pripisuje Kumāralāti (fragmente je objavio Heinrich Lüders). Tako je ustanovio da je Kumāralāta mogao biti »praotac« sautrāntike (mūlasautrāntika), utemeljitelj dārṣṭāntike, koji je živio jedno stoljeće poslije Buddhine smrti. Njegov (mogući) učenik, Śrīlāta, kojemu neki izvori pripisuju djelo *Sautrāntika-vibhāṣā*,

mogao je biti stvarni utemeljitelj sautrāntike koja je tako proizašla iz ranije dārṣṭāntike. No postojali su i oni koji su sebe smatrali sautrāntikama bez otvorenog pozivanja na prethodeću tradiciju ili učitelje, ali koji su prihvaćali neka njihova doktrinarna rješenja. To su bili učitelji gandharsko-baktrijske sarvāstivāde iz kojega miljea je potekao i Vasubandhu.⁴⁴ Oni su svoja »sautrāntička« učenja postavili u opći kontekst *abhidharme* sarvāstivāde i tako ušli (napose Vasubandhu) u doktrinarni sukob sa (kašmirskom) sarvāstivādom, odnosno vaibhāṣikom. Stoga, kada kasniji izvori navode da se sautrāntika odcijepila od sarvāstivāde negdje u posljednjem stoljeću pr. n. e., vjerojatno misle na tu gandharsko-baktrijsku granu sarvāstivāde (= sautrāntika) koja se odvojila od kašmirske (= vaibhāṣika) sarvāstivāde, pri čemu se potonja u tradiciji poistovijetila sa samom »ortodoksnom« sarvāstivādom, tj. onom koja prihvaća »specijalnu (dharmičku) teoriju« oblikovanu u *Mahāvibhāṣi*.

5. Vasubandhuova kritika dharmičke ontologije sarvāstivāda-vaibhāṣika

Sautrāntika započinje napad na dharmičku ontologiju vaibhāṣike u njezinoj očito najslabijoj točki, vezano uz problem odnosa atemporalne vlastite prirode (*svabhāva*) i njezina »moda bivanja« (*bhāva*), odnosno njezine temporalne »djelotvornosti« (*kāritra*). Vaibhāṣika taj problem pokušava riješiti logičkom argumentacijom *bhedābheda* (identitet-u-razlici) – *kāritra* i *dharma* niti su isti niti različiti. Kritizirajući tu ideju, Vasubandhu ovdje ironično domeće:

»Vlastita priroda (atemporalno) uvijek postoji, ali to ne znači da je (njezin temporalni) mod bivanja trajan, niti da je mod bivanja različit od vlastite prirode – to mora da je neka posebna uredba Svevišnjega!«⁴⁵

40

Vidi: K. H. Potter *et al.* (ur.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, str. 103–104; Hirakawa Akira, Paul Groner, *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni To Early Mahāyāna*, University of Hawaii Press, Honolulu 1990., str. 111.

41

Vidi: C. Willemen, B. Dessein, C. Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, str. xi–xiii.

42

Usp. Paul Williams, *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge, London – New York 2000., str. 119. U znatno kasnijem razdoblju, međutim, kada je škola postala poznata pod nazivom mūlasarvāstivāda, oblikovala je vlastitu *Vi-naya-piṭaku*, sačuvanu na sanskrtnu, pa je tako po tom kriteriju i »službeno« postala buddhističkom školom.

43

Usp. Jean Przyluski, »Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivāda«, *Indian Historical Quarterly* 16 (1940) 2, str. 246–254.

44

Svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktam īśvaraceṣṭitam, Bhāṣya. AKB na AK. 5. 27c. Također, usp. »Vi, za razliku od *dharme*, ne dopuštate da je *kāritra* vječna; dok, s druge strane, (tvrdite) da se *kāritra* ne razlikuje od *dharme* – (zvuči kao) očitovanje nekog nepokretnog Boga!«; *kāritraṃ sarvadā nāsti sadā dharmāś ca varṇyate dharmān nā 'nyac ca kāritraṃ vyaktam devaceṣṭitam*. TS. 1802. »*Vyaktam devaceṣṭitam*«, kao i verzija iz AKB, (»*vyaktam īśvaraceṣṭitam*«), može se možda čitati i kao (implicitna) kritika teoloških koncepcija prema kojima Bog, vječno biće (*svabhāva*), stvara svijet (*bhāva, kāritra*) ili ontološkog problema – kako ono što (vazda jest) može uopće ne-biti, prestati biti ili uopće nešto činiti. S tim »paradoksom« Vasubandhu suočava i ontološku koncepciju vaibhāṣike. TS navodi i jednu alternativnu interpretaciju odnosa između *kāritre* i *dharme* koju pripisuje Saṃghabhadri: *kāritra* se može shvatiti kao atribut (*viśeṣa*) u razlici spram vlastite prirode (*dharme*), kao što se npr. svojstvo otpora predicira tvari; *svarūpād vyatirikto 'pi dṛṣṭah sapratighatvavat viśeṣaś ced*. Sautrāntika (Vasubandhu) toj analogiji prigovara da svoj-

Dakle, Vasubandhu u osnovi ukazuje na nespojivost opće prihvaćene pozicije o uvjetovanoj prirodi *dharme* (*saṃskṛtalakṣaṇa*) i njezine, od strane vaibhāṣike, postulirane atemporalne egzistencije (*svabhāva*, *dravya*).⁴⁶ Međutim, činjenica je da je djelotvornost *dharme* (*kāritra*) nešto što se događa i što se može događati jedino »u trenutku o kojem je riječ« (sadašnjost), a »prošlost« i »budućnost« nisu ništa drugo nego konvencionalni iskazi činjenice da je *dharma* izvršila svoju funkciju, odnosno da ju još nije izvršila. Iz toga se ne može izvesti zaključak o njezinom prošlom ili budućem (egzistencijalnom) statusu. Kauzalna djelotvornost (*kāritra*) jednostavno iscrpljuje egzistenciju *dharme* u trenutku u kojem se očituje, a taj je trenutak infinitezimalna sadašnjost. Izvan toga trenutka kauzalnog očitovanja uopće nije moguće govoriti o *dharmama* kao o »entitetima«.

Upravo zato Sautrāntika poduzima sveobuhvatnu kritiku teorije o egzistenciji *dharmi* u sva tri vremenska razdoblja (*traikālyavāda*) koju, kako smo vidjeli, vaibhāṣika pokušava poduprijeti dvama argumentima, jednim epistemološkim i drugim, argumentom iz činjenice postojanja učinka iz prošlog uzroka. Dakle, vaibhāṣika zastupa poziciju da predmet svijesti može biti i prošli i budući i sadašnji. Kada prošli i budući predmeti svijesti (*dharme*) ne bi bili stvarni, kako bi onda mogli biti (predmetna) podrška svijesti (*ālambana*)²⁴⁷ Budući da se obje strane slažu u tome da se osjetilna spoznaja (osjetilo-osjetilni predmet-osjetilna svijest) događa samo u »sadašnjosti«, tj. u trenutku susreta ili »dodira« (*sparśa*) osjetila i osjetilnog predmeta, rasprava se vodi u pogledu tzv. »razumske (mentalne) spoznaje« (razum/*manas* – razumski (mentalni) predmet/*dharma* – razumska (mentalna) svijest/*manovijñāna*) koja se, prema vaibhāṣiki, može dogoditi i povodom prošlih odnosno budućih (mentalnih) predmeta (*dharmi*). Međutim, Vasubandhu pita treba li činjenicu da mentalna svijest nastaje u ovisnosti o »mentalnom organu« (*manas*) i mentalnom predmetu (prošlim, sadašnjim ili budućim *dharmama*) tumačiti u smislu da mentalni organ na isti način dovodi do (uzrokuje) pojave mentalne svijesti kao i mentalni predmeti, što bi proizlazilo iz činjenice realne egzistencije svih triju konstituensa spoznaje. Naprotiv, Vasubandhu smatra da je mentalni organ »proizvođači uvjet« (*janakapratyaya*) mentalne svijesti. Dakle, očito nešto stvarno jer je kauzalno »potentno«, dok su mentalni predmeti »puki epistemološki podaci« (*ālambanamātra*), odnosno predmetna podrška svijesti, tj. nešto što uopće ne mora očitovati egzistenciju *per se*.⁴⁸ Stoga je jedino pod vidom *dharmi* kao pukih epistemoloških *data* moguće ili primjereno govoriti o prošlim ili budućim *dharmama* (ovdje mentalnih predmeta svijesti), što ni u kojem slučaju ne implicira nužno njihovu objektivnu egzistenciju (*dravyasat*).⁴⁹ To dalje znači da spoznaja prošlih i budućih mentalnih predmeta ne može biti neposredna (kao jest prošlih i jest budućih predmeta):

»Zato što (čovjek) ne motri neki prošli vidni predmet sjećajući ga se (na način) 'on jest', nego ga (motri na način) 'bio je'.«⁵⁰

Jednako tako, budući vidni predmet ne spoznaje se na način »on jest«, nego se spoznaje u sadašnjosti na način »on će biti«. ⁵¹ Ako se tako prošle i buduće *dharme* (predmeti svijesti) spoznavaju (»dohvaćaju«) na način sadašnjosti, onda se one i očituju u sadašnjosti (kao sadašnjost). Ako se, s druge strane, ne spoznaju na način sadašnjosti, onda proizlazi (apsurdna posljedica) da ne-postojeće biva predmetnom podrškom svijesti. ⁵²

Vasubandhu (sautrāntika) tako pobija tezu vaibhāṣike da predmeti spoznaje moraju biti egzistentni (*dravyasat*) – ne samo sadašnji, nego i prošli i budući. Premda potonji nisu objektivno egzistentni, oni ipak mogu funkcionirati kao

»epistemološki podaci« ili predmetna podrška svijesti (*ālambanamātra*) u sadašnjosti koja jedina može očitovati kauzalnu, u ovom slučaju epistemološku funkcionalnost (*kāritra*).

U pogledu dokaza vaibhāṣike o egzistenciji prošlih *dharmi* iz kauzaliteta (*phalād*), Vasubandhu navodi stajalište sautrāntike da učinak ne nastaje (neposredno) iz prošlog čina (uzroka), nego nastaje (posredno) iz »specifičnog svojstva/karakteristike toka«, što proizlazi iz prethodnoga čina (uzroka).⁵³

stvo otpora uvijek prati odgovarajuću (tvarnu) supstanciju, pa potonja nikada nije lišena prve (atributa) bez obzira na to očituje li se konkretno ili ne, *na hi sapratighatvādiḥ padārt-hasyā 'nugāmināḥ kādācitko mataḥ kaścīd bhāvasyai 'va tathodbhavāt*. Ibid.

45

TS. 1831–1842 naznačuje daljnje problematične implikacije dharmičke teorije vaibhāṣike: ako su sve *dharme* trenutačne (*kṣaṇa*), onda su takve i prošle i buduće, pa je neželjena (apsurdna, *prasaṅga*) implikacija da i prošle i buduće *dharme* imaju tri stanja (prošlo, sadašnje i buduće, tj. nastajanje, trajanje, opadanje i poništenje), što dovodi do zbrke vremenskih razdoblja. S druge strane, njihovo atemporalno shvaćanje neposredno poništava opće prihvaćeno načelo o njihovoj trenutačnosti. Opravdanje prošle i buduće egzistencije *dharmi* preko njihove kauzalne djelotvornosti (*arthakriyāśakti*) također je neodrživo: ako prošle i buduće *dharme* posjeduju kauzalnu djelotvornost, onda one neprestano prelaze u sadašnjost zato što jedino sadašnjost posjeduju kauzalnu djelotvornost. S druge strane, ako prošle i buduće *dharme* ne posjeduju kauzalnu djelotvornost (na način sadašnjih *dharmi*, kako to tvrdi vaibhāṣika), onda su one puki ne-entiteti (nestvarni), poput cvijeta na nebu, *atha nārthakriyāśaktis teṣām abhyupagamyate yady evam ata evaiṣām asattvaṃ vyoma-puṣpavat*. TS. 1842.

46

Atītānāgatamapyālambanam bhaviṭīti brūmah yadi nāsti kathamālambanam. AKB na AK. 5. 26. Realistička premisa vaibhāṣike jest da što god uzrokuje spoznaju mora imati objektivnu egzistenciju.

47

Yan manaḥ pratītya dharmāmś co 'tpadyate manovijñānam kiṃ tasya yathā mano janakaḥ pratyaya evaṃ dharmā āhosvid ālambanamātraṃ dharmā iti. Ibid. Primjećujemo ovdje odmak od prezentacijskog realizma vaibhāṣike u pravcu reprezentacijskog tumačenja procesa spoznaje koja će kulminirati u idealističkoj spoznajnoj poziciji škole yogācāra, a čija će jedna od glavnih perjanica postati i sâm Vasubandhu. Utjecaj sautrāntike na formuliranje osnovne orijentacije yogācāre i uloga Vasubandhua u tom procesu jedna je od naj-

važnijih tema istraživanja razvoja i preoblika buddhističke filozofije u Indiji. Vidi detaljnu studiju o tom problemu u: Robert Kritzer, *Vasubandhu and Yogācārabhūmi. Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 2005.; također i stariji, ali i dalje relevantan članak: Lambert Schmithausen, »Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Trīmśikā«, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie* 11 (1967) 1, str. 109–136.

48

Athālambanamātraṃ dharmā bhavanti atītānāgatam apyālambanam bhavatiṭīti brūmah. Ibid. Spoznajno-teorijski reprezentacionizam sautrāntike, međutim, ne implicira ne-postojanje predmeta »tamo vani«. Što god i kakvo god bilo to »tamo vani«, ono se mentalnoj svijesti (re)prezentira uvijek u obliku nekog epistemološkog »podatka« (*ālambanamātra*) koji je tako čisto mentalne (fenomenološke) prirode.

49

Na hi kaścīd atītaṃ rūpam vedanāṃ vā smarann astīti paśyati kiṃ tarhi abhūd iti. Ibid.

50

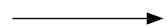
Yathā cānāgataṃ vartamānaṃ bhaviṣyati tathā buddhyā gṛhyate. Ibid.

51

Yadi ca tat tathāivāsti vartamānaṃ prāpnoti atha nāsti asad apy ālambanam bhavatiṭīti siddham. Ibid. »Bilo je« i »bit će« ne mogu biti »jest«, tj. ne može im se pridati egzistencijalni predikat, ali oni mogu biti »epistemološki podaci« (*ālambanamātra*) »sadašnjeg« (*vartamāna*, particip prezenta sadašnjeg) epistemološke situacije.

52

Yad apy uktaṃ phalād iti naiva hi sautrāntikā atītāt karmaṇaḥ phalotpattiṃ varṇayanti kiṃ tarhi tatpūrvakāt santānaviṣeṣād ity. Ibid. Kako odmah najavljuje, Vasubandhu će se toj temi vratiti u devetom poglavlju AKB (*Ātmavādapratīṣeḍha*) koje je u cijelosti posvećeno pobijanju doktrine o »osobi« (*pudgala*) buddhističke škole vātsīputrīya. TS. 1850cd objašnjava da plod nastaje iz toka svijesti koji je »osjenčan« (dosl. »namirisani«, *vāsita*) prošlim činom, *tadvāsītāt tu*



»... naprotiv, mi (buddhisti-sautrāntika) tvrdimo da budući učinci nisu generirani (neposredno i općenito) iz (prošlog) poništenog čina, nego iz (putem) specifične transformacije toka (koji svoje podrijetlo ima) u njemu, tj. u činu.«⁵⁴

Tako se budući učinak ostvaruje »posredno«, kao učinak klica ili sjemena (*bījaphalavat*) koje za sobom ostavlja taj (neprestano) transformirajući tok bivanja. U tom se smislu kaže kako učinak nastaje iz čina, što ne znači da nastaje iz poništenog čina niti da nastaje neposredno (nakon ostvarenog čina), već nastaje specifičnom transformacijom toka povodom čina.⁵⁵

Osim toga, ako prošli i budući čin (uzrok) imaju stvarnu (atemporalnu, ne-promjenjivu) egzistenciju (*dravyatas*), onda će i (njihov) učinak biti takav, tj. vječan (trajan). Kako onda u tom kontekstu shvatiti kauzalnu djelotvornost čina (uzroka)?⁵⁶ Tvrditi (jednostavno) da kauzalna djelotvornost uzroka doводи do nastanka učinka poništava osnovnu premisu o egzistenciji *dharmi* u sva tri vremenska razdoblja, s obzirom na to da je implikacija tvrdnje kako nastanak (proizvođenje učinka) biva nakon što je bio ne-egzistentan.⁵⁷ Kako je uopće, u kontekstu *traikālyavāde*, moguće govoriti o djelotvornosti uzroka kada je učinak također (već) egzistentan?⁵⁸ Vasubandhu tako drži da je realistička ontološka pozicija vaibhāṣike u svojim implikacijama identična poziciji (učitelja) Vārṣaṅṅe:

»Ono što jest, (jednostavno) jest; ono što nije, (jednostavno) nije; ono što nije (nikada) ne nastaje; ono što jest (nikada) ne nestaje.«⁵⁹

Naprotiv, sautrāntika drži da *dharma* biva (postoji) nakon što nije postojala (*abhutvā bhūtam*), a što, barem konceptijski, nalikuje kauzalnoj teoriji *asatkāryavāda* (teorija o neegzistenciji učinka u uzroku) koju je razradila (ne-buddhistička) filozofska škola vaiśeṣika, očito se suprotstavljajući kauzalnoj teoriji *sāṃkhya*.⁶⁰

Vidjeli smo da sarvāstivāda (vaibhāṣika) »sadašnju« kauzalnu djelotvornost *dharme* interpretira u horizontu dharmičkog »trenutka« (*kṣaṇa*) kao intervala vremena koji je potreban da *dharma* izvrši svoju funkciju. Taj se trenutak iscrpljuje četirima »općim karakteristikama« (*sāmānyalakṣaṇa*) svega uvjetovanog (*samskṛta*) – rođenje (*jāti*), trajanje (*sthiti*), opadanje (*jarā*) i poništenje (*anityatā*). Sautrāntika odbacuje realnu egzistenciju karakteristika trajanja i opadanja, smatrajući ih pukim konceptima (*prajñapti*), pa dharmički tok shvaća kao sukcesivno i infinitezimalno su-sljeđivanje (nastajanje i nestajanje) kauzalnih očitovanja. Odbacujući tako trenutak »statičnosti« dharmičkoga događaja, sautrāntika je oblikovala najradikalniju verziju teorije trenutačnosti (*kṣaṇikavāda*) dharmičke egzistencije. »Vremenska točka« nastajanja *dharme* gotovo da je identična s točkom njezina poništenja. Prividna statika (i kontinuiranost) zbivanja može se usporediti s prividom kinematografske slike koja se u stvarnosti sastoji od neprekidnog nizanja »sličica« koje »normalne« oči nisu u stanju razlučiti upravo zbog brzine njihovih su-sljeđivanja. Vasubandhu na početku četvrtoga poglavlja AKB (*Karmanirdeśa*) iznosi osnove svoga shvaćanja trenutačnosti dharmičke (uvjetovane) egzistencije fokusirajući se uglavnom na dokazivanje da *dharma* nestaje »spontano«, tj. bez potrebe za nekim (izvanjskim) uzrokom poništenja.⁶¹ Temeljni princip Vasubandhuove ontologije u ovome dijelu glasi:

»(Sve što je) uvjetovano jest trenutačno.«⁶²

Donosimo prijevod relevantnih odlomaka iz Vasubandhuove rasprave o trenutačnosti s buddhističkom školom vātsīputrīya:

»(Vātsīputrīya): Što je onda trenutak (trenutačnost)?

(Vasubandhu): trenutačnost (znači) poništenje neposredno ('bez intervala') po stjecanju stanja (*āmalābha*). Trenutačna (*kṣanika*) jest (*dharma*) koja 'ima' trenutak kao što je nositelj pruta (*daṇḍika*) onaj koji ima prut. Sve što je uvjetovano ne postoji onkraj stjecanja (svoga) stanja. Gdje je nastalo tamo upravo i nestaje (*yatraiva jātaṃ tatraiva dhvasyate*). Nije mu dana mogućnost da se (prostorno-vremenski) kreće.

(Vātsīputrīya): To bi moglo biti ispravno (argumentiranje) kada bi se dokazala trenutačnost (*kṣanikatva*) svega (uvjetovanog).

(Vasubandhu): Znaj da je upravo to dokazano!

(Vātsīputrīya): Kako?

vijñānaprabandhāt phalam iṣyate. Ovdje je najavljena koncepcija »sjemenā« (*bīja*) kojom sautrāntika tumači »jedinstvo-u-razlici« individualnog toka bivanja. Toj ćemo se temi kratko posvetiti na kraju ovoga rada.

53

naiva tu vayaṃ vinaṣāt karmaṇa āyatvāṃ phalotpattim brūmaḥ kiṃ tarhi tatsantatipariṇāmaviśeṣād. AKB, 9.

54

evaṃ karmaṇaḥ phalamutpadyate ityucyate na ca tadvinaṣāt karmaṇa utpadyate nāpyanantarameva kiṃ tarhi tatsantatipariṇāmaviśeṣād. Ibid. *Pariṇāmaviśeṣa* se nešto kasnije tumači u smislu »posljednjeg (trenutka) transformacije« danoga dharmičkog toka (»toka svijesti«, *cittaprasava*): »Što je onda tok (*santati*), što je transformacija (*pariṇāma*), a što »specifičnost« (*viśeṣa*)? Tok je kontinuirani (neprekinuti) tok svijesti (generiran) prijašnjim činom/činovima. Transformacija je njegovo drugo-nastajanje. Ona (transformacija) je pak sposobna neposredno proizvesti učinak zbog specifičnosti transformacije posljednjeg (trenutka toka). (Otud, u tom smislu) 'specifičnost transformacije'.«; *kā punaḥ santatiḥ kaḥ pariṇāmaḥ ko viśeṣaḥ yaḥ karmaṇāḥ uttarottaracittaprasavaḥ sa santatiḥ tasyā anyathotpattih pariṇāmaḥ sa punaryo 'nantaram' phalotpādanasamarthaḥ so 'ntyapariṇāmaviśiṣṭatvāt pariṇāmaviśeṣaḥ*. Ibid.

55

Yasya tvatītānāgataṃ dravyato 'sti tasya phalaṃ nityam evāstīti kiṃ tatra karmaṇaḥ sāmāthyam. AKB na AK. 5. 26.

56

Utpādas tarhy abhūtvā bhavātīti siddham. Ibid.

57

Atha sarva eva cāstīti kasyedānīm kva sāmāthyam. »Ako sve jest, u komu je djelotvornost čega?« Ibid.

58

Vārṣagaṇyavādaścaivam dyotito bhavati yadāstyastyeva tat yannāsti nāstyeva tat asato nāsti sambhavaḥ sato nāsti vināśaḥ iti. Ibid.

Vārṣaganya je bio učitelj (nebuddhističke) škole *sāṃkhya*, mogao je živjeti u drugom stoljeću pr. n. e. Anthony Kennedy Warder smatra da je on bio prvi u tradiciji *sāṃkhya* koji je formulirao teoriju kauzaliteta te škole – *satkāryavāda* (učenje da je učinak preegzistentan u uzroku), koja je posve suglasna s Vasubandhuovim citatom; usp. Anthony Kennedy Warder, *A Course in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998., str. 102. Vaibhāṣika čini se eksplicitno zagovara *satkāryavāda* teoriju kauzaliteta: *asti paryāyo yadutpadyate tannirudhyate rūpam utpadyate rūpam nirudhyate*. AKB na AK. 5. 27d. Ono pak što diferencira uzrok i učinak nije (različita) supstancija (*dravya*), nego različiti vremenski način (mod) očitovanja supstancija, pa se stoga kaže: budućnost nastaje, sadašnjost se poništava. Tako se zapravo može reći da je vrijeme ono koje se mijenja ili povodom kojega se događa promjena »zbog zahvaćenosti vremenom onoga što nastaje«. (Stvari/*dharma*) nastaju iz vremena (kao svoga izvora) zbog mnoštva (»totaliteta«) trenutaka budućeg vremena, *anāgatam utpadyate vartamānaṃ nirudhyate adhvāpyutpadyate utpadyamānasyādhdvasaṃgrhītavāt adhvano 'pyutpadyate anekakṣanikatvādanāgatasyādhdvanaḥ*. Ibid.

59

Vidi bilješku 52.

60

Vaibhāṣika četiri opće karakteristike dharmičke egzistencije shvaća kao četiri »posebne« i objektivno postojeće *dharma* koje »sprječavaju« kontinuirano kauzalno očitovanje (*kāritra*) uvjetovanih *dharmi*. Stoga, prema vaibhāṣiki poništenje *dharma* (u smislu njezine djelotvornosti) nije »spontano«, nego se »poništenje« (*anityatā*) događa zahvaljujući kauzalnoj funkciji *dharma*. Usp. Collett Cox, *Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1995., str. 133–158.

61

Na gatiryasmāt saṃskṛtaṃ kṣanikaṃ. AK. 4. 2c.

(Vasubandhu): Time što je neizbježno (samo-izvjesno) da uvjetovano nestaje. Jer doista, poništenje bića/moda bivanja (*bhāva*) nema uzroka (*ākasmika*).

(Vātsīputrīya): Zašto (kako to)?

(Vasubandhu): Zato što postoji uzrok (*kāraṇa*) učinka (*kārya*), (ali) poništenje je nepostojeće (ne-egzistencija, *abhāva*); što da se radi s ne-egzistencijom? Ako biće/mod bivanja ne nestaje ('spontano') bez uzroka, čim nastane, neće (nestati) ni kasnije – zbog istosti bića (tj. ako ne nastane 'odmah' neće nikada nestati, uvijek će ostati isto biće).⁶³

Dakle, Vasubandhova linija argumentiranja u pogledu trenutačnosti uvjetovane egzistencije (*dharmi*) jest sljedeća: poništenje je ne-egzistencija (*abhāva*). Kako se nikakav uzrok ne može pridati ne-egzistenciji, ne-egzistencija je bez-uzročna (*ākasmika*). To dalje znači da je poništenje jedno »spontano« događanje koje izvire iz same prirode uvjetovanih *dharmi* koje ne »trpe« nikakav statički moment: *dharme* se poništavaju u samom trenutku svoga nastanka (trenutačno poništenje).

Nešto kasnije Vasubandhu pokušava dati dokaz iz inferencijalnog zaključka (*anumāna*) u pogledu ne-uzročnosti poništenja:

»(Vasubandhu): Stoga valja dokazati putem inferencijalnog zaključka (poništavaju li se *dharme* spontano ili putem nekog izvanjskog uzroka).

(Vātsīputrīya): Kakav zaključak je sada tu (prikladan u pogledu teme)?

(Vasubandhu): Prvo, već je rečeno da je ne-egzistencija ne-uzrokovana. Nadalje, (ako je vaša strana u pravu), slijedilo bi da ništa (ne nestaje) bez uzroka. Ako poništenje (nastaje) zbog 'generičkih' (ili totaliteta, *sāmānya*) uzroka, onda bi slijedilo da ništa (ne nestaje) bez uzroka kao što (ništa ne) nastaje (bez uzroka). Međutim, vidi se da trenutačne spoznaje (ideje, koncepcije, *buddhi*), zvukovi i plamenovi nestaju bez uzroka. Stoga ono (poništenje) ne zahtijeva nikakav (izvanjski) uzrok.«⁶⁴

Vasubandhu na koncu odlomka sažimlje svoje stajalište: ne postoji (izvanjski) uzrok poništenja bića/moda bivanja (*dharmi*). *Dharme* nestaju čim se pojave zbog toga što je upravo njihova vlastitost to da nestaju (»same po sebi«). Zato je utvrđeno da trenutačno nestaju. Upravo zato, zbog tog trenutačnog poništenja, ne postoji kretanje (*gati*).⁶⁵

6. Zaključno: pozicija sautrāntike

Već je na prvi pogled očito da sautrāntika nastoji zauzeti »prirodniju« poziciju od vaibhāṣike u pogledu interpretacije Buddhina učenja *via abhidharme*. Specijalna dharmička teorija vaibhāṣike velikoj se većini buddhista iz filozofske tradicije *abhidharme* učinila krajnje artificijelnom i u svojim zadnjim konzekvencama neskladnom s osnovnom fenomenološkom intencijom rane *abhidharme*.⁶⁶ Doktrina *sarvam asti sarvāstivāde* (vaibhāṣike) isprovocirala je u njihovoj izvedbi jednu, iz osnovne buddhističke perspektive, krajnje neprihvatljivu konzekvencu – konzekvencu realističko-metafizičkog dualizma osnovnih konstituensa iskustva. *Dharme*, bez obzira na njihovu »fenomenalnu« kauzalnu i trenutačnu djelotvornost (*kāritra*), uvijek jesu kao nepropadne i nerazorive »supstancije« (*dravya*). Iz tijeka i rezultata Vasubandhuove kritike vaibhāṣike posve je razvidno da sautrāntika želi razumijevanje dinamike i mehanizama dharmičke zbilje, tj. odnosa, vratiti na kolosijek čiste fenomenologije: stvarno je samo ono što se neposredno očituje u danom trenutku (*varṭamāna*) bivanja (svijesti) Drugim riječima, navlastita egzistencija (*svabhāva*) i (kauzalna) djelotvornost (*kāritra*) jesu jedno te isto. Nikakva »esen-cija« ne prethodi egzistenciji, dok oznaka »egzistencije« nije ništa drugo nego sama sposobnost bivanja kauzalno djelotvornim.⁶⁷ Stoga je sposobnost motre-

nja i prepoznavanja kauzalnih odnosa na dharmičkoj razini (domena krajnje izoštrene analitičko-kontemplativne svijesti) osnovna intencija buddhističke prakse i uvjet mogućnosti »gospodarenja« tokom bivanja (*svasantāna*) u smislu ne-podlijeganja njegovim raspršujućim »centrifugalnim« silama.⁶⁸

Kako smo vidjeli, sautrāntika razumijeva dharmički kauzalitet u horizontu trenutačnosti (*kṣaṇikatva*) egzistencije koja ne trpi statički moment. Očitovanje (egzistencijalnog) trenutka »podudarno« je s trenutkom njegova poništenja. U takvim je okolnostima nezamisliv »prijenos« kauzalne sile s uzroka na učinak. Uzrok jednostavno »nema vremena« proizvesti učinak u smislu postojanja »trenutka« prijenosa kauzalne sile. Otuda i sama diferencijacija uzroka i učinka gotovo da gubi na značenju. Stoga, sautrāntika promjenu (dharmičke) egzistencije⁶⁹ ne shvaća kao kontinuum uzroka i (dozrijevajućih) učinaka, nego kao neprekidnu transformaciju (*pariṇāma*) samoga kontinuuma

62

ko 'yaṃ kṣaṇo nāma ātmalābho 'nantara-
vināsi so 'syāstīti kṣaṇikāḥ daṇḍikavat sar-
vaṃ hi saṃskṛtamātmalābhādūrdhvaṃ na
bhavātīti yatraiva jātaṃ tatraiva dhvasyate
tasyāyuktā deśāntarasamkrāntiḥ [...] syā-
detadeva yadi sarvasya kṣaṇikatvaṃ sidhyet
siddhamevaitad viddhi kutaḥ saṃskṛta-
syāvaśyaṃ (AKB na AK. 4. 1.) vyayāt (AK.
4. 2d) ākasmiko hi bhāvānāṃ vināśaḥ kiṃ
kāraṇaṃ kāryasya hi kāraṇaṃ bhavati
vināśaścābhāvaḥ yaścābhāvastasya kiṃ kar-
tavyam so 'sāvākasmiko vināśo yadi bhāva-
syoṭpannamātrasya na syāt paścādapi na
syād bhāvasya tulyatvāt. AKB na AK. 4. 2.

63

tasmādanumānasādhyo 'yamarthaḥ kiṃ pu-
narātranumānam uktaṃ tāvat akāryatvāda-
bhāvasyeti punaḥ (Ibid.) na kasyacid ahetoh
syāt (AK. 4. 3a) yadi vināśo hetusāmānyāna
kasyacidahetukaḥ syādutpādayat kṣaṇikānāṃ
ca buddhiśabdārciṣāṃ dṛṣṭa ākasmiko vināśo
iti nāyaṃ hetumapekṣate. Ibid.

64

tasmānnāsti bhāvānāṃ vināśahetuḥ svaya-
meva tu bhaṅguratvād vinaśyanta utpan-
namātrād vinaśyantiṭi siddha eṣāṃ kṣaṇab-
haṅgaḥ kṣaṇabhaṅgaḥca gatyabhāvaḥ. Ibid.

65

Sautrāntika nije jedina ranobuddhistička škola koja je u tom smislu kritizirala vaibhāṣiku. Sačuvan je tekst *Tattvasiddhi* (ili *Satyasiddhi*) nekog Harivarmana (sredina trećeg stoljeća, dakle barem stoljeće i pol prije Vasubandhua), pisan u polemičkoj maniri AKB. Možda je pripadao buddhističkoj školi bahuśrutīya. Tekst je preveden na kineski (N. Aiyaswami Sastri rekonstruirao je sanskrtski izvornik: N. Aiyaswami Sastri, *Satyasiddhiśāstra of Harivarman. I Sanskrit Text*, Oriental Inst, Baroda 1975.) negdje u petom stoljeću. Međutim, sâm tekst nije ostavio nikakvoga traga u povijesti indijskog buddhizma, kao ni ime njegova autora. Usp. Yamakami Sogen, *Systems of*

Buddhist Thought, University of Calcutta, Calcutta 1912., str. 172–185; Anthony Kennedy Warder, *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi 2004., str. 398–399.

66

Za slavnoga buddhističkog logičara i epistemologa Dharmakīrtija (7. stoljeće) oznaka stvarnosti je djelotvornost ili »sposobnost da se proizvede učinak«: *arthakriyāsāmarthya-lakṣaṇatvād vastuṇaḥ, Nyāya-bindu*, (Dharmakīrti, *Nyāya-bindu*, I. 15.).

67

U tom smislu istovremeno i uvjet mogućnosti slobodnoga djelovanja, odakle se otvara i sama mogućnost »oslobođenja« (*nirvāna*). Buddhistička je filozofija vjerojatno jedino poznato filozofsko-soteriološko učenje koje vlastiti ideal ne traži »s onu stranu« (»transcedentnost«) datosti egzistencije niti u njoj (»immanentnost«), nego kroz nju, njezinim analitičko-kontemplativnim »bistrenjem«. Tako je *Pratītya-samutpāda* (»kauzalitet«), kao najčišći izraz zakona egzistencije (*saṃsāra*) istovremeno i domena njezina razrješenja (*nirvāna*).

68

Prema implikaciji, što se više udaljavamo od područja »kinematografske« dharmičke egzistencije prema »površini« zdravo-razumske (konvencionalne) perspektive, to se egzistencija pričinja sve više statičnom i u krajnje obmanjujućoj konzekvenci »vječnom« (*āman*). Slično kao što se npr. egzidenost i zahvatljivost njutonskog, pa čak i ajnštajnskog (fizikalnog) opisa svijeta raspršuje u »granularnoj« domeni kvantne mehanike. Premda se »kruti« predmeti u konačnici dadu svesti na elementarne atomske i subatomske procese, potonji su procesi posve drugačije (fizikalne) vrste od onih koji se primjećuju na velikim skalama (nesumjerljivost klasične fizike i kvantne mehanike).

bivanja (*santāna*). Realističkom shvaćanju zakona *karmana* (uzrok-učinak) sautrāntika suprotstavlja koncepciju »sjemena« (*bīja*), očito jedan *terminus tehnicus*, koja i ne predstavlja ništa drugo nego cjelinu prethodećih transformirajućih tokova u kojoj su »pohranjeni« svi karmički relevantni događaji i koji kao takvi u cijelosti određuju smjer daljnjih trenutačnih transformacija. Očito je da je koncepcija sjemena sautrāntike u određenom smislu proširila, a onda i zamijenila funkciju *samskāra* (karmičkih »sastavnica«) kao »pogonskoga goriva« egzistencije iz ranijih predodžbi. Dok su *samskāre* specifične sile unutar toka bivanja koje predisponiraju načine bivanja u svim domenama, koncepcija sjemena obuhvaća cjelinu transformirajućeg toka bivanja (otud *bīja* = *nāma-rūpa*) kao integralnog (pogonskog) mehanizma promjene (= egzistencije). Tako iskustvo u krajnjoj konzekvenci nije doslovni kontinuum uzroka i učinaka, nego kontinuum transformacija (*pariṇāma*) bivanja povodom »dozrijevanja sjemena« (= totaliteta svih prethodećih transformacija u danom trenutku).

Goran Kardaš

Sautrāntika vs. Sarvāstivāda-Vaibhāṣika –
Early Buddhist Controversies on the Nature of Reality

Abstract

The article analyses and interprets the critique of the special dharmic theory of the early Buddhist school of sarvāstivāda-vaibhāṣika undertaken by the school of sautrāntika. Special attention is paid to the critique of the theory of the existence of dharmas, elementary psycho-physical data, in all three time periods. At the beginning, a general Buddhist theory of two truths is presented, which tries to legitimize the so-called philosophy of abhidharma as a "higher teaching" regarding reality (dharma theory) which is only rudimentarily present in the Buddha's discourses. Then we turn to a concise presentation and analysis of the key ontological concepts of sarvāstivāda-vaibhāṣika, and then to the critique of the same undertaken by the school of sautrāntika. It is concluded that sautrāntika, with its critique, "returned" Buddhist philosophy on the path of pure phenomenology after the sarvāstivāda-vaibhāṣika's attempt to interpret the Buddha's teaching in line with a realistic reductive ontology.

Keywords

abhidharma, dharma, two truths, kāritra, sarvāstivāda-vaibhāṣika, sautrāntika