

Goran KardašSveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, I. Lučića 3, HR-10000 Zagreb
gkardas@yahoo.com**Paṭisaṃbhidāmagga kao rano egzegetsko djelo
theravādskog buddhizma****Sažetak**

Paṭisaṃbhidāmagga je vjerojatno najranije egzegetsko djelo theravādskog buddhizma. U ovome članku tematiziraju se tri koncepta ranobuddhističke filozofije koja su vjerojatno začeta u ovome djelu, naime četiri tipa diskriminirajućeg znanja (paṭisaṃbhidāñāṇa), teorija trenutačnosti (khaṇavāda) i koncept »vlastite prirode« (sabhāva). Prvi koncept polaže temelje za vjerojatno najranije hermeneutičko oruđe za pristupanje Buddhinom nauku i njegovom razumijevanju. Drugi uvodi ideju »promjene onoga što stoji« (thitassa aññathattam) unutar općeg Buddhinog nauka o netrajnosti svih fenomena (anicca) započinjući time klasičnu ranobuddhističku teoriju o trenutačnosti svih dhamma. Konačno, djelo vjerojatno po prvi puta u buddhističku filozofiju uvodi koncept »vlastite prirode« (sabhāva) koji će postati najkontroverzniji koncept u buddhističkoj filozofiji općenito. U ovome se članku, međutim, pokazuje da taj koncept ovdje još nema svoje klasične konotacije, nego je sinoniman s opće buddhističkim atta (sebstvo), tj. sintagma 'prazan vlastite prirode' istoznačna je s kanonskim 'prazan sebstva i onoga što pripada sebstvu'.

Ključne riječi

lakkhaṇa (karakteristika), paṭisaṃbhidāñāṇa (diskriminirajuće znanje), sabhāva (vlastita priroda), suñña (prazan), theravāda, trenutačnost

Paṭisaṃbhidāmagga* (Put razlučivanja), theravādsko kanonsko egzegetsko djelo, svrstana je unutar pete nikāye (Khuddaka-nikāya) Sutta-piṭake kao njezina trinaesta knjiga. Sastoji se od triju poglavlja (vagga), naslovljenih »Mahāvagga«, »Yuganandavagga« i »Paññāvagga«, od kojih svako obrađuje po deset odabranih tematskih cjelina (kathā). Premda je svrstano unutar Sutta-piṭake (»Košare« Buddhinih govora), djelo po svemu pripada egzegetskom žanru rane abhidhamme, dapače, dobar dio svoga sadržaja i metode izlaganja dijeli s drugom knjigom Abhidhamma-piṭake, Vibhaṅgom.¹ »Nesklad« između »sutričke« pozicije djela unutar Kanona i njezine tematike i prije svega »abhidhammičke« metodologije izlaganja² naveo je neke istraživače da pokušaju odrediti podrijetlo i genezu oblikovanja toga djela.

* Kratice koje se koriste u tekstu: D – Dīghanikāya; DhsA – Dhammasaṃgāni-aṭṭhakathā; S – Saṃyutta-nikāya; VbhA – Vibhaṅga-aṭṭhakathā; A – Aṅguttara-nikāya; M – Majjhima-aṭṭhakathā; MMK – Mūlamadhyamakakārikā; PP – Prasannapadā; SA – Saṃyuttanikāya-aṭṭhakathā.

1

Usp. Warder (2004; str. 299). Watanabe (1983; str. 63) smatra da oba djela crpe iz iste

rane »linije« theravādske egzegetske predaje koja će, međutim, biti potisnuta nadmoćnom metodologijom znatno kasnijih Buddhaghosinih komentara, premda se taj najslavniji pālijski komentator u svome djelu Visuddhimagga često poziva među inim djelima i na Paṭisaṃbhidāmaggu i Vibhaṅgu.

2

Primjere »abhidhammičkog diskursa« možemo naći i u znatno ranijim slojevima Sutta-



E. Frauwallner tako smatra da je *Paṭisambhidāmagga* uključena u *Khuddakanikāyu* zato jer je u vrijeme njezine konačne redakcije već bila »zaključena« (kanonizirana) *Abhidhamma-piṭaka*, kamo bi po svojoj prirodi najbolje pristajala, pa je djelo uvršteno u *Khuddakanikāyu* koja je još bila »otvorena« za kasnija theravādska djela raznorodne strukture i tematike. Djelo tako prema njemu spada među najmlađe theravādske kanonske knjige žanra *abhidhamme* premda bi pojedini njezini sadržaji mogli biti znatno stariji. Frauwallner na koncu zaključuje da današnja struktura djela očituje rad redaktora koji su arbitrarno »izvukli« dijelove iz »razbacanoga« materijala pokušavajući oblikovati svojevrсни priručnik iz theravādske dogmatike (*abhidhamme*).³

A. K. Warder je pak mišljenja da je većina teksta oblikovana u ranijem razdoblju formiranja theravādske *abhidhamme*, otprilike u 3. st. pr. Kr. zaključno s 1. st. pr. Kr., kada je nastajala i prva i najvažnija knjiga theravādske *Abhidhamma-piṭake* – *Dhammasaṅgani*. Djelo u cijelosti reflektira različite rane rasprave koje su se odvijale unutar škole u njihovom nastojanju da utemelje jednu objektivnu metodu buddhističke kontemplacije, kao i njezina tumačenja na tragu Buddhinih iskaza.⁴

Na tragu Wardera, N. Ronkin zaključuje da je jezgra *Paṭisambhidāmagge* oblikovana svakako prije (barem) glavnine *Abhidhamma-piṭake* te da stoga ona pripada formativnom razdoblju theravādske *abhidhamme* i da utoliko reflektira tranzicijsko razdoblje između *sutta* i pālijskih komentara.⁵

Paṭisambhidāmagga u cjelini nastoji metodološki pokazati kako se može postići razumijevanje istine koju je poučavao Buddha. Utoliko je djelo sustavna ekspozicija svih važnih tema ranoga buddhizma, pri čemu pretežu one iz domene buddhističke kontemplacije – npr. regulacija disanja (*ānāpāna*) kao pripomoć za razvijanje pažnje (*sati*), čimbenici probuđenja (*bojjhaṅga*), razvijanje dobrohotnosti-ljubavi (*mettā*) spram svih živih bića, kontemplativno razlučivanje (*paṭisambhidā*) dhammičkih fenomena, po čemu je cijelo djelo dobilo ime, utemeljenje pažnje (*satipaṭṭhāna*) i uvida (*vipassanā*) zajedno sa spokojstvom uma (*samatha*), istraživanje praznine (*suñña*) svih fenomena (*dhamma*), »paranormalne« moći (*iddhi*), četiri plemenite istine, *paṭiccasamuppāda*, itd.⁶

U ovome radu tematizirat ću tri važna koncepta koja su vjerojatno začeta u ovome djelu, a koja će u klasičnome razdoblju theravādskog buddhizma (Buddhaghosa) biti doradeni i ugrađeni u temelje dhammičke teorije u izvedbi te buddhističke škole. To su četiri tipa diskriminirajućeg znanja (*paṭisambhidāñāṇa*), zametanje teorije o trenutačnosti (*khaṇikavāda*) dhammičke egzistencije i vjerojatno prvo pojavljivanje termina *sabhāva* (skrt. *svabhāva*, 'vlastita priroda') u okviru te škole, koji će postati najsporniji koncept ranoga buddhizma barem kada je riječ o kasnijim mahāyānskim buddhističkim školama.

Četiri tipa razlučujućega znanja

U prvoj knjizi, prvom poglavlju (*Mahā-vagga*, *Ñāṇa-kathā*) nalazi se odjeljak *Paṭisambhidāñāṇaniddesa* (25–28) koji uvodi temu četiriju tipova diskriminirajućeg ili razlučujućeg znanja (*paṭisambhidāñāṇa*). To su: razlučujuće znanje *dhamma* (*dhammapaṭisambhidā*), razlučujuće znanje značenja (*atthapaṭisambhidā*), razlučujuće znanje jezika (*niruttipaṭisambhidā*) i razlučujuće znanje prodiranja ili »intuiranja« (*paṭibhānapaṭisambhidā*), koje zapravo predstavlja obuhvatno znanje prethodnih triju razlučujućih znanja.⁷

Razlučujuće znanje *dhamma* obuhvaća znanje pet sposobnosti (*indriya*),⁸ pet snaga (*bala*),⁹ sedam udova probuđenja (*satisambojjhaṅga*)¹⁰ i osam članova plemenitog puta (*ariya-aṭṭhaṅgikamagga*). Uz svako od navedenih znanja *dhamma* stoji:

»Kojim su znanjem te različite *dhamme* znane, tim su znanjem te različite *dhamme* utvrđene. Zato se kaže: 'Razumijevanje/prodirući uvid u razliku *dhamma* je znanje razlučivanja *dhamma*'.«¹¹

Razlučujuće znanje značenja (*attha*) obuhvaća, s obzirom na pet sposobnosti, odlučnost/riješenošću (*adhimokkhaṭṭha*), napor/»energiju« (*paggaḥaṭṭha*), spremnost/utemeljenost (*upaṭṭhānaṭṭha*), uravnoteženost (*avikkhepaṭṭha*) i uvidnost (*dassanaṭṭha*); s obzirom na pet snaga, pet tipova neuzdrmanosti/čvrstoće (*akampiyaṭṭha*); s obzirom na sedam udovlja probuđenja, spremnost/utemeljenost (*upaṭṭhānaṭṭha*), istraživanje (*pavicayaṭṭha*), prodiranje/usmjerenost (*paggaḥaṭṭha*), itd.; s obzirom na osmerostruki plemeniti put, uvidnost, uravnoteženost, napor/»energiju«, itd. Uz svako od navedenih značenja također stoji: »Kojim znanjem ta različita značenja su znana...«

piṭake, npr. u *Dīgha-nikāyi*, čije posljednje dvije *sutte* (*Saṅgīti-sutta* i *Dasuttara-sutta*) očito predstavljaju »prototip« rane sistematike kanonske *abhidhamme*. U tim *suttama* Sāriputta, uz odobrenje Buddhe, započinje s »recitiranjem« (*saṅgīti*) osnovnih ili nosećih elemenata Buddhina nauka (*dhamma*), porredanih u »jedinice«, »dvice«, »trice«, itd., kako u pogledu njih ne bi došlo do razmimoilaženja među redovnicima poslije Buddhine smrti. Cousins (1982; str. 3) smatra da je takav tip kazivanja (i memoriranja) Buddhina nauka bio karakterističan za krug najbližih Buddhinih učenika koji su nakon njegove smrti samo nastavili započeti posao metodološkog usavršavanja takvog tipa izlaganja doktrine oblikujući na koncu treći dio buddhističkoga Kanona – *Abhidhamma-piṭaku*. Zanimljivo je da prva knjiga *Abhidharma-piṭake* u recenziji škole sarvāstivāda (*Saṅgītiparyāya*) predstavlja upravo komentar na *Saṅgīti-suttu* (*Saṅgītiparyāya-sūtru*).

3
Frauwallner (1995; str. 42, 87).

4
Warder (2004; str. 299).

5
Ronkin (2005; str. 91–92). Prema theravādskoj tradiciji (usp. npr. *Aṭṭhasālinī*, I. 1.), komentari (*aṭṭhakathā*) na pālijski Kanon su doneseni na Šri Lanku zajedno s *Tipiṭakom*. Međutim, dok je *Tipiṭaka* prenesena na pālijskom jeziku, komentari su uobičajeni na sinhaleškom jeziku i u cijelosti zapisani vjerojatno negdje u prvom stoljeću. U petom-šestom stoljeću ti su komentari zamijenjeni pālijskim komentarima Buddhaghose i Dhammapāle i nešto kasnijim potkomentarima (*ṭīkā*) koji su vjerno slijedili danas izgubljene sinhaleške predloške. U njima je dovršena theravādska interpretacija značenja i smisla Buddhina ka-

nonskog nauka kao i kanonske *abhidhamme* (*Abhidhamma-piṭake*).

6
Usp. Norman (1983; str. 87–88) i Law (2000; str. 287–289).

7
Tema se uvodi u obliku pitanja: »Kako je razumijevanje/prodirući uvid u razliku (diferenciju) *dhamma* znanje razlučivanja *dhamma*?« (*kathaṃ dhammanānante paññā dhammapāṭisambhīde ñāṇaṃ*); isto se pitanje postavlja i za ostala tri tipa razlučujućeg znanja.

8
Pet sposobnosti (*indriya*): vjera/uvjerenost (*saddhā*), budrost/energija (*virīya*), pažnja (*sati*), sabranost (*samādhi*) i mudrost/razumijevanje (*paññā*); usp. S. 5. 268.

9
Pet snaga (*bala*) identično je petorima sposobnostima. Buddhaghosa u komentaru na *Dhammasaṅgaṇī*, *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. Warder, op. cit., str. 92.

10
Sedam udova probuđenja: pažnja (*sati*), razlučivanje dhammičkih fenomena (*dhammavicaya*), budrost/energija (*virīya*), radost (*pīṭi*), pouzdanje (*abhippasāda*), sabranost (*samādhi*) i neuznemirenost/»ravnodušnost« (*upekkhā*); usp. npr. D. 2. 251.

11
Yena ñāṇena ime nānā dhammā ñātā, teneva ñāṇena ime nānā dhammā paṭivīditā ti. Tena vuccati dhammanānante paññā dhammapāṭisambhīde ñāṇaṃ.

Razlučujuće znanje jezika (*nirutti*) obuhvaća jezične načine kojima se ukazuje na prethodno navedene *dhamme* (pet sposobnosti, pet snaga, sedam udova probuđenja i osam članova plemenitog puta) i odgovarajuća značenja:

»Za iskazivanje pet *dhamma* (odnosno sedam, osam) postoje oznake/riječi, jezik/terminologija i izraz/govor i za iskazivanje (odgovarajućih) pet (odnosno sedam, osam) značenja postoje oznake/riječi, jezik/terminologija i izraz/govor; jezik/terminologija *dhamma* je jedan, a jezik/terminologija značenja je drugi. Kojim znanjem su ti različiti jezici/terminologija znani, tim znanjem su ti različiti jezici/terminologija utvrđeni. Zato se kaže: 'Razumijevanje/prodirući uvid u različite jezike/terminologiju' je znanje razlučivanja jezika.'¹²

Razlučujuće znanje prodiranja ili »intuiranja« (*paṭibhāna*) jest obuhvatno razlučujuće znanje *dhamma*, značenja (*attha*) i jezika (*nirutti*):

»Znanja (koja prodiru) u pet (sedam, osam) *dhamma*, znanja koja prodiru u pet (sedam, osam) značenja, znanja koja prodiru u deset (četnaest, šesnaest) jezika; jedna su znanja *dhamma*, druga su znanja značenja, treća su znanja jezika. Kojim znanjem su ta različita znanja znana, tim znanjem su ta različita znanja utvrđena...«¹³

U drugoj knjizi, šestom poglavlju (*Yugananda, Paṭisambhidākaṭṭhā*), koje zapravo predstavlja komentar na S. 5. 240, analizira se spoznajni doseg Buddhe u trenutku prodiranja u četiri plemenite istine također u kategorijama četiriju tipova razlučujućeg znanja. Ovdje se *dhamme*, značenje, jezik i prodiranje (intuiranje) shvaćaju kao predmet (*ārammaṇa*) i područje (*gocara*) u procesu razlučivanja *dhamma*, značenja, itd. Kao primjer možemo navesti analizu prve plemenite istine o patnji:

Kanonski tekst: »'Ovo je plemenita istina o patnji', među učenjima prije nečitima, uvid (*cakkhu*) je nastao, razumijevanje (*ñāṇa*) je nastalo, mudrost (*paññā*) je nastala, znanje (*vijjā*) je nastalo, obasjanost/'intuicija' (*āloka*) je nastala.«

Komentar: »*Dhamma* uvid, *dhamma* razumijevanje, *dhamma* mudrost, *dhamma* znanje, *dhamma* obasjavanje/'intuicija'; tih pet *dhamma* su predmeti i područja u razlučivanju *dhamma*. Predmet i područje se ne razlikuju. Zato se kaže: 'znanje *dhamma* je razlučivanje *dhamma*'.«¹⁴

Odgovarajuća značenja (*attha*) su uvidnost (*dassana*), ono razumljeno (*ñāta*), shvaćanje (*pajānana*), prodiranje/razabiranje (*paṭivedha*) i isijavanje (*obhāsa*). I tih pet značenja su predmeti i područja u razlučivanju značenja. Stoga je znanje značenja razlučivanje značenja.

Analogno, za iskazivanje tih pet *dhamma* i pet značenja postoje (odgovarajuće) oznake/riječi, jezik/terminologija i izraz/govor i tih, sveukupno deset »jezika« (termina, riječi) predstavljaju predmet i područje u razlučivanju jezika.

Konačno, sveukupno znanje pet *dhamma*, pet značenja i deset jezika predstavljaju predmet i područje razlučivanja (»totaliteta«) znanja (*paṭibhāna-paṭisambhidā*), pa je stoga »znanje tih znanja (prodiranja) razlučivanje znanja (prodiranja)« (*paṭibhānesu ñāṇaṃ paṭibhānapaṭisambhidā*).

U šestoj knjizi *Vibhaṅge, Paṭisambhidā-vibhaṅgi*, četiri razlučujuća znanja tretiraju se ponešto drugačije. Kao i svim temama u *Vibhaṅgi*, i ovoj se pristupa iz dviju metodoloških perspektiva, metodom *suttante* i metodom *abhi-dhamme*.

Metodom *suttantne* (*suttantabhājanīya*) četiri razlučujuća znanja ispituju se s obzirom na četiri plemenite istine (*sacca*), uzrok (*hetu*), *dhammu*, *paṭiccasamuppādu* i poznavanje/učenje kanonskih tekstova (*pariyatti*). S obzirom na četiri plemenite istine, znanje patnje je razlučivanje značenja, znanje nastanka patnje je razlučivanje *dhamme*, znanje obustave patnje je razlučivanje značenja, znanje puta koji vodi obustavi patnje je razlučivanje *dhamme*,

znanje jezika/»terminologije« i izraza/govora (kojima se iskazuje) *dhamma* (*dhammaniruttābhilāpa*) razlučivanje je jezika dok je znanje tih znanja razlučivanje prodiranja (*ñānesu ñāṇaṃ paṭibhānapaṭisaṃbhidā*).

S obzirom na uzrok (*hetu*), znanje uzroka je razlučivanje *dhamme*, znanje učinka (»ploda uzroka«, *hetuphala*) razlučivanje je značenja... (ostalo isto kao prethodno).

S obzirom na *dhamme*, »koje *dhamme* su rođene, postale, nastale, proizvedene, ponovno proizvedene i očitovane, znanje tih *dhammi* je razlučivanje značenja; *dhamme* iz kojih su (druge) *dhamme* rođene, postale, nastale, proizvedene, ponovno proizvedene i očitovane, znanje tih *dhamma* je razlučivanje *dhamma*...«¹⁵ (ostalo isto kao prethodno).

S obzirom na *paṭiccasamuppādu*, četiri razlučujuća znanja se primjenjuju prema obrascu četiriju plemenitih istina primijenjenom na svaki član niza, npr. znanje starosti-i-smrti je razlučivanje značenja, znanje nastanka starosti-i-smrti je razlučivanje *dhamme*, znanje obustave starosti-i-smrti je razlučivanje značenja, znanje puta koji vodi obustavi starosti-i-smrti je razlučivanje *dhamme* ... (ostalo isto kao prethodno).

U posljednjem odjeljku (*pariyattivāra*), razlučivanje *dhamme* odnosi se na poznavanje različitih (njih devet) »žanrovskih« oblika u kojima se izlaže Buddhina riječ, npr. *sutta* (prozni »diskurs«), *geyya* (»diskurs« u prozi i stihu), *veyyākaraṇa* (razjašnjenje), itd. Razlučivanje značenja obuhvaća znanje značenja rečenoga u svih devet žanrovskih oblika (*tassa tasseva bhāsītassa atthaṃ jānāti*)... (ostalo isto kao prethodno).

Razmatranje četiriju analitičkih znanja prema metodi *abhidhamme* (*Abhidhammabhājanīya*, *Paṭisaṃbhidākathā*, 7–50), očekivano, povezuje se s abhidhammičkom metodom razlaganja iskustva na tipove svijesti (*citta*) i odgovarajuće mentalne fenomene ili čimbenike (*cetasike*) kako je izvedeno u knjizi *Dhammasaṅgaṇī*.

Ukratko i ilustracije radi, *attha* označuje trideset šest ili pedeset dva tipa rezultirajuće svijesti (*vipākacitta*) i dvadeset tipova »funkcionalnih« svijesti (*kiriya-citta*) zajedno s njihovim odgovarajućim mentalnim čimbenicima (*cetasika*). Prvi tipovi svijesti pojavljuju se u rasponu od osjetilnog područja (*kāmāvacara*) do nadsvjetskog područja (*lokuttarāvacara*), a potonji od osjetilnog područja do područja neoblikovnog (*arūpāvacara*).

Dhamma pak obuhvaća dvanaest nepovoljnih tipova svijesti (*akusalacitta*) zajedno sa združenim mentalnim fenomenima (*cetasika*) i dvadeset jedan ili trideset sedam povoljnih tipova svijesti (*kusalacitta*) zajedno s odgovarajućim mentalnim čimbenicima koji prodiru u sva četiri područja svijesti.

12

Pañca dhamme sandassetuṃ byañjananiruttābhilāpā, pañca atthe sandassetuṃ byañjananiruttābhilāpā. Aññā dhammaniruttiyo, aññā atthaniruttiyo. Yena ñāṇena imā nānā niruttiyo ñātā, teneva ñāṇena imā nānā niruttiyo paṭivīditāti. Tena vuccati–niruttinānate paññā niruttipaṭisaṃbhidā ñāṇaṃ.

13

Pañcasu dhammesu ñāṇāni pañcasu atthesu ñāṇāni dasasu niruttisu ñāṇāni. Aññāni dhammesu ñāṇāni aññāni atthesu ñāṇāni aññāni niruttisu ñāṇāni. Yena ñāṇena ime nānā ñāṇa ñātā teneva ñāṇena ime nānā ñāṇa paṭivīditāti...

14

Kakkhum dhammo ñāṇaṃ dhammo paññā dhammo vijjā dhammo āloko dhammo. Ime pañca dhammā dhammapaṭisaṃbhidāya āramaṇā ceva honti gocarā ca. Ye tassā gocarā te tassā ārammaṇā. Tena vuccati dhammesu ñāṇaṃ dhammapaṭisaṃbhidā.

15

Ye dhammā jātā bhūtā sañjātā nibbattā abhinibbattā pātubhūtā imesu dhammesu ñāṇaṃ atthapaṭisaṃbhidā; yamhā dhammā te dhammā jātā bhūtā sañjātā nibbattā abhinibbattā pātubhūtā tesu dhammesu ñāṇaṃ dhammapaṭisaṃbhidā...

Prema svim navedenim primjerima iz *Paṭisaṃbhidāmagge* i *Vibhaṅge*, premda ponešto različito tretiraju temu, jasno je da se terminima *dhamma* i *attha* u shemi četverostrukog razlučujućeg znanja iskazuje u najširem smislu osnovni Buddhin uvid u međuovisnost svih fenomena (*idappaccayatā*). To je posve eksplicitno, kako smo netom mogli vidjeti, u razmatranju uzroka (*hetu*) i *dhamma* prema modelu četiri razlučujuća znanja iz *Vibhaṅge*. Doista, komentari (*aṭṭhakathā*) na *Paṭisaṃbhidāmaggu* i *Vibhaṅgu* tumače *atthu* u smislu učinka (*hetuphala*) ili onoga što je nastalo putem uvjeta (*paccayasamuppanna*), a *dhammu* kao ono što dovodi do nekog učinka ili »uvjet« (*paccaya*).¹⁶ Analogno, na razini jezika, Buddhina riječ je uzrok ili uvjet ispravnog razumijevanja smisla ili značenja kazanoga.

»Analitičko« (ras)poznavanje uvjeta (okolnosti) i učinaka ključno je spoznajno oruđe za zahvaćanje, praćenje, a onda i transformiranje zbivanja ili procesa koji se odvijaju u iskustvenome toku. To znanje nije puko misaono (»teorijsko«) razlučivanje, nego se odvija u okolnostima viših stupnjeva zadubljenja i zapravo je izraz najvišeg kontemplativnog postignuća (*jhāna* = 'motrenje'), uvida u »kako« iskustva. Ono se stoga razvija postupnom i ustrajnom kontemplativnom praksom, kako sugerira interpretacija četiriju razlučujućih znanja prema metodi *abhidhamme* iz *Vibhaṅge*.¹⁷

Stoga je »znanje *dhamma* (uvjeta) razlučivanje *dhamma* (uvjeta)«, a »znanje *atthe* (učinka) razlučivanje *atthe* (učinka)«. Riječju, vrhovni čin znanja jest biti u stanju razlučivati uvjete i učinke, čime se ponovno vraćamo na ishodišni Buddhin uvid: »tko vidi *dhammu* vidi *paṭicca-samuppādu*, tko vidi *paṭicca-samuppādu*, vidi *dhammu*«. ¹⁸ U kontekstu metode *abhidhamme*, govor o *dhammama* je govor o uvjetima (okolnostima) i »učincima« (»značenje« ili »funkcija«, *kicca*, *dhamma*, tj. *attha*) u iskustvenom toku shvaćenima, naravno, ne prema kauzalnom modelu uzrok-posljedica (A proizvodi B), nego kao opći obrazac su-pojavljivanja i su-nestajanja (ili bolje: su-izbivanja) elementarnih (dhammičkih) procesa (*citta-cetasika*). Stoga kada *Paṭisaṃbhidāmagga* kaže: »Jedno je znanje *dhamma* (uvjeta), drugo je znanje *attha* (učinka), treće je znanje *nirutti* (jezika u kojem se potonji iskazuju)«, iskazuje se zapravo jedna »epistemološka vještina« ispravnoga sagledavanja ili motrenja dhammičkih procesa koji se samo radi primjerenog predočavanja razlučuju (*paṭisaṃbhidā*) na ono uvjetujuće, ono uvjetovano i na njihov primjeren jezični opis. Iz takve perspektive gledano, nema ničega u iskustvenom toku što ne bi bilo i uvjetujuće i uvjetovano istovremeno i jedino se u kontemplativnim procesima ta dinamika samopokazuje kao odnos uvjet-učinak u određenim »tipovima« (meditativne) svijesti. Metoda četiriju analitičkih znanja stoga ništa ne govori o možebitnom egzistencijalnom statusu »sudionika« (*dhamma*) iskustvenih procesa (*bhavasota*) i možemo zaključiti da *Paṭisaṃbhidāmagga*, jednako kao i *Vibhaṅga* i pripadajući im komentari, ne pomiču Buddhin fenomenološki naglasak s »kako« *dhammā*¹⁹ na ontološko »što« *dhammā*.²⁰ *Dhamma* je ovdje još uvijek jednostavno konvencionalni izraz ili termin (*niruttābhilāpa*) kojim se ukazuje (ne i iskazuje u smislu označitelj-označeno) na proces analiziranja iskustva iz najviše epistemološke (kontemplativne) perspektive (*paramatthasacca*).²¹

U *Paṭisaṃbhidāmaggi* se, nadalje, pojavljuju dva termina koja će u kasnijoj pālijskoj komentatorskoj tradiciji, a posebno u školi *sarvāstivāda*, dovesti u pitanje osnovnu fenomenologijsku potku Buddhina učenja, pa će postati filozofijskim povodom mahāyānske kritike. To su termini *lakkhaṇa* (obilježje, oznaka, karakteristika) i *sabhāva* ('vlastita priroda').

O karakteristikama uvjetovane (dhammičke) egzistencije

Termin *lakkhaṇa* u kanonskoj upotrebi upotrebljava se u najširem smislu općih obilježja svakog iskustvenog fenomena odnosno procesa kao netrajnog, nesupstancijalnog i »bolnog« (= *tilakkhaṇa*). Na tome tragu čini se termin upotrebljava i *Paṭisambhidāmagga*.

Šesto poglavlje prve knjige *Mahāvagge* (*Ñāṇa-kathā*) nosi naslov *Udayabbayañāṇaniddeṣa* i, kao što sam naslov sugerira, tema je tumačenje znanja

16

VbhA 370. Buddhaghosa u *Vissudhimaggi* (II. 70) također poistovjećuje *atthu* s plodom uzroka (učinkom) interpretirajući potonje kao ono što proizlazi iz uzroka (hetuphalam hi yasmā hetu anusārena ariyati adhigamiyati sampāpuniyati tasmā atthoti vuccati). *Paṭisambhidā-aṭṭhakathā* (I. 277) *atthu* pak tumači kao operaciju ili »funkciju« (*kicca*) sposobnosti (*indriya*), snaga (*bala*), itd., dakle onih fenomena koji potpadaju pod *dhamma-paṭisambhidu*. Odgovarajuće njihove funkcije su, dakako, određivanje (*adhimokkhaṭṭha*) itd. »Funkcija« je ovdje očito sinonimna s *hetuphala*. Analogno, značenje *dhamme* u shemi četiriju razlučujućih znanja jest uzrok ili »uvjet« (*paccaya*): *dhammoti sankhepato paccayo*, VbhA 370. Pripadajuće objašnjenje: »*Dhamma* se tako naziva zato što izvodi takav i takav (učinak), upojava ga, dovodi do njega« (so hi yasmā taṃ taṃ vidahati pavatteti ceva pāpeti ca tasmā dhammoti vuccati). Ibid.

17

U okviru *Sutta-piṭake* tema četiriju razlučujućih znanja pojavljuje se u nekoliko Buddhinih govora sabranih u *Anguttara-nikāyi* iz kojih je očito da su ta znanja u »posjedu« isključivo *arahanta* odnosno *buddhā*: »Pojavljivanje *Tathāgate*, *arahanta*, posve probuđenog, jest pojavljivanje četiriju razlučujućih znanja« (A. I. 20). U A. II. 423, *Buddha* za svoga najumnijeg učenika *Sāriputtu* kaže: »Obdaren sa sedam čimbenika (tj. sedam udova probuđenja), prosjaci, prodirjeviši, shvativši i ušavši u četverostruko razlučujuće znanje, *Sāriputta* boravi ondje« (*sattahi bhikkhave dhammehi samannāgato Sāriputto catasso paṭisambhidā sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati*). Onaj koji posjeduje četverostruko razlučujuće znanje u mogućnosti je predstaviti učenje (*dhamma* kao *nirutti*) na različite načine što uključuje primjerene izraze (*byañjanatā*) i objašnjenja (*atthātā*), A. I. 455–456, A. II. 99. Nigdje se, međutim, ne daje sadržajno tumačenje četiriju razlučujućih znanja.

18

Na taj način i komentari interpretiraju tu *Buddhinu* tvrdnju: »Onaj koji vidi *paṭicca-samuppādu*, vidi uvjete; onaj koji vidi *dhammu*, vidi (zapravo) po uvjetima nastajuće *dhamme*« (yo *paṭicasamuppādam* passati ti yo *paccaye* passati so *dhammam* passati ti so

paṭicasamuppānadhamme passati). MA, II, 230.

19

U komentarima *dhamme* se »definiraju« putem onoga što čine: »kaže se dodir (*phassa*) zato što dodiruje (*phusati*), sabranost (*samādhi*) zato što postavlja (*adhiyati*) svijest jednako (*samam*) na predmet«, itd.: usp. *Vissudhimagga*, XIV 134, 135, 139, 140, 141.

20

S tim u vezi je karakteristična formulacija iz *Paṭisambhidāmagge*, naime da su *dhamme*, *atthe*, itd., »predmeti« (*ārammaṇa*) i »područja« (*gocara*) u razlučivanju *dhamma*, *attha*, itd., te da su predmeti i područja podudarni (ye *tassā* *gocarā* te *tassā* *ārammaṇā*). Čini se da se poistovjećenjem predmeta i područja želi razbiti supstancijalistička predodžba o *dhammama* i *atthama* kao individualnim te stoga vlastitom prirodom (*sabhāva*) određenim »predmetima mišljenja« ili svijesti. »Područje« je zapravo odgovarajuće fenomenološko područje svijesti gdje se vrši kontemplativna analiza odgovarajućih iskustvenih procesa (»predmeta«). Kako ti procesi nisu izvanjski svijesti u smislu da ih ova zahvaća, nego se odgovarajući tip svijesti samim sobom pojavljuje kao određeni proces (fenomen, događaj), a isto, naravno, vrijedi i obratno, »područje« i »predmet« su jedno te isto.

21

U tom smislu može se reći da se terminom *dhamma* ukazuje na sve one procese koji su nezahvatljivi »normalnoj«, nekultiviranoj svijesti, a koji su ključni za razmršivanje čvora patnje (*dukkha*) i postizanje uvida u genezu »svijeta« (usp. *Sabbe-sutta*, S. 35. 23) kako uistinu biva (*yathābhūtam*). Pokušaj da se »semantički« odrede moguća značenja toga termina, što je bila i još uvijek jest jedna od »izazovnih« tema buddhističkih istraživanja, stoga je unaprijed osuđen na promašaj kao jedan od jezično-logičkih derivata ukorijenjenog i često nesvjesnog metafizičkog »nazora na svijet«. U tom smislu *dhamma* je »za nas« (koji smo, tehnički kazano, vazda na području osjetilne svijesti, *kāmāvacara*) uvijek i jedino puka »konceptija« (*paññatti*) štogod se pod tim terminom tekstualno razumijevalo, dok je za kontemplativno izbistrenu svijest relevantno jedino ono na što se tim terminom



pojavljivanja (*udaya*) i iščezavanja (*vaya*) *dhamma*, konkretno pet sastavnica prijanjanja (*khandha*). Za svaku od pet *khandhi*, koje se određuju kao nastajuće (*paccupanna*) i nastale (*jāta*), kaže se da je karakteristika njihova nastanka pojavljivanje, a karakteristika njihove promjene iščezavanje.²²

U drugoj knjizi (*Yuganaddhavagga*), u drugom poglavlju (*Sacca-kathā*) nalazi se kratka rasprava o karakteristikama (četiriju plemenitih) istina (*saccānaṃ lakkhaṇāni*). Kaže se da četiri plemenite istine imaju dvije karakteristike: karakteristiku složenog (uvjetovanog) i karakteristiku nesloženog (neuvjetovanog). Karakteristika složenog dalje se razlaže na pojavljivanje, iščezavanje i »promjenu/preinaku onoga 'što stoji'« (*thitassa aññathattam*). U slučaju karakteristike nesloženog (neuvjetovanog), takve oznake nisu razlučive.²³ U kontekstu četiriju plemenitih istina, tri istine (o patnji, nastanku patnje i putu koji vodi prestanku patnje) imaju karakteristiku složenog, a samo jedna (*nirōdhasacca* = *nibbāna*) karakteristiku nesloženog i na nju nisu primjenjive prethodne tri oznake.²⁴

Ono što je ovdje novost jest da se karakteristika složenog (uvjetovanog), a ono prema općem suglasju ranobuddhističkih škola obuhvaća sve fenomene osim *nibbāne* (škola *sarvāstivāda* u tu kategoriju ubraja i »prostor«, *ākāśa*), pokušava dodatno raščlaniti na tri aspekta: pojavljivanje (*uppāda*), iščezavanje (*vaya*) i promjenu/preinaku onoga što »stoji« (*thitassa aññathatta*). Prva dva aspekta pojavljuju se u nebrojenim kanonskim Buddhinim govorima kao poblize određenje činjenice netrajnosti (*anicca*) odnosno procesualnosti svih »fenomena«.

Problematičan je, međutim, treći aspekt (*thitassa aññathatta*) koji se kao termin ne pojavljuje u *suttama* i čini se da anticipira kasniju »spornu« teoriju trenutačnosti (*khaṇika-vāda*) koja izvorni Buddhin uvid u netrajnost odnosno procesualnost svih fenomena interpretira kao neprekinuti niz trenutaka (*khaṇa*) svijesti ili »dharmačkih nizova« koji se dodatno raščlanjuje na tri (ili četiri u inačici *sarvāstivāde*) »podtrenutka« koji obuhvaćaju pojavljivanje, trajanje i iščezavanje fenomena.

Vlastita priroda (*sābhava*)

U desetom poglavlju (*Suñña-kathā*) druge knjige (*Yuganaddha-vagga*) *Paṭisambhidāmagge*, vjerojatno se po prvi put u okviru theravādske tradicije spominje termin *sabhāva* (vlastita priroda). Taj možda i najsporniji termin ranobuddhističke filozofijske egzegeze Kanona ovdje se pojavljuje u kontekstu komentara na poznatu Buddhinu propovijed iz *Saṃyutta-nikāye* (*Suñña-sutta*, 35. 85) u kojoj Buddha tumači Ānandi značenje tvrdnje »svijet je prazan« (*suñño loko ti*): »Zato što je prazan sebstva i onoga što se odnosi na sebstvo, kaže se da je 'svijet prazan'.«²⁵ Ta se formulacija potom primjenjuje na »totalitet« svijeta, tj. na šest osjetilnih sposobnosti, šest osjetilnih predmeta i šest odgovarajućih osjetilnih svijesti.

U objašnjenju (*niddesa*) te *sutte* pobrajaju se različiti načini na koje se može shvatiti stanje »biti prazan« (prazan u smislu prazan, *suññasuñña*, prazan u smislu sastavnica, *sankhārasuñña*, itd.), od kojih je jedan »prazan u smislu/terminima promjene« (*vipariṇāmasuñña*):

»Što je prazan u smislu promjene? Rodeni (nastali) oblik je prazan vlastite prirode; i iščezli oblik je prazan i promijenjen; rođeni (nastali) osjećaj je prazan vlastite prirode; i iščezli osjećaj je prazan i promijenjen ...« (ista formulacija i za sastavnice, zamjedbu i svijest).

»Rođeno (nastalo) bivanje je prazno vlastite prirode; i iščezlo bivanje je prazno i promijenjeno. To je 'prazan u smislu/terminima promjene'.«²⁶

Mahānāma (otp. 6. st.), kojemu se pripisuje komentar (*aṭṭhakathā*) uz *Paṭisambhidāmaggu*, u gornjem kontekstu daje tri tumačenja termina *sabhāva*:

»*Sabhāva* je ovdje vlastita (*sayam*) egzistencija (*bhāva*); značenje je – ‘nastajanje (*uppādo*) upravo po sebi samom’. Alternativno, *sabhāva* je egzistencija (*bhāva*) iz sebe samog (*sato*); značenje je – ‘nastajanje (*uppādo*) upravo iz sebe samog (*attato*)’. Zato što je način bivanja (oblika/tvari, *rūpa*) u ovisnosti o uvjetima, ne postoji egzistencija u njoj (obliku/tvari) iz sebe same ili (alternativno) ne postoji egzistencija po sebi samom bez uvjeta, pa je (oblik/tvar) prazan vlastite egzistencije; kako je rečeno – ‘(oblik/tvar) je prazan egzistencije upravo iz sebe samog, upravo po sebi samom’.

Alternativno, *sabhāva* je egzistencija sebe same. Jer određena *dhamma* među različitim tvarnim i netvarnim *dhammama* kao što je zemlja itd., naziva se ‘vlastitom’ s obzirom na ostale (druge *dhamme*); *bhāva* je također sinonim za *dhammu*, i određena *dhamma* ne pripada nekoj drugoj *dhammi* – ovdje imenovanoj ‘*bhāva*’. Stoga je (tvarnost) prazna druge/različite prirode (*bhāva*) od sebe same; ‘sebe same’ je prazna druge/drugačije prirode (*bhāva*) – to je značenje. Time je rečeno da jedna određena *dhamma* ima jednu određenu prirodu.

Alternativno, ‘prazan *sabhāvena*’ znači ‘prazan zbog bivanja praznim po prirodi’. Što je rečeno? Da je prazan naprosto zbog praznine onoga što je prazno, ne zbog nekih drugih (alternativnih) značenja praznine.«²⁷

Prvo Mahānāmino tumačenje *sabhāve* očito je u kontekstu problema kauzaliteta »iz sebe samog« (*sato*). Bivati po sebi samom (*sabhāva*) znači biti proizveden (‘nastati’, *uppāda*) iz sebe samoga, što je prema njemu, jednako kao i Nāgārjuni,²⁸ apsurdno. Sve stvari nastaju po uvjetima (*paccaya*)

ukazuje. Iz te »pozitivističke« perspektive moguće je tek statistički pobrojati sva moguća pojavljivanja termina u mjerodavnim tekstovima, s punom sviješću da se time neće »iznutra« približiti samoj stvari ili onome na što se tim terminom u danom kontekstu ukazuje. Možemo ovdje u tom smislu uputiti na pregledan, precizan i »samozatajan« rad »Traditional Definitions of the Term *Dhamma*« J. R. Cartera (1976) u kojem se mogu naći sve kontekstualne »definicije« termina *dhamma* u theravādskoj tradiciji, kanonskoj, parakanonskoj i komentatorskoj.

22

Jātaṃ rūpaṃ paccupannaṃ tassa nibbattilakkhaṇaṃ udayo vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo; ista formulacija i za preostale četiri *khandhe*.

23

Saccānaṃ dvelakkhaṇāni; saṅkhatalakkhaṇaṃ ca asaṅkhatalakkhaṇaṃ ca saccānaṃ imāni dve lakkhaṇāni; saṅkhatam saccānaṃ uppādo paññāyati vayo paññāyati t̥hitassa aññathattaṃ paññāyati; asaṅkhatassa saccassa na uppādo paññāyati na vayo paññāyati na t̥hitassa aññathattaṃ paññāyati.

24

Ibid.

25

Suññaṃ attena vā attaniyena vā, tasmā suñño loko ti vuccati ti.

26

Katamaṃ vipariṇāmasuññaṃ? jātaṃ rūpaṃ sabhāvena suññaṃ; vīgataṃ rūpaṃ vipariṇātaṃ ceva suññaṃ ca; jātaṃ vedanā sabhāvena suññaṃ; vīgataṃ vedanā vipariṇatā ceva suñ-

ñā ca ... jāto bhavo sabhāvena suñño; vīgato bhavo vipariṇato ceva suñño ca; idaṃ vipariṇāmasuññaṃ.

27

Sabhāvena suññaṃ ti ettha sayam bhāvo sabhāvo, sayam eva uppādo ti attho. Sato vā bhāvo sabhāvo, attato yeva uppādo ti attho. Paccayāyattavuttittā paccayaṃ vinā sayam eva bhāvo, attato eva vā bhāvo etasmim natthi ti sabhāvena suññaṃ, sayam eva bhāvena, attato eva vā bhāvena suññaṃ ti vuttaṃ hoti. Atha vā sakassa bhāvo sabhāvo. Pathavīdhātu-ādīsu hi anekesu rūpārūpadhammesu ekeko dhammo paraṃ upādāya sako nāma. Bhāvo ti ca dhammapariyāyavacanam etaṃ. Ekassa ca dhammassa añño bhāvasaṅkhāto dhammo natthi, tasmā sakassa aññena bhāvena suññaṃ, sako aññena bhāvena suñño ti attho. Tena ekassa dhammassa ekasabhāvataā vuttā hoti. Atha vā sabhāvena suññaṃ ti suññasabhāven’ eva suññaṃ. Kiṃ vuttaṃ hoti? Suññasuññatāya eva suññaṃ, na aññāhi pariyāyasuññatāhi suññaṃ ti vuttaṃ hoti. *Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā*, 2.10.48.

28

Usp. MMK 1.1: na svato ... utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana; »Nigdje i nikakva bića nisu očita koja su nastala iz sebe samih...« Nāgārjunini komentatori Buddhapālita i Candrakīrti izvode apsurdne konzekvence iz takve postavke: »Bića ne nastaju iz sebe samih zato jer bi to [ponovno] nastajanje bilo nesvrhovito (besmisleno) i zbog pogreške (falacije) beskrainog nastajanja. Jer nema svrhe u ponovnom nastajanju [već] postojećih entiteta (bića) iz sebe samih. Ako



pa je otuda njihova »egzistencija« (*bhāva*) uvjetna tj. lišena samoutemeljenja odnosno »prazna vlastite egzistencije« (*sabhāvena suññaṃ*). Drugo tumačenje *sabhāve* pokušava se očito uskladiti s klasičnom komentatorskom »definicijom« *dhamme* kao onoj koja »nosi/obdržava vlastitu prirodu« (attano *sabhāvaṃ dhārenti ti dhammā*, DhsA, 126). *Dhamma* jest neka vlastita priroda (*sabhāva*) jedino u odnosu na druge *dhamme*. To znači da je npr. toplina vlastita priroda vatre i ni jednog drugog elementa. No u kontekstu *Paṭisambhidāmagge* ta je interpretacija, naime da *sabhāvena suññaṃ* znači »prazan drugačije vlastite prirode od sebe same«, prilično nategnuta i čini se da Mahānāma ovdje nastoji pod svaku cijenu »infiltrirati« tumačenje vlastite theravādске komentatorske tradicije koja još nije bila oblikovana u vrijeme sastavljanja *Paṭisambhidāmagge*. Konačno, treće alternativno objašnjenje možda je i najbliže izvornome, »predkomentatorskom« značenju sintagme 'prazan vlastite prirode' koje se zapravo i ne razlikuje od Buddhinog kanonskog iskaza da je svijet »prazan sebstva i onoga na što se odnosi sebstvo« (*suññaṃ attena vā attaniyena vā*, v. gore). Upadljiva je i sintaktički identična instrumentalna tvorba *sabhāvena suññaṃ – suññaṃ attena*.

U završnome osvrtu na gornju temu, Mahānāma razotkriva ponešto o shvaćanju *sabhāve* u theravādskom buddhizmu koje je, čini se, specifično po inzistiranju na ne-ontološkim konotacijama toga termina, a za razliku od npr. škole *sarvāstivāda-vaibhāṣika* koja je podvukla jasan identitet između *svabhāve* i *dravye* (atemporalna supstancija). Naprotiv, za Mahānāmu i theravādsku komentatorsku tradiciju *sabhāva* prije svega ima lingvističko-konvencionalne i epistemološke konotacije. *Dhamma* je neka *sabhāva* jedino u odnosu spram drugih *dhamma*; »po sebi« odnosno u odsutnosti drugih *dhamma* ona je prazna, tj. lišena vlastite prirode. To što je »prazna« (*suñña*), međutim, ne znači da je i »ne-egzistent« (*avijjamāna*). Ona u svakom slučaju postoji u svome »vlastitom trenutku« (*sakakkhaṇe*), dodali bismo, u infinitezimalno sadašnjem (*vattamāna*) trenutku (*khaṇa*) kada vrši svoju funkciju uvjeta (*paccaya*):²⁹

»Međutim, pretpostavimo da netko argumentira: 'sabhāva je nečija vlastita priroda, što je onda mišljeno kada se kaže 'prazan vlastite prirode'? *Dhamma* je 'priroda' (*bhāva*) i kada je razlučena svojom vlastitom pozicijom (*sapadena*) u odnosu spram druge (*dhamme*), ona se naziva *sabhāva*. (I tako) kada je rečeno da je 'nastao oblik/tvar prazan vlastite prirode', zbog ne-egzistencije bilo koje (druge) *dhamme*, ne-egzistencija oblika/tvari je rečena. ... Štoviše, da iskaz 'to je prazno' vrijedi za nešto što je ne-egzistentno, to se kosi s uobičajenom jezičnom praksom kako je gore rečeno kao i s Buddhinim riječima i s iskazima gramatičkih i logičkih rasprava; doista, kosi se s nekoliko racionalnih argumenata. Stoga se ta tvrdnja treba odbaciti kao 'smeće'. Na temelju nekoliko autoritativnih Buddhinih iskaza ... i niza argumenata, zaključak ('cilj') do kojega treba doći u ovoj stvari jest da *dhamme* zasigurno postoje u svojem vlastitom trenutku (*sakakkhaṇe*).«³⁰

Čini nam se, međutim, da je u kontekstu *Paṭisambhidāmagge* posve jasno da je *sabhāva* sinonimna s *attā* (sebstvo), odnosno da je *sabhāvena suñña* isto što i *anattā* (lišenost sebstva). Premda će se u klasičnim komentarima (*aṭṭhakathā*), kako je natuknuto, terminom *sabhāva* iskazivati (kontemplativna) razlučivost ili posebnost (*prthak*) *dhamma*, iako ne nužno i njihova zasebna egzistencija (»po sebi«), *sabhāvena suñña* ovdje čini se iskazuje onaj jezgreni Buddhin uvid, naime da je totalitet iskustva lišen supstancijalne podrške u sebi (*attā*) ili bilo čega što bi se odnosilo na sebstvo (*attaniya*) zato što je taj »totalitet« zapravo »nakupina« (*khandha*) mnogih i različitih okolnosti koje se u krajnjoj epistemološkoj analizi interpretiraju ili »samopokazuju« (*phainomenon*) kao neprekinuti i reverzibilni (i višesmjerni) proces uvjetovanja i učinaka odnosno pojavljivanja i iščezavanja. Buddhino objašnjenje da je svijet prazan sebstva i onoga što se odnosi na sebstvo kao i egzegetsko tuma-

čenje da je »prazan vlastite prirode« stoga se, prema našem mišljenju, može shvatiti kao nastojanje da se fenomenološko i dinamičko razumijevanje zbilje (koja samom sobom = *paṭiccasamuppāda* biva onako kako se pokazuje) »zaštiti« od pokušaja njezine metafizičke (>bit« iza fenomena) interpretacije.

Literatura

A. Primarna

Aṅguttara-nikāya, ur. Morris i Hardy, 5 svezaka, Pāli Text Society, 1885–1900 (reprint: 1961).

Dhammaśāṅgaṇī-aṭṭhakathā (Aṭṭhasālinī), ur. Müller, Pāli Text Society, 1897.

Dīgha-nikāya, ur. Rhys Davids, T. W. i Carpenter, J. E., 3 sveska, Pāli Text Society, 1890–1911 (reprint: 1947–1960).

Majjhima-aṭṭhakathā, ur. Woods, Kosambi i Horner, Pāli Text Society, 1922–1938.

Mūlamadhyamakakārikā (Nāgārjuna), ur. Vaidya, P., Buddhist Sanskrit Texts, no. 10, 1960.

Paṭisambhidāmagga, ur. Bhikkhu J. Kashyap, Pāli Publication Board, 1960.

Paṭisambhidāmagga Commentary I/III, ur. C. V. Joshi, PTS, London, 1979.

Prasannapadā (Candrakīrti), ur. Vaidya, P., Buddhist Sanskrit Texts, no. 10, 1960.

Samyutta-nikāya, ur. Feer, 5 svezaka, Pāli Text Society, 1884–1898 (reprint: 1960).

Samyuttanikāya-aṭṭhakathā (1932; reprint: 1977). Ur. Woodward, F. L., u: *Sārattha-ppakāsinī. Buddhaghosa's Commentary on the Samyutta-nikāya*, Vol. II, Pāli Text Society.

Vibhaṅga, ur. Bhikkhu J. Kashyap, Pāli Publication Board, 1960.

Vibhaṅga-aṭṭhakathā, ur. Buddhadatta, A. P., Pāli Text Society, 1923.

Visuddhimagga, ur. Warren i Kosambi, Harvard Oriental Series, Vol. 41, 1950.

B. Sekundarna

Carter, J. R. (1976), »Traditional Definitions of the Term *Dhamma*«, *Philosophy East & West*, 26:3.

Cousins, L. S. (1982), »Pāli Oral Literature«, u: *Buddhist Studies* (ur. Denwood i Piatigorski), Curzon, London.

Frauwallner, E. (1995), *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, (prev. Kidd, S. F.), State University Press, New York.

Gethin, R. (2005), »On the Nature of Dhammas. A Review Article«, *Buddhist Studies Review* 22, str. 175–194.

oni [opet] nastaju, premda su [već] postojeći, nikada neće [prestati] nastajati«, na svata utpadyante bhāvāḥ, tadutpādavaiyarthīyāt, atiprasaṅgadoṣācca | na hi svātmanā vidyamānānām padārthānām punarutpāde prayojanamasti | atha sannapi jāyeta, na kadācinna jāyeta. PP 14, 1–3.

29

Pālijski komentari u osnovi i ne idu dalje od konstatacije da je *sabhāva* (a onda i *dhamma*) zapravo isto što i *paccaya* (uvjet); dapače, čest je izraz *paccaya-sabhāva* ('vlastita priroda uvjeta') što se tumači na način da uvjet (= *dhamma*) kada je jednom prisutan mora dovesti do pojavljivanja neke druge *dhamme*; usp. SA, Vol. II, 40.

30

Sace pana keci vadeyyuṃ »sako bhāvo sabhāvo, tena sabhāvena suñṇan« ti. Kiṃ vuttaṃ hoti? Bhāvo ti dhammo, so param upādāya sapaḍena visesito sabhāvo nāma hoti. Dhammassa kassa ci avijjamānattā »jātaṃ rūpaṃ sabhāvena suñṇan« ti rūpassa avijjamānatā vutta hoti' ti ... Avijjamānassa ca »suñṇan« ti vacanaṃ heṭṭhā vuttena lokavacanena ca Bhagavato vacanena ca nāyasadaganthavacanena ca virujjhati, anekāhi ca yuttīhi virujjhati, tasmā taṃ vacanaṃ kaccavaram iva chaḍḍitabbaṃ ... ādīhi anekehi Buddhavacanappamānehi anekāhi ca yuttīhi dhammā sakakkhaṇe vijjamānā evā ti niṭṭham ettha gantabbaṃ. Ibid.

- Law, B. C. (2000: 1933), *A History of Pāli Literature*, Indica Books, Varanasi.
- Norman, K. R. (1983), *Pāli Literature*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Ronkin, N. (2004), *Early Buddhist Metaphysics: The Making of a Philosophical Tradition*, Oxford Centre for Buddhist Studies.
- Warder, A. K. (2004: 1970), *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Watanabe, F. (1983), *Philosophy and Its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Goran Kardaš

**Paṭisambhidāmagga as an Early Exegetical Work
of Theravāda Buddhism**

Abstract

Paṭisambhidāmagga is probably the earliest extant exegetical work of Theravāda Buddhism. In this article three fundamental concepts of early Buddhist philosophy are thematized which probably originated in this work namely, the four types of discriminating knowledge (paṭisambhidāñāna), the theory of momentariness (khaṇavāda) and the concept of “own nature” (sabhāva). The first concept lays down possibly the earliest hermeneutical tool for approaching Buddha’s doctrine. The second one introduces the idea of “change of that which stands” (ṭhitassa aññathattaṃ) within the general Buddha’s teaching on impermanence (anicca) of all phenomena thus starting the classical early Buddhist theory of momentariness of all dhammas. Finally, the work mentions for the first time the concept of sabhāva (own nature) which became the most controversial concept within the Buddhist philosophy in general. In this article it is shown, however, that this concept does not yet have its classical connotations but is synonymous with the usual early Buddhist notion of atta (self), i.e. ‘empty of own nature’ simply means canonical ‘empty of self and what belongs to self’.

Key words

lakkhaṇa (characteristic), *paṭisambhidāñāna* (discriminating knowledge), *sabhāva* (own nature), *suññā* (empty), *theravāda*, momentariness