



EVROPOCENTRIZAM I BRIGA ZA ISTINU

UVODNA RIJEČ PREVODIOCA
I PRIREĐIVAČA

Knjiga Hermanna Oldenberga o ranom buddhizmu klasik je ne samo njemačke indološke literature nego je, kao izraz njegova dugotrajnog filološkog rada na najstarijem tekstualnom nasljeđu buddhizma, i spomenik evropskog znanstvenog nasljeđa s prijelaza iz 19. u 20. stoljeće sa svim svijetlim i kritičnim značajkama toga nasljeđa. Premda se indološka literatura u području filozofije silno razgranala i produbila od toga vremena naovamo, Oldenbergova zasluga za naše današnje spoznaje ostala je nesmanjena. Točniji izvještaj o njezinim dometima i ograničenostima u pojedinim pitanjima buddholoških istraživanja donosi pogovor Helmuta von Glasenappa, također jednog od vodećih njemačkih indologa 20. stoljeća u svjetskim razmjerima; on je iznova priredio pretisak ove knjige koja je još za Oldenbergova života doživjela ukupno 12 izdanja u slijedu neprestanih poboljšanja i proširenja teksta, osobito u kritičkom aparatu i autokomentarskim dodacima.

Premda sâma knjiga više ne predstavlja zadnju riječ u pojedinim pitanjima buddhologije u stručnim krugovima, njezina ogromna prednost sastoji se u njezinoj izvornosti, u tome što je nastala na temelju Oldenbergova rada na kanonskim buddhističkim tekstovima, koji je u mnogočemu usporediv s pionirskim radom drugih istraživača, te otud predstavlja, uz kritički dijalog sa suvremenim vodećim autoritetima svoga doba, analitički i sintetički izvještaj jednog od velikih utirača puteva kako kasnijim istraživačima tako i zainteresiranoj obrazovanoj publici. Osim toga, Oldenbergova monografija o ranom buddhizmu ne predstavlja samo značajan rad za indološke stručnjake i studente (pored njego-

ve poznate *Književnosti stare Indije (Literatur des alten Indien*, iz 1903.; novo izd. 1923.) nego i kulturno-povijesni i osobito religijsko-povijesni portret duha jedne civilizacije u nastajanju u njegovim svjetovnim i religijskim vidovima. Monografija o Buddhi, njegovu životu, učenju i zajednici, kulturno-historijski je prikaz nastanka, uspostave i ranog razvoja buddhizma kao duhovnog (a u izvjesnom smislu ipak i kao socijalnog) pokreta čiji karakter obilježava nekoliko eklatantnih paradoksa, od kojih onaj najpoznatiji – objavna religija bez boga – nije ni jedini a možda ni najznačajniji. Iako je ta karakteristika buddhizma notorna, ona nije uvijek bila samorazumljiva. Oldenberg joj pridaje poseban status ukazujući osobito na jednu obično zanemarenu činjenicu u vezi s time, naime, da u indijskoj tradiciji svi veliki i relevantni religijski pokreti, osim hinduizma, potječu od specifično filozofskih učenja i učitelja, a ne proroka; štoviše, da filozofska spekulacija zadire unatrag čak i u najstarije slojeve tzv. prirodne religioznosti u arhaisko doba vedske (indoarijske) kulture, odnosno brahmanizama, koji tvori intelektualni i obredni supstrat kasnijeg hinduizma, tako da i vedantinski učitelji i logičari postaju “svecima” i reformatorima.

U vezi s tim filozofskim porijeklom nosećih etičkih ideja koje kroz isposništvo i tradiciju podupiranja isposništva u Indiji postaju vjerskim pokretom, stoji i treći paradoks u vezi s nastankom i razvojem Buddhine zajednice, a to je paradoks elitizma: Buddhina zajednica se, kako to osobito detaljno izlaže Oldenberg na temelju tekstualnih svjedočanstava, uspostavila na tradiciji brahmanskog isposništva a regrutirala se najvećim dijelom iz uglednih, utjecajnih obitelji (‘kulaputta’) i imućnih društvenih slojeva, dok su pripadnici društvenih slojeva iz deprivilegirane varne (‘kaste’) bili daleko malobrojniji ili barem slabije reprezentirani u kanonskoj književnoj predaji.

No, premda Oldenberg takve svoje nalaze eksplicitno koristi prije svega zato da ograniči domet interpretacija povijesti buddhizma koje u njemu vide politički liberalan i socijalno osviješten pokret zbog otvorenog ignoriranja kastinskih podjela, to nije sav domet toga kritičkog preispitivanja elitnog socijalnog porijekla glavnine značajnih figura rane zajednice, uključujući i samog Buddhu koji je bio kneževski sin iz roda Sakya (‘sakyaputta’). Naime, Oldenberg jasno pokazuje da premda Buddhina zajednica kao takva nije imala nikakav interes za socijalni a kamo-

li za politički program, njoj nije nedostajalo ni socijalne svijesti ni senzibiliteta za pitanja pravednosti i razboritog uređenja političke stvarnosti, o čemu svjedoči primjerice utjecaj na lokalne velmože i kraljeve. O tome je dovoljno imati na umu ne samo mnogobrojne poučne dijaloge s vladarima i uglednicima, nego prije svega sadržaj i ton ukaza kralja Aśoke, koji je buddhizam učinio takoreći državnom religijom i zahvaljujući kojemu je Buddhin nauk doživio najveće i najbrže širenje čak i na izvanindijske zemlje. No, upravo vladarske figure poput Aśoke dovršavaju paradoks elitizma i dovode ga do točke samouništenja: društvena elita koja je stvorila i nosila pokret, suspendirala je doduše iznutra, unutar zajednice, hijerarhijske (kastinsko-simboličke) odnose i uspostavila zajednicu isključivo na izjavi o pristajanju pojedinca uz učenje i pravila života u zajednici, i to bez crkvene organizacije i sustava svećenstva. Drugim riječima, starobuddhistička zajednica je suspendirala iste one hijerarhijske odnose koji su odgovorni za elitno društveno porijeklo najvećeg dijela njezinih članova, i ukoliko je ona djelovala promovirajući načelo ispravnosti življenja (dhamma) na svijet izvan sebe, emancipacijski potencijal a djelomice svakako i stvarni učinak samog njezinog prisustva nipošto se ne smije potcijeniti. Ipak posljednji dokaz emancipacijskog potencijala i radikalne novosti buddhizma u tadašnjem indijskom svijetu ne leži toliko u njezinom uspjehu i trajanju (koje je Buddha predvidio samo za rok od 500 godina, navodno zbog primanja ženâ u *sanghu*) nego u njezinoj propasti: otkazavši onom vječnom i nepropadljivom (tj. teološko-ideološkom) dijelu brahmanškog sustava dharme, zajednica je istovremeno ostala ovisna o njegovu propadljivom dijelu, a to su politički i ekonomski čimbenici; bez vlastite crkvene organizacije i rituala, oslonjena samo na vjernost članova nauku i pravilima života, ostavši dakle virtualna konsenzualna zajednica, buddhistička sangha – koju Oldenberg nerijetko ipak naziva “crkvom” – zamrla je iznutra i propala sa svjetovnim silama koje su je podržavale a čija je ona bila ideološka nadgradnja. U tome postoji unutrašnja logika i ironija dosljednosti: sangha je postala primjerak i dokaz vlastite ontološke teorije o sankhārama, razgradljivim sklopovima stvarnosti, spram kojih jedna dhamma predstavlja kontrapunkt ili transcendentnu svrhu toga razgradljivog zbivanja – to je nirvāṇa ili točka konačnog prestanka bivanja i prisutnosti. Buddhizam je takoreći dokazao svoju teorijsku konzistentnost i valjanost time što je nestao iz Indije, iz svijeta u kojem

je nastao i koji je po mnogočemu poseban. No, bila to ironija povijesne sudbine ili dosljednost teorije, politička i civilizacijska vrijednost starobuddhističke sanghe ne iscrpljuje se u tom nesvjesnom samoispunjavanjućem proročanstvu. Po svojoj funkciji, ako ne i po sadržajima, veza između sanghe i vladara poput Aśoke može se usporediti s vezom između prosvjetitelja i apsolutističkih vladara u petnaest stoljeća kasnijoj Evropi: sangha je stradala konačno od Mogula zbog vezanosti za vladare baš kao i prosvjetiteljstvo, kojemu je posljednji udarac zadao Napoleon a ne filozofska kritika jednog Kanta ili romantičara.

Neovisno o ovim mogućim konzekvencijama iz Oldenbergova usputnog interesa i za pitanje praktičkog historijskog karaktera buddhizma i indijske političke tradicije uopće, koju ocjenjuje nimalo laskavim riječima kao eskapizam, osobitu vrijednost ovoj monografiji daju Oldenbergova istraživanja i interpretacije dubinskih veza između ranobuddhističkog modela isposništva i predbuddhističkih “misaonih krugova” (osobito brahmanskih) koje, usprkos manifestnim razlikama, prekidima i opozicijama, pružaju uvid u dubinski kontinuitet ideja i oblika života. U takvu pristupu leži velika prednost utoliko što nam on više kroz strukture – *forme mišljenja, oblike egzistencije i društvene sveze* s kojima se javljaju – nego samo kroz sadržaje idejâ, daje uvid u stvarnost razvoja indijske duhovne tradicije mimo dihotomijskih opozicija po modelu ortodoksno-heretičko, koji se iz same indijske prošlosti, tj. iz podjele intelektualnih elita na āstike-nāstike (apologete i osporavatelje vedske objave) prenio i na historiju ideja i njezine tumače, kako indijske tako i zapadne. Premda to mjestimice ide na štetu interpretacije sadržaja, kako između ostalih misli i von Glasenapp u svome pogovoru, Oldenberg spada u one istraživače koji svoj znanstveni integritet gradi na uvidu u kontinuitet strukturâ i logike idejâ tamo gdje drugi vide raskol u sadržajima, da bi na kraju ipak priznali ispravnost tih strukturalnih uvida. Tako i von Glasenapp u završnici svog pogovora implicitno daje za pravo Oldenbergovu modelu: on doduše prvo konstatira, ispravljajući Oldenberga, da se porijeklo buddhističkog učenja o “dhammama” ne može izvesti ni iz ranovedantske doktrine o Sve-Jednom, niti iz đainske ontologije vječnih duhovnih i tvarnih supstancija niti iz dualizma (pretpostavljene) pretklasične sāṅkhye i da se tim učenjima može pridati samo sporedna uloga za uobličenje buddhističke metafizike (u tom po-

gledu Oldenberg je preispitivao svoje stanovište u svjetlu istraživačkih rezultata drugih stručnjaka); no poticaj za rješenje toga pitanje geneze učenja o “dhammama” Glasenapp nalazi u Oldenbergovim razmatranjima u knjizi “Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brâhmaṇa-Texte” [“Predznanstvena znanost. Svjetonazor tekstova brâhmaṇa”] iz 1919. On navodi eksplicitno sljedeće: “Gledište, koje Oldenberg dotiče i u ovoj knjizi, kad govori o silama ili supstancijama koje pokreće bezlična nužnost, stvorilo je po mome mišljenju osnovu teorije dhamme”. Ako tome dodamo da Oldenberg u ovoj svojoj monografiji o starobuddhizmu u njegovim različitim aspektima nigdje ne tvrdi da se “metafizika Ničega” izvodi iz brahmanske metafizike “Sve-Jednog”, nego da je prevratnički odgovor na nju, onda dobivamo novu situaciju, a to je da su i upanišadska pozitivna metafizika i starobuddhistička negativna metafizika historijski susljedne, konceptijski ravnopravne, ali međusobno konkurirajuće tvorbe oko unificirajuće brahmanske slike svijeta. One se međusobno odnose kao sintetizirajuća i analizirajuća spekulacija s dijametralno suprotnim rezultatima: dok upanišadska spekulacija objedinjuje mnoštvenu brahmansku mitološku i magijsku sliku svijeta kao mnoštva sila u jednu ideju Sve-Jedne supstancije i izvora svijeta (brahman), starobuddhistička joj oduzima upravo taj novi supstancijalni vrhovni temelj da bi je radikalizirala u dva smjera: beskonačne mnoštvenosti i beskonačne promjenljivosti.

Bez obzira na izvjesnu kolebljivost i ograničenja svojih i tuđih spoznaja na temelju dostupnih tekstova iz onog vremena, Oldenberg ipak uspijeva pokazati ono bitno, a to je logika razvoja jednog načina diskursa, da su mitsko-magijsko mišljenje i racionalna spekulacija u logičkoj vezi, a da pri tome ne pada ni u tabor ortodoksnih historičara filozofije niti u tabor heretika. Dok jedni – kako se prigovara modernim vedantincima poput Radhakrishnana – u polju humanističkih znanosti, kroz historiju ideja, nastavljaju svjesno ili nesvjesno hegemonijalnu, sveproždiruću politiku svoje vlastite tradicije i njezinih institucija, drugi po svaku cijenu ističu posebnost svoje tradicije za koju sami najbolje svjedoče upravo svojom pripadnošću (ili osobnim uživljavanjem) kao zalogom istinitosti svoga svjedočenja. Za historičara ideja poput Oldenberga, koji jednako, ako ne i više, obraća pažnju na strukture, faktičke razlike između tako jasno razlučenih misaonih krugova kao što su brahmanizam i buddhizam, počivaju više na radikalnosti i dosljednosti u izvođenju

konzekvencija iz malih inicijalnih diferencija i pomaka u istim stvarima, stavovima i ciljevima.

No objektivnost strukturalnog historijskog pristupa, u kojemu se i obično spekuliranje o apsolutu prikazuje kao vid i presjek specifičnog konteksta, kao konkretna forma života lokalnih ljudskih zajednica, nije slobodna od cijene paradoksa: objektivnost analize na indijskom terenu postignuta je po cijenu zastarjelih i danas svakako nazadnih evropocentričkih opservacija o “Indijcu”, njegovoj “mekušnoj biti” i “mračnoj fantaziji” nasuprot “čvrstini i odlučnosti”, “vedrini duha”, “jasnoći i određenosti misli” Grka i Germana. Takve opservacije – na koje upozorava i Glaserapp kao začuđujuće pomanjkanje sposobnosti tako obrazovanog učenjaka kao što je bio Oldenberg da razvije “univerzalnije stanoviše” – zvuče danas, u uhu suvremenog čitaoca, ne samo kao egzotični primjerak stare političke nekorektnosti među kulturnim znanstvenicima Evrope nego i kao evropski šovinizam koji grčko-rimsko kulturno i političko nasljeđe Evrope i dalje neupitno i nekritički smatra paradigmatom svjetske povijesti. Doista, predodžbe o egzotičnom “Istočnjaku”, okrenutog u samoga sebe, danas su i same egzotične, one svjedoče o duboko ideološkoj naravi evropocentričkog stava velikog broja aktera evropskih humanističkih znanosti onoga doba (uključujući i jednog Husserla). No, u slučaju tako zaslužnog filologa i historičara ideja i religije poput Oldenberga ta ideološka ograničenja fascinantna su upravo s obzirom na spoznajne domete njegovih istraživanja u historiji indijskih književnosti, filozofskih i religijskih ideja. Ona utoliko predstavljaju nesvakidašnji kuriozum i izazov za suvremenog čitaoca, osobito mlađeg, koji se danas ponegdje eksplicitno i programski odgaja za globalnu političku korektnost u humanističkim akademskim disciplinama, koji se potiče da studira istočne tradicije i kad ne postaje orijentalist.

Paradoks je utoliko veći što se današnja politička korektnost u humanistici, o kojoj najbolje svjedoči rasprava o “orijentalizmu Zapada” i “okcidentalizmu Istoka”, izgrađivala desetljećima upravo na temeljima kulturnih znanosti iz 30-ih godina 20. stoljeća, istih onih čiji akteri, sa svoje strane, nisu mogli prekoračiti sjenu latentnog kulturnog evropocentrizma. Tako ova Oldenbergova knjiga predstavlja i odlično autosvjedočanstvo o znanosti jedne epohe kao kulturnoj proizvodnji i ideološkoj reprodukciji svoga doba: ona kroz prizore znanstvene analize i in-

terpretacije najvišeg akademskog ranga i doprinosa obrazovanju svjetskog građanina za međuljudske odnose u globalnih relacijama iskazuje i paradoks da taj visoki učinak nije postignut usprkos nego uz pomoć faktora koji ga ometaju ako ne i suspendiraju. Premda su sudovi poput onih o Indijcu “mekušne naravi i sa savitljivom prilagodljivošću, s nervozom i vrelom putenošću”, koji se “u zasićenom miru i sporom uživanju odvrća od onoga što narod održava mladim i zdravim, od rada i od borbe za domovinu, državu i pravo”, čije je “mišljenje obraslo u fantazijske tvorevine”, izrečeni u historijskom kontekstu ponovne provale evropske opsesije racionalnošću, znanstvenošću, napretkom, današnja promijenjena ideja disperziranog napretka i sinkronije različitih stanja ljudske civilizacije ništa ne umanjuje na znanstveničkoj iskrenosti i predanosti načelu istine u naporima Oldenbergovih analiza u pojedinstima istih tih “fantazijskih tvorevina”. Bez njih bismo u nekim pitanjima možda i dalje tapkali u mraku ne samo negativnih nego i pozitivnih predrasuda o “indijstvu” kao radikalnom “drugom”.

NAPOMENA O TRANSLITERACIJI

Vodeći se ne samo akademskom nego i popularnom namjenom ove monografije o ranom buddhizmu, koja je pisana kao kulturno-povijesno štivo za akademski obrazovano građanstvo i koja je gotovo preko noći učinila svoga autora poznatim izvan akademskih krugova, Oldenberg nije postupao strogo znanstveno i disciplinarno, pa je knjiga kroz različita izdanja doživljavala nadopune stručne naravi, osobito u kritičkom aparatu.

To se osobito vidi po naknadnim komentarskim dijelovima, najprije dodavanim kroz fusnote, gdje autor pojašnjava tvrdnje ili želi predusresti pogrešna razumijevanja, a također i po naknadno dodanim referencama za velik dio navoda iz pâlijskih tekstova, bilo da se radi o doslovnim citatima bilo o sažetim dijelovima. (Takve intervencije Oldenberg je s vremenom, iz izdanja u izdanje, unosio u kritički aparat teksta; veće jedinice Glasenapp je unio u glavni tekst, ističući te umetke kurzivom.) No, najviše se to vidi po izostavljanju referencija za citate iz brahmanskih tekstova, uglavnom upanišadskih, koji su u uvodnom dijelu knjige navedeni pod paušalnom oznakom “posljednje knjige *Brahma-*

ne o stotinu puteva”. Sva takva mjesta, kao i mjesta iz buddhističkog kazona, prevedena su ovdje, po sili stvari, iz njemačkog predloška budući da je velikim dijelom sâm Oldenberg preveo citate ili ih preuzeo iz već postojećih vlastitih prijevoda ili se koristio prijevodima drugih stručnjaka (i to ili u svrhu navođenja ili u polemičke svrhe). Zauzvrat, svi su citati uspoređeni, gdje god je to bilo moguće, s izvornikom i postojećim prijevodima na hrvatskom, ukoliko sam ih mogao identificirati; u uglatoj zagradi u tekstu ili u posebnim fusnotama (pod zvjezdicama) naznačene su ili točne ili približne reference koje nedostaju u Oldenbergovu tekstu. Zbog mjestimice znatnijih odstupanja između njemačkog prijevoda kod Oldenberga i postojećih prijevoda na hrvatskom koja su posebno naznačena (s bibliografskim podacima), terminološki razjašnjena, Oldenbergov prijevod nisam mogao naprosto zamijeniti postojećim hrvatskim prijevodima, zbog razlika u shvaćanju određenog mjesta u tekstu ili nekog termina i posljedica po interpretaciju.

Nadalje, vodeći se načelom popularne dostupnosti knjige, Oldenberg također nije jedinstveno postupao ni u pisanju riječi iz staroindijskih jezika. Neka općepoznata imena i pojmove, poput Himalaya, Varuna, Brahma i sl., piše bez ikakvih dijakritičkih znakova; druge opet piše pojednostavljeno, poput, Nirvāna, Yajnavalkya (ispravna transliteracija: Nirvāṇa, Yājñavalkya). Naprotiv, u kritičkom aparatu Oldenberg primjenjuje standardnu englesku znanstvenu transliteraciju a bibliografske podatke navodi prema izvorniku, rezultat čega je relativna šarolikost načina pisanja, koja međutim ne predstavlja ozbiljnu poteškoću nenaviknutom čitaocu.

Priređivač pretiska ovog velikog Oldenbergova djela, Helmuth von Glasenapp, zadržao je tu šaroliku transliteraciju u glavnom tekstu, ali je u registru pojmova primijenjena jedinstvena znanstvena transliteracija.

Na sreću, zbog velike bliskosti fonetskog sustava u hrvatskom i u staroindijskim jezicima kao i fonetskog načina pisanja, transliteracija se može provesti tako da se zadovolje sva tri kriterija: popularna dostupnost, ujednačenost i lingvistička točnost. Tako je transliteracija sanskrtskih i pālijskih riječi u glavnom tekstu knjige prilagođena do maksimalnih mogućnosti načinu pisanja istih glasova u hrvatskom jeziku ali su radi načela znanstvene točnosti i stručnog standarda označene fonetske po-

sebnosti staroindijskih riječi. To znači, standardna međunarodna (engleska) transkripcija zamijenjena je još dosljednije, u onom dijelu u kojem je to moguće, fonetskim načinom pisanja nego što je već učinjeno u domaćoj produkciji (v. osobito radove Č. Veljačića i R. Iveković). Dakako, naslovi bibliografskih jedinica znanstvene literature u kritičkom aparatu navedeni su u izvornom obliku, s vlastitim načinom pisanja.

UPUTA O ČITANJU

Za orijentaciju pri čitanju staroindijskih riječi vrijede sljedeća načela i odstupanja od uobičajene transkripcije:

Samoglasnici:

- **a, i, u** čitaju se izrazito kratko, dok se isti glasovi, označeni crticom iznad slova (**ā, ī, ū**), čitaju izrazito dugo.

Poluvokali:

- kratko i dugo **r** (u engl. transkripciji **ṛ, ṝ** ili **ri, rī**) nisu označavani s točkom ispod jer potpuno odgovaraju našem **r** u “vokalskoj” poziciji (npr. Rg-veda);
- **y** (za hrv. **j**) zadržan je da bi se izbjeglo brkanje slova **j** u osnovi staroindijske riječi s njezinom flektiranim oblicima u hrvatskom prijevodu i, osobito, jotacija (npr. *nyāya*: čit. *nyája* umjesto *njája*; *Kauṭilya*, pridjev *Kauṭilyino* umjesto *Kauṭiljino*)

Suglasnici se općenito čitaju kako piše; udvostručenja su čujna kao i aspirate:

- guturali **k, kh, g, gh**, s nazalom **ñ** čitaju se uobičajeno s čujnom aspiratom i muklim nazalom ispred grlenih glasova (npr. *saṅgha*: čit. *saṅgha*); u standardnoj se transliteraciji slovo za nazal **ñ** često zamjenjuje općim znakom za nazalizaciju, anusvārom **ṁ** (tako npr. *sāṅkya* → *sāṁkhya*) no za obične potrebe dovoljno je pisati znak **n** (*sāṅkhya*, kao u Anka).
- dentali **t, th, d, dh**, s nazalom **n** čitaju se kao naši dentali, a udvostručenje (dd) i aspirata su čujni (npr. *Buddha*: čit. *Bùd-dha*)
- retrofleksi **ṭ, ṭh, ḍ, ḍh**, s nazalom **ṇ** čitaju se kao umekšani dentali (**t, th, d, dh, n**) s čujnom aspiratom i mekim nazalom (npr. *daṇḍa*:

- čit. *dānda*; *ditṭhi*: čit. *dit-thi*)
- palatali **ć**, **čh**, **ḍ**, **ḍh**, s nazalom **ñ** (umjesto c, ch, j, jh u engleskoj transliteraciji) s čujnom aspiratom i mekim nazalom (sk. *ḍhāna*, Pañcatantra: čit. *ḍnjāna*, Panjcatāntra); grafem za palatalni nazal **ñ** (za hrv. ‘nj’) zadržan je kao u standardnoj transliteraciji zbog veće jednostavnosti naspram dvojnog grafema nj kao i zbog veće poznatosti nego npr. znak **ñ** (npr. *ñāṇa*: čit. *njāna*)
 - sibilanti: **s**, **ś** (umjesto sh ili ś u engleskoj transliteraciji) i **ś** (čitaju se kao dentalno s, cerebralno š i palatalno ś, npr. *śāstra*: čit. *śāstra*)
 - visarga **ḥ** (u devanagarskom pismu piše se kao dvotočka iza vokala na kraju riječi :) označava nepostojan glas h (alternira sa s i r na kraju riječi; usporedivo s hrv. orah, oras, oraj), izgovara se kao umekšano h koje aspirira vokale (npr. *devaḥ*, *buddhiḥ*)
 - anusvāra **ṃ** ili **ṁ** (u devanagarskom pismu točka iznad znaka za vokal $\bar{\quad}$) supstituira različite grafičke znakove za različite nazale u pripadnim glasovnim okolinama [ng-nk, ṅc-ṅḍ, mb-mp, pa čak i nt-nd], tako da pojedini znakovi za nazale (m, n, ṅ, ṁ) mogu unatrag supstituirati anusvāru koja njih supstituira; zato način pisanja posvuda varira, a u kritičkom aparatu anusvāra (ṃ) je zadržana sukladno izvornim bibliografskim navodima.

Naglasak u sanskrtu je dinamički, tj. određuje se prema dužini vokala:

- a) kod dvosložnih riječi uvijek leži na drugom slogu odotruga (tj. prvom slogu riječi) bez obzira na raspored dugog ili kratkog vokala (npr. *Buddha*, *vidyā*, *dhyāna* : čit. *Buddha*, *vidyā*, *dhyāna*)
- b) kod višesložnih riječi:
 - ako je pretposljednji slog kratak, naglasak leži na trećem slogu odotruga (npr. *Varuṇa*, *Katyāyana*: čit. *Vāruna*, *Katyāyana*)
 - ako je pretposljednji slog dug po naravi (npr. *Mahāvīra*) ili po poziciji (tj. usljed dvostrukog suglasnika, npr. *Ānanda*), naglasak leži na pretposljednjem slogu (čit. *Mahāvīra*; *Ānanda*).

Rod i osnova imenica u sanskrtu i pāliju nisu posvuda istovjetni s istim riječima u prijevodu iz stilskih razloga; tako se *brahman* (u sanskrtu imenica srednjeg i muškog roda) tretira kao muški rod (npr. “taj brah-

man”, a bilo bi ispravnije “to brahman”); *brāhmaṇa* (u sanskrtu imenica muškog i srednjeg roda, s dva različita značenja), u prijevodu se, uz pojednostavljeno pisanje nazala **ṇ**, tretira kao muški rod (za svećenika, “taj brāhmaṇ”) i kao ženski rod (za vrstu teksta, “ta brāhmaṇa”); tako je i s riječju *nirvāṇa* (sr. r.) koja se tretira kao imenica ženskog roda (“ta nirvana”). Neke poznate i u popularnom govoru uvriježene sanskrtske i pālijske riječi, poput *upaniṣad* (u sanskrtu ž.r.), u prijevodu se javljaju s izmijenjenom osnovom na -a (“upanišada”), osim ako kontekst ne zahtijeva točnost.