

Ivan Andrijanić

# Filozofija vedānte

Filozofska tumačenja upaniṣadi Bijele Yajurvede



Filozofija vedānte:  
Filozofska tumačenja upaniṣadi Bijele Yajurvede

Recenzenti  
Akademik RADOSLAV KATIČIĆ  
Akademik MISLAV JEŽIĆ

Izdavač  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
FF Press  
Zagreb, Ivana Lučića 3

Za izdavača  
Dr. sc. DAMIR BORAS, red. prof

Lektura i korektura  
Dr. sc. IRENA BRATIČEVIĆ

Oblikovanje naslovnice  
Mr. sc. KREŠIMIR KRNIC

Na naslovnici  
Brahman, skulptura s hrama posvećena Kešavi u Somnāthpuru, Karnataka, 13.  
stoljeće. Fotografirao Ivan Andrijić 2012.

ISBN  
978-953-175-434-7

CIP zapis dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u  
Zagrebu pod brojem 808909

Knjiga je tiskana u lipnju 2012.

Odsjek za indologiju i dalekoistočne studije  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Ivan Andrijanić

Filozofija vedānte:  
Filozofska tumačenja upaniṣadi Bijele Yajurvede

FF Press  
2012.

## Sadržaj

Predgovor (Mislav Ježić) .....	VIII
Staroindijski glasovni sustav u latiničnoj transliteraciji .....	XVI
Naputci za izgovor .....	XVI
Uvod: filozofija vedānte u kontekstu indijske filozofije .....	1
1. Filozofija u starodrevnoj Indiji .....	1
2. Periodizacija indijske filozofije .....	2
3. Buddhistički filozofski sustavi .....	3
4. Šest klasičnih filozofskih sustava brahmanističke filozofije .....	7
Određenje pojma vedānta .....	11
1. Tri značenja pojma vedānta .....	11
2. Upaniṣadi i vedski korpus .....	13
3. Upaniṣadi Bijele <i>Yajurvede</i> i položaj njihov unutar vedskoga korpusa .....	15
4. Misaoni i duhovni sadržaji u upaniṣadima .....	16
4.1. Kozmologija .....	16
4.2. Psihologija i fiziologija .....	18
4.3. Eshatologija .....	19
4.4. Jedinstvo sopstva i brahmana .....	21
5. Upaniṣadi i vedānta .....	22
Rana povijest vedānte .....	26
1. Početci vedānte kao sustava tumačenja upaniṣadskih tekstova .....	26
2. Nacrt teorije o mogućem oblikovanju vedānte i kronologija prvotnoga razvoja njezina .....	29
3. Dodatak: teorije o zajedničkoj ranoj povijesti pūrva-mīmāṃse i vedānte .....	36
Komentar kao književni rod: povijesna i teorijska perspektiva .....	41
1. Povijest komentiranja i tumačenja književnih djela u zapadnoj tradiciji .....	41
1.1. Tumačenje .....	41
1.2. Hermeneutika .....	42
1.3. Egzegeza .....	44
1.4. Komentar .....	48
1.5. Zaključna razmatranja uz povijest tumačenja u zapadnoj tradiciji .....	52
2. Tumačenje i komentiranje književnih djela u indijskoj tradiciji .....	53
2.1. Vrste i službe komentara u indijskoj tradiciji .....	56
Vedāntsko tumačenje upaniṣadi Bijele <i>Yajurvede</i> .....	59
1. Početci komentatorskoga diskursa u samim upaniṣadima .....	59
1.1. „Etimologije” u <i>BAU</i> .....	59
1.2. Drugi oblici tumačenja .....	61
2. Tumačenje upaniṣadi Bijele <i>Yajurvede</i> u <i>Brahma-sūtrama</i> .....	72
2.1. Nekoliko napomena o nazivu „ <i>Brahma-sūtre</i> ” .....	73
2.2. Datacija i autorstvo .....	74
2.3. Komentari uz <i>Brahma-sūtre</i> .....	76
2.4. Struktura i stil teksta .....	78
2.5. Sadržaj i nauk <i>Brahma-sūtra</i> .....	81

3.	<i>Samanvaya</i> ili usuglašivanje upanišadskih uvidaba .....	86
3.1.	Poglavlje o nutrodršcu ( <i>antaryāmyadhikaraṇa</i> ) <i>BSBh</i> 1.2.18 – 20 .....	92
3.2.	Poglavlje o nepropadljivom ( <i>akṣarādhikaraṇa</i> ) u <i>BSBh</i> 1.3.10 – 12 ...	100
3.3.	Poglavlje o duboku snu i umiranju ( <i>suṣuptyutkrāntyadhikaraṇa</i> ) .....	104
3.4.	Poglavlje o sintaktičkome slijedu ( <i>vākyānvayād-adhikaraṇa</i> ) .....	111
4.	<i>upasaṃhāra</i> ili uklapanje upanišadskih uvidaba .....	124
4.1.	Struktura teksta .....	126
4.2.	Uzorak teksta: različitost uvidaba .....	129
4.3.	Napomene uz poglavlje o razlikovanju .....	132
4.4.	Uzorak teksta: jednakost uvidaba .....	133
4.5.	Napomene uz poglavlje o shvaćanjima nepropadljivoga .....	134
4.6.	Zaključna razmatranja uz <i>BS</i> 3.3 .....	135

Tumačenja *Bṛhadāraṇyaka-upanišadi* između *Brahma-sūtra* i Śaṅkare:

Bhartṛprapañca .....	137
1. <i>BAUBh</i> 1.4.10 .....	139
2. <i>BAUBh</i> 1.4.15 .....	140
3. <i>BAUBh</i> 1.5.2 .....	141
4. <i>BAUBh</i> 1.5.18 .....	141
5. <i>BAUBh</i> 2.2.1 .....	142
6. <i>BAUBh</i> 2.3.3 .....	143
7. <i>BAUBh</i> 2.3.6 .....	144
8. <i>BAUBh</i> 2.5.1 .....	146
9. <i>BAUBh</i> 3.2.13 .....	149
10. <i>BAUBh</i> 3.4.2 .....	151
11. <i>BAUBh</i> 3.5.1 .....	152
12. <i>BAUBh</i> 4.3.7 .....	154
13. <i>BAUBh</i> 4.3.22 .....	155
14. <i>BAUBh</i> 4.3.30 .....	155
15. <i>BAUBh</i> 4.4.22 .....	156
16. <i>BAUBh</i> 5.1.1 .....	157
17. Fragmenti koji se u komentarima uz <i>BAUBh</i> ne pripisuju Bhartṛprapañci	159

Śaṅkarin komentar uz <i>Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad</i> .....	162
1. Datacija i autorstvo teksta .....	163
2. Vanjski oblik teksta .....	166
3. Śaṅkarin uvod u <i>Bṛhadāraṇakopaniṣad-bhāṣyū</i> (Prijevod) .....	168
3.1. Napomene uz Śaṅkarin uvod u <i>BAUBh</i> .....	171
4. <i>Madhu-kāṇḍa</i> .....	172
4.1. Uvidba u <i>Aśvamedhu</i> .....	172
4.2. Napomene uz <i>Aśvamedha-brāhmaṇu</i> .....	175
4.3. Śaṅkarino tumačenje prvoga poglavlja <i>BAU</i> : Prajāpati i Hiranyagarbha .....	176
4.4. Hiranyagarbha .....	178
4.5. Alegorijsko tumačenje uvidbe u <i>udgīthu</i> ( <i>BAUBh</i> 1.3) .....	183
4.6. Rasprava s pūrva-mīmāṃsakama u <i>BAUBh</i> 1.3.1 .....	184
4.7. <i>BAU</i> 1.4: Nastavak razmatranja nižega brahmana u obliku Prajāpatia, rasprava o ulasku sopstva u svijet .....	188
4.8. Nastavak kritike pūrva-mīmāṃse .....	191

4.9.	Kratka kritika yoge u <i>BAUBh</i> 1.4.7 .....	194
4.10.	Komentar uz <i>BAU</i> 1.4.10 .....	194
4.11.	Uvidba u Prajāpatia .....	197
4.12.	Prelazak iz ravni neznanja u ravan znanja u drugome poglavlju .....	199
4.13.	Pouka Ajātaśatruova o najvišem brahmanu .....	201
4.14.	Nauk o vrhovnome sopstvu .....	203
4.15.	Dva oblika brahmana u <i>BAU</i> 2.2 i 2.3 .....	208
4.16.	Šaṅkarino tumačenje <i>Maitreyī-brāhmaṇe</i> ( <i>BAU</i> 2.4) .....	211
4.17.	<i>Madhu-brāhmaṇa</i> .....	217
5.	<i>Yājñavalkya-kāṇḍa</i> .....	221
5.1.	Yājñavalkyin razgovor s Aśvalom .....	221
5.2.	Yājñavalkyin razgovor s Ārtabhāgom .....	223
5.3.	Razgovor Yājñavalkye i Bhujyua Lāhyāyana .....	225
5.4.	Razgovor Yājñavalkye i Uṣaste Cākṛāyaṇe .....	227
5.5.	Razgovor Yājñavalkye i Kahole Kauṣītakeye .....	227
5.6.	Prvi razgovor Yājñavalkyin s Gārgī Vācakovā .....	229
5.7.	Yājñavalkyin razgovor s Uddālakom Āruṇiem i drugi razgovor s Gārgī Vācakovā .....	230
5.8.	Yājñavalkyin razgovor s Vidagdhom Śākalyom .....	234
5.9.	Yājñavalkyin razgovor s Janakom u <i>BAU</i> 4.1 i 4.2 .....	238
5.10.	<i>BAU</i> 4.3 i 4.4: nauk o samoosvijetljenosti sopstva .....	240
5.11.	Nauk o trima stanjima čovjekovim i samoosvijetljenome sopstvu .....	252
5.12.	Smrt, ponovno rođenje i oslobođenje ( <i>BAU</i> 4.3.35 – 4.4.25) .....	257
5.13.	<i>Maitreyī-brāhmaṇa</i> .....	265
5.14.	<i>Khila-kāṇḍa</i> .....	268
5.15.	<i>Pañcāgnividyā</i> , uvidba u pet oganja .....	273
5.16.	Zadnje tri <i>brāhmaṇe</i> u <i>BAU</i> .....	276
	Vedāntski komentari uz <i>Īśā-upaniṣad</i> .....	278
1.	Uvodne napomene uz Šaṅkarin komentar uz <i>Īśā-upaniṣad</i> .....	280
2.	Prijevod Šaṅkarine <i>Īsopaniṣad-bhāṣye</i> .....	280
3.	<i>Īśā-upaniṣad</i> (K) 1 – 2: znanje i (obredni) čin .....	294
4.	<i>Īśā-upaniṣad</i> (K) 3 – 8: najviši brahman .....	297
5.	<i>Īśā-upaniṣad</i> (K) 9 – 11: znanje i neznanje .....	298
6.	<i>Īśā-upaniṣad</i> (K) 12 – 14: postajanje i propast .....	301
7.	Zaključna razmatranja komentara uz <i>Īśā-upaniṣad</i> .....	302
	Zaključna razmatranja .....	304
	Popis pokrata .....	310
	Popis literature .....	312
	Index nominum et rerum .....	323
	Index locorum .....	333

## Zahvale

Srdačno bih se zahvalio svima koji su na bilo koji način pomogli pri sastavljanju ove knjige. Posebice bih se zahvalio svojem učitelju staroindijske filologije akademiku Mislavu Ježiću bez čijih istančanih jezičnih savjeta i drugih dragocjenih primjedaba i svesrdne pomoći ova knjiga ne bi imala oblik koji predstavljamo čitateljima.

Osobito bih se zahvalio akademiku Radoslavu Katičiću, utemeljitelju studija indologije u Zagrebu, kao i akademiku Branku Despotu na nizu važnih savjeta i opazaka.

Posebno važno priznanje valja odati dr. sc. Ireni Bratičević za iznimno pažljivu korekturu teksta, a mr. sc. Krešimiru Krnicu za likovno i tehničko oblikovanje naslovnice.

## Ikonografska napomena uz naslovnicu

Kip Brahmana na naslovnici, isklesan u škrljjevcu, nalazi se na Kešavinu hramu u Somnāthpuru iz doba Hoysala (11. st.). Brahman je tamo prikazan s tri glave i četiri ruke. Na glavama nosi krunu, u prednjoj desnoj ruci drži žrtvenu kutlaču u obliku glave teleta (*sruva*), dok u prednjoj lijevoj drži omču (*pāśa*). U stražnjoj desnoj ruci drži brojanicu (*akṣamālā*), dok u stražnjoj lijevoj drži posudu za vodu (*kamaṇḍalu*) i svežanj trave (*kūrca*) (ili štap?). Do nogu su mu božice Sāvitṛī i Sarasvatī.



## Predgovor

Knjiga Ivana Andrijanića pod naslovom *Filozofija vedānte: tumačenja upanišadi Bijele Yajurvede* podijeljena je u uvod i osam poglavlja.

U uvodu se iznose temeljne obavijesti o filozofiji u starodrevnoj Indiji, njenoj periodizaciji i o filozofskim sustavima buddhizma i brahmanizma koje filozofija vedānte pretpostavlja. U prvome poglavlju određuje se pojam *vedānte*. Drugo je poglavlje posvećeno ranoj povijesti vedānte kao filozofskoga sustava. U trećem se poglavlju određuju temeljni teoretički pojmovi vezani uz komentar kao književni rod stručne književnosti; komentatorska se književnost tu stavlja i u povijesnu i poredbenu perspektivu. S četvrtim poglavljem počinje središnja tema knjige: vedāntsko tumačenje upanišadi Bijele *Yajurvede*: u upanišadima samima i u najstarijem sačuvanome stručnom priručniku filozofske škole vedānta, u *Brahmasūtrama*. U petome se poglavlju obrađuje tumačenje upanišadi, osobito *Bṛhadāranyaka-upanišadi*, između vremena *Brahmasūtra* i najstarijega i najslavnijega filozofa i komentatora upanišadi Šaṅkare, iz čijega se komentara uz *Bṛhadāranyaka-upanišad* precizno izlučuju komentari prethodnika njegovoga Bhartṛprapañce. Šesto je poglavlje posvećeno Šaṅkarinu komentaru uz *Bṛhadāranyaka-upanišad*. Taj je komentar golemo djelo iz kojega se navode ključna mjesta na izvorniku i u prijevodu pa je to poglavlje najveće u knjizi. Sedmo je poglavlje posvećeno Šaṅkarinu komentaru uz drugu upanišad Bijele *Yajurvede*, kratku ali vrlo važnu *Īśā-upanišad*. Na preostalim stranicama slijede Zaključna razmatranja, popis pokrata, popis primarne i sekundarne literature i kazala stvari, imena i navođenih mjesta.

Ustroj knjige vrlo je suvisao i sustavan. On slijedi povijesni razvoj vedānte u filozofsko-književnome rodu koji je za taj sustav najznatniji, u komentarima uz upanišadi.

Vedski se korpus po podjeli u indijskoj tradiciji sastoji od *karmakāṇḍe*, obrednoga dijela, i *jñānakāṇḍe*, spoznajnoga dijela. U *karmakāṇḍu* ulaze zbirke vedskih svetih pjesama i izreka, *saṃhite*, i obredni komentari, *brāhmaṇe*, za pojedine svećeničke službe (ṛgvedskoga kazivača svetih himana, yajurvedskoga izvoditelja obrednih radnja i sāmavedskoga pjevača obrednih napjeva; kasnije je takva brāhmaṇa dodana i Atharvavedi iako njeni svećenici izvorno nisu obavljali nijednu od temeljnih služaba za javne obrede). U *jñānakāṇḍu* pripadaju dijelom *āranyake*, otajstveniji dodatci *brāhmaṇama*, i u cijelosti *upanišadi* koje se smatraju najstarijim tekstovima indijske filozofije. U povijesti indijske misli i filozofije vedskoj su se misaonosti i predaji nasuprot sredinom tisućljeća pr. Khr. stali javljati novi duhovni pokreti buddhizam i jinizam kao suparničke duhovne tradicije koje su se suočile sa suvremenim egzistencijalnim pitanjima. Oni su za najmoćnije vladarske loze u povijesti Indije, za Maurya (4. – 2. st. pr. Khr.), po utjecaju čak i premašili brahmanističku vedsku tradiciju. Kolik im je bio utjecaj, osobito buddhizmu, vidi se i po postupnome širenju buddhizma gotovo cijelom Azijom. Ipak, brahmanistička se tradicija održala, te su se u njoj stvarali uz ostalo

i filozofski sustavi usporedni onima koji su se stvarali u buddhističkoj tradiciji, pa i u jinističkoj. Među brahmanističkim filozofskim školama dvije su odigrale osobito znatnu ulogu u preporodu brahmanizma u Indiji. Obje su se utemeljile na tumačenju vedske tradicije, obje su bile hermeneutički sustavi. Prva je bila ritualistička *pūrvamīmāṃsā* koja je tumačila obredne tekstove, brāhmaṇe, dakle *karmakāṇḍu*, težila obnovi vedskih obreda, ortopraksiji, suprotstavljajući se heterodoksnim naukama (*nāstika*) buddhista i jinista, i radi toga razvila vrlo zanimljive metode točnoga tumačenja obrednih naputaka iz svetih tekstova. Druga, mlađa, *uttaramīmāṃsā*, težila je tomu da dokaže da je vedska misaonost izražena u upanišadima, dakle u *jñānakāṇḍi*, dorasla tada premoćnoj buddhističkoj filozofiji i duhovnosti, samo se mora rastumačiti na način vjeran mjerodavnim tekstovima Veda a dorastao suvremenim razgranatim i istančanim filozofskim raspravama. No da bi se mogla nositi s buddhizmom, morala je osloboditi se i ritualizma koji nije po metodama ni svrsi mogao biti uvjerljiv onima koje je privukla buddhistička duhovnost. S buddhizmom i jinizmom bolje su se nosili brahmanistički sustavi *sāṃkhya* i *yoga* nego *pūrvamīmāṃsā* jer su i u brahmanizmu postavili za mjerilo filozofije (*darśana*) suočenje s pitanjem oslobođenja iz svijeta nužnosti i patnje (*mokṣa*, *kaivalya*, *apavarga*, *nirvāṇa*). Zato su mislioci *uttaramīmāṃse* nastojali uzeti udjela u brahmanističkome preporodu tako da pokažu da tekstovi *jñānakāṇḍe* zadovoljavaju mjerilo oslobođenja, da nude odgovore na filozofska i duhovna pitanja na koja je odgovarao buddhizam, pa i suvremene njegove *mahāyānske* škole, a od *pūrvamīmāṃse* su se odlučivali razlikovati bilo pomirljivije (*bhedābhedavāda*) bilo korjenitije (*advaitavāda*).

U tome složenome kontekstu sastavljeni su komentari uz upanišadi, pa tako i vrlo znatne upanišadi Bijeje Yajurvede (*Śuklayajurveda*), koje su bile predmet znanstvenoga projekta u okviru kojega je kolega Andrijić izradio svoju knjigu.

U prvome poglavlju Andrijić objašnjava značenje riječi *vedānta* koja označuje upanišadi kao završne tekstove (*anta*) Veda, a metonimijski onda i sustav *uttaramīmāṃsā* koji se temelji na tumačenju upanišadi. Tu daje kratak pregled vedskoga korpusa i pokazuje mjesto upanišadi u njima, a posebno śuklayajurvedskih upanišadi. Kratko uvodi u pojmove upanišadske kozmologije, psihologije i fiziologije te eshatologije. U pogledu na ontologiju, obrađuje odnos pojmova o prvome počelu: *ātman* (sopstva) i *brahman* (n., izvorno: Riječ Veda, zatim apsolut). Moglo bi se kratko reći da klasični tekstovi upanišadi najčešće imaju za središnji pojam prvoga počela sopstvo jer traže samospoznaju. Ipak, kao vedski tekstovi prvo počelo znaju nazivati i *brahman* (n.) smatrajući da vedska riječ vidjelaca izražuje i predstavlja istinu, dakle prvo počelo. U brahmanističkome preporodu misliocima je postalo važno obnoviti upanišadsku nauku o samospoznaji sopstva (pa i nasuprot buddhističkomu provokativno formuliranomu načelu o bessopstvenosti svega – *sarvam anātma* – jer je sve prolazno), a bilo im je stalo povezati tu nauku sa simbolom vedske pravovjernosti, pojmom *brahmana*. Stoga je jednačenje pojmova *ātman* i *brahman* postalo aksiomom u *uttaramīmāṃsi*, po kojem se prepoznaje. Može se tomu dodati i to da je buddhizam svojevrsnom kritikom uma odbacivao svaku metafiziku i ograničavao se

samo na iskustvo, osobito unutarnje, pa da su sljedbenici vedānte nesigurnost uma izvan područja doseziva osjetilnom spoznajom (*pratyakṣa*) i razumskim zaključivanjem (*anumāna*) ispunili trećom vrstom spoznaje – svjedočanstvom svetih riječi vedskih vidjelaca (*śabda = brahman*). Sve te misaone dileme mogu zvučati vrlo indijski, ali i vrlo moderno jer su se neka filozofska stajališta (kritika spoznaje, fenomenološko stajalište i dr.) razvila u Indiji mnogo prije nego na Zapadu.

U drugome poglavlju obrađuje se rana povijest *vedānte* i njen odnos prema buddhističkoj filozofiji i prema *pūrvamīmāṃsi*. Istraživači su indijske filozofije od Dasgupte (1922.) do Bronkhorsta (2001.) naglašivali kolik je izazov razvoju brahmanističke filozofije davala buddhistička. A Nakamura je (1950.) sredinom stoljeća pomoću jedne utvrđivao kronologiju razvoja druge. Sve je to prikazano u knjizi s dobrom upućenošću u stručnu literaturu i s jasnim razumijevanjem problema. Uključena je i recentna rasprava koju je pokrenuo Parpola (1981., 1994.) o zajedničkoj ranoj povijesti *pūrvamīmāṃse* i *uttaramīmāṃse*, za koju bi govorilo često pozivanje druge na prvu i navođenje auktora temeljnoga priručnika *pūrvamīmāṃse* Jaiminija kao učitelja *vedānte* u *Brahmasūtrama*, ali je Bronkhorst (2007.) tu pretpostavku odbacio uvjerljivim argumentima o razlikama u polazištima škola i navodima iz *vedāntinskih* auktora koji pokazuju da su svoj sustav smatrali različitim od *pūrvamīmāṃse*. Ako se neki učitelj *pūrvamīmāṃse* javlja u *vedānti* kao učitelj *vedānte*, u tekstovima se *pūrvamīmāṃse* nijedan ne povezuje s upanišadima. Nakon vrlo pregledna izlaganja argumenata, Andrijanić zaključuje da je mladi sustav *uttaramīmāṃsā* dijelom sebi prisvajao i *pūrvamīmāṃsu* kao pripremni studij, neku vrst propedeutike za *vedāntu*.

U trećem poglavlju određuju se temeljni pojmovi i književni rodovi filozofskih tekstova kojima će se rad baviti: tumačenje, hermeneutika, egzegeza, komentar. Poziva se na teoretičku literaturu o tim pojmovima. Tu se otvaraju i poredbeni vidici na egzegetsku tradiciju vezanu uz biblijske ili grčke tekstove (Homera i dr.) te na neoplatoničke komentare uz Platonova i Aristotelova djela. Ovima je to srodno s vedāntskim komentarima što su nastojali dokazivati suglasnost (harmoniju) svojih izvora koji za njih poučavaju istu istinitu filozofiju, neoplatonisti suglasnost Aristotela i Platona, a vedāntinci raznih učenja i učitelja u upanišadima. Štoviše, Proklo je Aristotela tumačio kao propedeutiku za Platona. Andrijanić se uputio u suvremenu literaturu o povijesti filozofije i o komentatorskoj tradiciji koja je dijelom u njoj postala udarna tema (Baltussen, Hughes, Sorabji). U indijskoj tradiciji Andrijanić polazi od Yāskine vedske egzegeze i Patañjalieva velikoga načelnoga komentara uz Pāṇinievu gramatiku, ali upozorava na primjere tumačenja (glosa) ugrađenih već i u vedske tekstove same.

U četvrtome poglavlju o početcima vedāntskoga tumačenja upanišadi Bijele Yajurvede obrađuju se, prvo, počeci komentatorskoga diskursa u upanišadima samima, a zatim najstariji primjer tumačenja upanišadskih stavova u drugome tekstu, a to je temeljni priručnik *uttaramīmāṃse – Brahmasūtre*. U upanišadima se tako npr. nalaze „etimološka” tumačenja riječi (*sāman*, *uktha*, *puruṣa* itd.) ili gdjekada različite verzije istih tekstova, katkada dijaloga (npr.

*Maitreyībrāhmaṇe*), gdje se u nekima nalaze dodatci slični glosama kada se usporede s drugom verzijom. Opet se pokazuje izvrsno vladanje relevantnom literaturom (Hanefeld, Slaje, Olivelle, Brereton) i dobro razumijevanje tekstova i problema.

Drugi dio poglavlja, komentiranje upanišadskih stavova u *Brahmasūtrama* (Andrijanić upozorava na osnovi zaključaka dosadašnjih istraživača da je izvorno ime vjerojatno bilo *Śārīrakasūtre*) osobito je zahtjevan jer su sūtre same sažete i eliptične do potpune nerazumljivosti bez komentara, a s druge strane, i one i komentari rabe vrlo složenu tehniku argumentacije utemeljenu na mnogo formaliziranih načela logike i hermeneutike. I povijest je teksta složena, slojevita i dijelom nejasna. Dio bi po Nakamuri (1950.) mogao potjecati iz vremena pr. Khr. (BS 1, 1 – 3 i 3, 3), a mlađi dijelovi čak iz 5. st. n. e. Kao auktor cijeloga djela navodi se Bādārāyaṇa, a on se javlja i kao jedan od učitelja u pojedinim sūtrama kao da im prethodi. Brahmasūtre su imale mnogo komentara, od kojih su najstariji Śaṅkarin (7. – 8. ili 8. – 9. st.) u duhu nauke o nedvojstvu (sopstva ili brahmana) *advaitavāda*, Bhāskarin (nešto mlađi) u duhu nauke o odvojenosti u neodvojenosti *bhedābhedavāda* i Rāmānujin (11. st.) u duhu nauke o nedvojstvu urazličienoga (sopstva) *viśiṣṭādvaitavāda*. Brahmasūtre se dijele na četiri poglavlja (*adhyāya*), svako od njih na četiri četvrtine (*pāda*), a ove na tematske cjeline (*adhikaraṇa*) koje se sastoje od kratkih formula (*sūtra*). Ukupno ima 545 – 559 *sūtra*, u Śaṅkarinu komentaru 555. Za tumačenje upanišadskih izričaja rabe *Brahmasūtre* nekoliko hermeneutičkih metoda. Prva i najznatnija od njih jest *samanvaya* ili dokazivanje usuglašenosti upanišadskih izričaja. Cijelo je prvo poglavlje posvećeno usuglašavanju ili harmonizaciji raznih učenja u upanišadima. Druga je metoda *upasamhāra* ili uklapanje (povezivanje) upanišadskih izričaja da bi se dobila sintetizirana cjelovita slika učenja raznih upanišadi o nekome predmetu. Uklapanju je posvećena 3. pāda trećega poglavlja.

Metoda *samanvaye* primjenjuje se na teme u raznim *adhikaraṇama*: na izričaje o sopstvu koje se sastoji od blaženstva, na izričaje o zlatnoj osobi, o dahu, o svjetlu, o osobi koja se sastoji od pameti, o osobi u oku, o nutrodržcu, o sopstvu na kojem su istkani nebo, zemlja i ostalo, o proznajnome sopstvu itd.; za sve se te izričaje na određenim mjestima dokazuje redom da govore o brahmanu (a ne o nekim drugim bivstvima ili pojavama). Pojedina *adhikaraṇa* artikulirana je kao mala rasprava. Pritom se prvo iznosi tema (*viśaya*) odjeljka, zatim se iznosi sumnja ili pitanje o značenju teme (*saṁśaya*), slijede moguća tumačenja drugih učitelja ili škola (*pūrvapakṣa*), zatim dolazi kratko izneseno vlastito mišljenje komentatora samoga (*uttarapakṣa*, u Śaṅkare obično *siddhānta*) i poslije njega iscrpno obrazloženje toga mišljenja (*nirṇaya*). Tu je shemu rasprave preuzela *vedānta* od *pūrvamīmāṃse*.

Da bi se odredila tema ili predmet rasprave (*vastu*) nekoga odjeljka, *vedānta* hermeneutički rabi šest vrsta naznaka ili indikacija (*śaḍvidhaliṅga*), od kojih Andrijanić ilustrira na tekstu *Brahmasūtra* i Śaṅkarina komentara uz njih one koje se tu javljaju, ali ih je našao sve izrijekom nabrojene i opisane tek u mladome vedāntskome djelu *Vedāntasāra* nekoga Sadānande (prije 1500. g.). To su:

*upakramopasaṃhāra* (prepoznavanje teme ili predmeta rasprave u nekome odlomku po njegovu početku i završetku gdje se može najaviti i donijeti zaključak o njoj), *abhyāsa* (ponavljanje izričaja s istom temom u odlomku), *apūrvatā* (utvrđivanje teme odlomka u objavi pomoću izričaja objave same, ne miješajući druge valjane putove (aposteriorne, iskustvene) spoznaje, kao što su osjetilno zamjećivanje i zaključivanje gdje im nije mjesto), *phala* (po najavi svrhe ili „ploda” u odlomku može se gdjekada zaključivati što vodi do te svrhe ili „ploda”, pa je to tema), *arthavāda* (procjenjivanje onoga što se objašnjava (teme) u ovome ili onome smislu) i *upapatti* (poredba, prispodoba, izričaj prikladan jedino nekoj određenoj temi).

Osim tih vedāntskih hermeneutičkih naznaka (*liṅga*), služe se *Brahmasūtre* i *vedānta* uopće i drugim nizom mjerila ili kriterija, njih opet šest, kojima se utvrđuje smisao teksta, a preuzete su iz *pūrvamīmāṃse*. Prvi veliki komentator temeljnoga priručnika *pūrvamīmāṃse*, *Pūrvamīmāṃsāsūtra*, Śabara (3.3.11 – 14), zove ih *viniyogakāraṇa* (uzroci primjene) jer služe za utvrđivanje primjene obrednih tekstova *karmakāṇḍe* pri obredu. Vedānta se tim mjerilima ne služi za izvođenje obreda, nego za utvrđivanje smisla filozofskih učenja u upaniṣadskim odlomcima. To su: *śruti* (izričito svjedočanstvo objave, Veda), *liṅga* (prepoznatljiva naznaka), *vākya* (sintaktička povezanost u rečenici ili diskursu), *prakaraṇa* (kontekst odlomka), *sthāna* (mjesto unutar veće tekstualne cjeline od odlomka) i *samākhyā* (naslov teksta, u *mīmāṃsi* naslov obreda). Ako je u tekstu prisutno više tih mjerila i ako se njihove implikacije ne slažu, jače je uvijek ono koje prethodi u navedenome nizu. To znači da se u argumentaciji pristaje na najvjerojatnije rješenje za primjenu teksta u obredu, odnosno u *vedānti* na najvjerojatniji ključ za pronalaženje smisla filozofskih stavova ili uvidaba (*vidyā*).

Sve je to auctor trebao utvrditi, naći što o tome kaže sekundarna literatura, pronaći u tekstovima, a onda odlomke iz njih u svjetlu tih složenih načela, naznaka i mjerila, razumjeti, prevesti i rastumačiti. To je izuzetno zahtjevan znanstveni i intelektualni zadatak koji je Andrijanić riješio s dojmljivom lucidnošću. Iz prve se *adhyāye Brahmasūtra* tako obrađuju, prevode i tumače četiri *adhikaraṇe* koje govore o *samanvayi* pozivajući se na odlomke iz *Bṛhadāranyakopaniṣadi*.

Zatim se obrađuju primjeri *upasaṃhāre* ili uklapanja upaniṣadskih uvidaba (*vidyā*). Ta je metoda obrađena u *Brahmasūtrama* 3.3. To je osobito teška tema. Više uglednih istraživača vedāntske filozofije (Faddegon, Modi) smatraju da je i Śaṅkara kadikad bio nesiguran u primjeni te metode, pa je time i *Brahmasūtre* i njegov komentar još teže tumačiti. Andrijanić prvo daje pregled svih *sūtra* u *Brahmasūtrama* 3.3, kako su Śaṅkara i Rāmānuja shvaćali da se skupljaju u *adhikaraṇe* (komentar Bhāskarina nedovoljno je dobro izdat da bi se mogao za nj dati takav pregled, pa se za nj daju samo poredbene napomene) i kako su shvaćali da se pozivaju na izričaje u pojedinim upaniṣadima. Rāmānujina se podjela tu čini izvornijom.

Potom daje jedan primjer argumentacije Śaṅkarine zašto *Brahmasūtre* neke slične izričaje u upaniṣadima *Bṛhadāranyaka* i *Chāndogya* ne smatraju različitim

izričajima iste uvidbe (*vidyā*) o odnosu daha i *udgīthe* (središnjega dijela *sāmana*) koju dah pjeva, nego izričajima različitim uvidaba (BS 3.3.6 – 8) iako izgleda da se govori o istoj temi, jer se u *Chāndogyi* dah jednači s dijelom *udgīthe*, slogom OM, a u *Bṛhadāraṇyaki* se jednači sa sopstvom svega. A to nije ista uvidba! Stoga se izričaji o dahu u objema, iako naizgled vrlo slični, ne mogu međusobno uklapati (povezivati).

Slijedi i drugi primjer (BS 3.3.33) gdje se utvrđuje da se niječni izričaji o (ne-shvatljivosti) nepropadljivoga (počela) u *Bṛhadāraṇyaki* i u drugim upanišadima, npr. *Muṇḍaki*, mogu međusobno uklapati (povezivati) jer predstavljaju različite izričaje iste uvidbe (*vidyā*). Kao i drugdje, Andrijanić daje usporedbe drugih komentara sa Šaṅkarinim i nastoji doći i do značenja sūtra samih.

U petome poglavlju prelazi se s Brahmasūtra kao komentara upanišadskih izričaja, te predmeta komentara kasnijih vedāntskih filozofa, na izravne komentare uz šuklayajurvedsku *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*. U ovome se poglavlju rekonstruirana slika nazora komentatora *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* koji je prethodio Šaṅkari, kojega Šaṅkara podvrgava kritici, a kojega supkomentari uz Šaṅkarin komentar, Surešvarin i Ānandagiriev, identificiraju kao Bhartṛprapañcu. On povijesno stoji između Brahmasūtra i Šaṅkare koji navodi njegove nazore. Andrijanić je izlučio iz cijeloga Šaṅkarina komentara uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* sva mjesta na kojima se javljaju navodi iz Bhartṛprapañce i mogu jasno izdvojiti iz teksta. Tu slijedi analiza Nakamure (1950.) i Raua (1960.). Prvi je izdvojio 15 takvih fragmenata, drugi ih spominje 19, a Andrijanić ih je na osnovi njihovih navoda mogao identificirati u tekstu 17 dok dva nisu jasno izdvojiva iz naznačenih odlomaka. Naravno, nazori Bhartṛprapañce javljaju se uvijek kao *pūrvapakṣa* u *adhikaraṇama* gdje ih Šaṅkara navodi. Ukratko, jasno se očitava da Bhartṛprapañca zastupa nazor da su prvo počelo *brahman*, svijet i pojedinačna duša međusobno *dvaitādvaitāmaka*, tj. takvi da imaju narav nedvojnosti u dvojnosti, što je vrlo slično kasnijem nauku *bhedābhedavāda* (nepodvojenosti u podvojenosti) u Bhāskare. Za takav je nazor znakovito da se vedāntinski mislioci koji ga zastupaju nastoje na pomirljiv način razlikovati od zastupnika *pūrvamīmāṃse* tvrdeći da se oslobođenje postiže kombinacijom obavljanja vjerskih dužnosti (obreda) i spoznaje; u Bhartṛprapañce se taj put zove *jñānakarmasamuccaya*. Andrijanić jasno ilustrira i formulira razliku između nazora *pūrvamīmāṃse* da se oslobođenje postiže samo (obvezatnim, *nitya*) obredima (*karman*), nazora Bhartṛprapañce i sljedbenika *bhedābhedavāde* da se postiže kombinacijom obreda i spoznaje (*karmajñānasamuccaya*), i Šaṅkarino korjenito suprotno *pūrvamīmāṃsi* da se oslobođenje nikada ne stječe obredima, nego samo znanjem (*jñāna*). Time je Šaṅkara obrnuo i vrjednovanje vedskih tekstova u odnosu na *pūrvamīmāṃsu* poričući ikakvu vrijednost *karmakāṇḍe* za oslobođenje i uzdižući odlučno vrijednost *jñānakāṇḍe*, dakle upanišadi.

U šestome poglavlju obrađuje se veliki Šaṅkarin komentar uz *Bṛhadāraṇyaku*, *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*. To je najopsežnije poglavlje i nemoguće je ovdje o njemu iscrpnije izvijestiti. Na početku se pobraja poznatih 13 komentara

*Bṛhadāraṇyakopaniṣadi*. Od njih je samo 5 tiskano, a samo su 3 prevedena. Najvažniji su Śaṅkarin, Madhvīn i Raṅgarāmānujin. Od toga Śaṅkarin i Madhvīn imaju po dva poznata supkomentara. Zatim se izlažu uvjerljivi argumenti znanstvenika za atribuciju komentara Śaṅkari jer se njemu zbog ugleda inače pripisuju i neka djela kojima nije auktor. Navode se mišljenja i razlozi za dataciju Śaṅkare u 7. – 8. st. koje su iznosili Nakamura (1950., 1983.) i Trasher (1993.) ili u 8. – 9. st. kako je mislio Paṭhak (1882.), ali je i Andrijanić na osnovi kambodžanskoga natpisa Śivasome, ministra kralja Indravarmana (877. – 889.), gdje se spominje kao učitelj bhagavant Śaṅkara na međunarodnoj konferenciji u Dartmouthu MA o vedānti i Śaṅkari 2009. potkrijepio do sada nevrijednovane razloge za takvu dataciju. Pokazuje se kako je Śaṅkara komentirao *Bṛhadāraṇyaku* kao filozof, ali i kao filolog koji je uzimao u obzir obje njene recenzije (Kāṇva i Mādhyamīdina). Njegov komentar prati tekst upaniṣadi od odlomka do odlomka. U uvodu odmah iznosi osnovni aksiom filozofije vedānte o istovjetnosti *ātmana* i *brahmana*. Obrazlaže zašto se iskustvom utemeljenim na osjetilnome zamjećivanju i zaključivanju ne može spoznati brahman, i zašto je potrebno obratiti se riječima objave (*śruti*, Veda). Izlaže osnovne predodžbe o svijetu preradanja i o zakonu *karmana* koji u njem određuje sudbinu. Zatim obrazlaže zašto samo takvo znanje objavljene istine vodi k oslobođenju, a ne vode obredi. Potom u komentaru koji prati tekst izlaže svoje učenje o višem brahmanu (apsolutu) i o nižem brahmanu koji se shvaća teistički kao Gospod ili Prajāpati, Bog Otac. Još se i u shvaćanju o Prajāpatiu razlikuje tanahniji, duhovniji njegov vid Hiraṇyagarbha „Zlatni zametak”, koji obuhvaća svijesti svih bića (duhovni svijet), i tvarniji vid Virāj „Rassaj”, koji obuhvaća tijela svih bića (tjelesni svijet). Prolazeći redom razna poglavlja upaniṣadi, dalje će tumačiti koji se izričaji odnose na viši brahman, a koji na niži, i tako usklađivati, harmonizirati (*samanvaya*) nazore raznih učitelja i u raznim odlomcima upaniṣadi. Središnje mjesto među poglavljima i odlomcima igrat će pouke Yājñavalkye u 3. i 4. poglavlju upaniṣadi, a osobito njegov razgovor s Maitreyī, *Maitreyībrāhmaṇa*. Andrijanić u knjizi prikazuje sadržaj cijele *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣye*, ali zbog njene opsežnosti samo ključne odlomke navodi i prevodi, a ostale sažimlje. Pri tome pokazuje da zna prepoznati ključne teme i probleme, da razumije strukturu teksta, metode tumačenja, narav argumenata u filozofskoj, a i filološkoj raspravi. S obzirom na zahtjevnost teksta, to je zahtijevalo velik rad, oštroumnost i upućenost u građu i rezultate dosadašnjih istraživanja. Da uzmemo samo pojednostavljene osnovne primjere, auktor tako na tekstu pokazuje kako Śaṅkara tumači privid (*māyā*) različitosti svijeta i pojedinačnoga razaznajnoga sopstva od najvišega brahmana „nametcima” (*upādhi*) na „vlastiti lik” brahmana, koji se uspoređuju sa zamjenjivanjem štapa prividom zmije (koji se na nj „nametnuo”) dok ne vidimo jasno da se radi o štapu. U tijeku komentara javljat će se polemike s različitim filozofskim školama, a osobito s buddhistima s jedne strane, a s pūrvamīmāṃsakama s druge. Sve je to auktor znao prepoznati, dijelom uz pomoć dobre upućenosti u sekundarnu literaturu, a dijelom na osnovi dobra razumijevanja sanskrtskoga stručnoga teksta. Važna će biti spoznajnoteoretska rasprava s mīmāṃsakama i

bhedābhedavādinima da se znanje ne može naređivati kao obredne radnje, nego se spontano javlja kao i opažaj kada ugledamo neki predmet. To je i mjerilo za posebnost naravi upanišadskih tekstova koji omogućuju takvo znanje u odnosu na obredne tekstove. Pri svim tim raspravama rabe se složeni hermeneutički postupci i složeni logički i metafizički argumenti u kojima se odražuje bogato i istančano nasljeđe buddhističkih i brahmanističkih filozofskih škola do Šaṅkarina vremena. Andrijanić ih identificira i razgovijetno i pouzdano tumači.

U sedmome poglavlju, za razliku od sažimanja goleme *Bṛhadāranyako-paniṣadbhāṣye* u šestome, Andrijanić daje cjeloviti prijevod *Īṣā-upaniṣad-bhāṣye* jer ona nije preopsežna da se sva obradi. No to ne znači da ju je lako razumjeti i prevesti. Kao i u prethodnome poglavlju, Andrijanić prvo izvješćuje o svim poznatim komentarima uz *Īṣā-upaniṣad* i zatim uvodi u problematiku. Navodi da je, osim tekućega komentara uz tekst, glavni sadržaj komentara polemika s bhedābhedavādskom naukom o kombinaciji znanja i djelovanja kao putu oslobođenja, koju Šaṅkara odbacuje jer djelovanje uvijek veže uza svijet prerađanja. U svojoj analizi Šaṅkarina komentara uz *Īṣā-upaniṣad*, Andrijanić ga uspoređuje s komentarima Madhve i Veṅkaṭanāthe, kao primjerima pristupa s gledišta *dvaitavāde* (dualizma) i *viśiṣṭādvaitavāde* (nauka o nedvojstvu urazličenoga (sopstva)). Uzima u obzir i analize suvremene (zapadne) indologije.

U osmome poglavlju iznosi auktor zaključna razmatranja. Kratko sažimlje neke od glavnih tema u knjizi, stavlja ih u širi poredbeni indološki kontekst, a zatim u kontekst teorije komentiranja i hermeneutike. Zaključuje s Gadamerom i njegovim razlikovanjem rekonstrukcije i integracije pri tumačenju umjetničke ili filozofske tradicije. Gadameru je primjer za rekonstrukcijski pristup Schleiermacher, a za integracijski Hegel. Ako se vedāntskom tumačenju prizna neki vid povijesnoga prožimanja staroga teksta novim kulturnim i duhovnim sadržajima, moguće je, kaže Andrijanić, „zamisliti Gadamerovo shvaćanje integracijske hermeneutike kao svojevrsnu apologiju vedāntskoga načina tumačenja upanišadskih tekstova.”

U svojoj je knjizi Ivan Andrijanić uspio prepoznavati i tumačiti složene hermeneutičke postupke i složene metafizičke, spoznajnoteoretičke i logičke argumente u razvijenoj, vrlo osebujnoj ali i vrlo istančanoj zreloj staroindijskoj filozofiji *uttaramīmāṃse* u zamršenim filozofsko-filološkim komentarima Šaṅkarinim i drugih filozofa uz upanišadske tekstove koje tumače. U ovome slučaju, uz upanišadi Bijele *Yajurvede*. Ovom je knjigom auktor pokazao stručnost u području u kojem nema mnogo stručnjaka u svijetu izvan Indije, a u Indiji su znalci većinom tradicionalno obrazovani, ali je malo onih koji imaju uz to i potrebnu filološku naobrazbu da razumiju povijesnu i tekstološku dimenziju te filozofske baštine.

Knjiga obrađuje vrlo zahtjevne staroindijske filozofske tekstove i predstavlja pravi prinos hrvatskoj indologiji, pa i filologiji i filozofiji općenito. Stoga se treba nadati da će naići na primjeren interes i u filozofa i u filologa i u obrazovane intelektualne publike.

Mislav Ježić



## Staroindijski glasovni sustav u latiničnoj transliteraciji

Samoglasnici:	kratki	a	i	u	ṛ	ḷ
	dugi	ā	ī	ū	ṝ	
Dvoglasni:	tzv. kratki		e	o		
	dugi		ai	au		
Suglasnici:	velari	k	kh	g	gh	ṅ
	palatali	c	ch	j	jh	ñ
	cerebrali	ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ
	dentali	t	th	d	dh	n
	labijali	p	ph	b	bh	m
	polusamoglasnici	y	r	l	v	
	sibilanti	ś	ṣ	s		
	aspirat	h				
	posebni znakovi	ḥ	ṁ			

### Naputci za izgovor

Razlika je između kratkih i dugih samoglasnika izrazita. Slogotvorno se *r* izgovara kao u našem *trg* i *Krk*, *ḷ* kao u Vltava. Tzv. kratki dvoglasni izgovaraju se kao dugi samoglasnici *ē* i *ō*, dok se dugi izgovaraju jednosložno ali razgovjetno kao dvoglasni.

Velarni se nazal *ṅ* izgovara kao u *stanka* ili *Janko*.

Palatalni se suglasnici *c*, *ch*, *j*, *jh* izgovaraju kao naši *ć*, *ćh*, *đ*, *đh*. Palatalni se nazal *ñ* izgovara kao naše *nj*.

Cerebralni se suglasnici izgovaraju poput dentalnih, ali vrhom jezika savijenim unazad i prionulim o svod nepca.

Polusamoglasnik *y* odgovara našem *j*.

Sibilanti *ś* i *ṣ* razlikuju se poput naših *š* (*ś*) i *š* (*ṣ*).

Hak je zvučan i grlen za razliku od *h* koji je bezzvučan.

Pri izgovoru se zvučnih aspiriranih suglasnika (*gh*, *jh*, *ḍh* i *bh*) jasno čuje zvučni hak *h*, a pri izgovoru bezzvučnih (*kh*, *ch*, *ṭh* i *th*) bezzvučni.

Naglasak u mlađem sanskrtu: 1. Na zadnjem se slogu ostvaruje samo u jednosložnim riječima. 2. Ostvaruje se na dugome slogu najbližem kraju riječi: a) na penultimi (pretposljednem slogu) ako je duga ili prva, b) na antepenultimi (prepretposljednem slogu) ako je penultima kratka. Čini se da pravilo da se naglasak može ostvariti i na četvrtom slogu od kraja, ako su svi kasniji kratki, ograničavaju morfemske granice.

## Uvod: filozofija vedānte u kontekstu indijske filozofije

Promišljajući misaone dosege i značaj indijske filozofske baštine i uspoređujući ih s recepcijom njezinom na Zapadu, moglo bi se pomisliti da je indijska filozofija pomalo zapostavljena, a ponekad i omalovažena određenim predrasudama. Tako je moguće da tko pomisli da je indijska filozofija i suviše vezana uz religiju ili raznovrsna praznovjerja ili da potiče pasivnost i mirenje sa sudbinom. Ova knjiga služi upravo tomu da takve predrasude dovede u pitanje i da kulturnom čitaocu pokaže do kojih su misaonih dubina pojedine indijske filozofske škole došle. Važno je odmah na početku napomenuti da indijska filozofska baština ne predstavlja jednu, uniformiranu nedjeljivu cjelinu, već podrazumijeva bogat povijesni razvoj izrazito različitih pogleda na svijet. U indijskim su filozofskim školama zastupljeni materijalistički, idealistički, a naravno i duhovno-religiozni pokušaji rješenja temeljnih životnih pitanja koja su se oduvijek nametala čovječanstvu. Starodrevna je indijska filozofija razvila visoko formaliziranu logiku ravnopravnu logici europskog i arapskog kulturnoga kruga prije suvremene formalne logike. Indijske su filozofske škole razvile spoznajnu teoriju, ontologiju, filozofiju prirode, etiku i filozofsko-teološke sustave. U ovoj će knjizi biti predstavljena filozofija vedānte, jedan od mnogih, ali i jedan od najznatnijih filozofskih sustava indijskih. Vedānta je toliko duboko obilježila indijski duhovni obzor da većina nazora koje poistovjećujemo s indijskom duhovnosti i mudrosti proizlazi upravo iz vedānte. Pa opet su se i unutar same vedānte razvili različiti filozofski nazori i različiti pogledi na svijet koji su doveli do oblikovanja niza vedāntskih škola. Kako bi se čitaocu približila ova izrazito bogata filozofska tradicija, potrebno je odmah na početku objasniti kulturološki i historijsko-filozofski kontekst izrazito žive kulture starodrevne Indije u kojoj se vedānta razvila.

### 1. Filozofija u starodrevnoj Indiji

Nekoliko je pojmova sanskrtskih korišteno u indijskim tekstovima kojima se označivalo ono što na zapadu nazivamo filozofijom.

- a) *darśana* znači nazor u smislu nazora pojedine škole mišljenja na svijet i život. Pojmom *darśana* u indijskoj su se filozofskoj literaturi označivali filozofski sustavi<sup>1</sup>. Riječ *darśana* dolazi od glagola √*DRŚ*, motriti<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Potter (1977: 38) određuje filozofski sustav kao „a set of concepts which are interrelated so as to explain what needs to be explained fully, accurately, and with no waste motion. (...) What is sought is truth; what truth is is itself a philosophical question. A philosophical system must commit itself to a theory of truth and then justify it by showing its place within the system itself.”

<sup>2</sup> √*DRŚ* je defektivni glagol kojemu nedostaju oblici u prezentskome sustavu gdje ga zamjenjuje glagol √*PAS* kojega pak nema izvan prezentskoga sustava.

- b) *ānvīkṣikī* je pojam koji se javlja u stručnome priručniku *Artha-śāstri*, možda pretežito iz drugoga stoljeća prije nove ere koji se poglavito bavi politikom i gospodarstvom. Pojam znači nešto slično kao i pojam *darśana* jer dolazi od složenoga glagola *anu√IKṢ*, što također znači „gledati”, ali i „imati u vidu, razmatrati”. U drugome su poglavlju *Artha-śāstre* nabrojene četiri vrste znanja (*vidyā*): *trayīvidyā* (znanje triju Veda), *daṇḍanīti* (umijeće vladanja), *vārttā* (praktična znanja poljoprivrede, obrta i trgovine ) i *ānvīkṣikī* (razmatralačko znanje), koja podrazumijeva filozofske škole *sāṃkhya*, *yoga* i *lokāyata*.
- c) *vidyā* je pojam koji označuje znanje i mudrost, a u širem se kontekstu odnosi i na filozofiju.

Ovim najčešćim nazivima svakako valja dodati i pojam *mīmāṃsā* koji najbliže odgovara pojmu „filozofija”. Riječ *mīmāṃsā* supstantivirani je deziderativ glagola *√MAN* (misliti) u značenju „željeti (ispravno) misliti” a onda „želja za (ispravnim) mišljenjem/shvaćanjem”, što ne označuje apsolutno ispravno mišljenje, već poput pojma filozofija označuje želju, težnju za mišljenjem, a time i želju za mudrošću. *Mīmāṃsā* je u najstarije vrijeme označivala egzegetske napore tumačenja vedskih tekstova i iz njih proizašlu logiku, ali se kasnije pojam stao koristiti samo za dvije srodne filozofske škole: *pūrva-mīmāṃsu* (prva *mīmāṃsā* ili prva želja za spoznajom) i *uttara-mīmāṃsu* (naredna želja za spoznajom ili vedānta), o kojima će se u knjizi detaljno govoriti.

## 2. Periodizacija indijske filozofije

Povijest indijske filozofije može se prikazati na više različitih načina. Periodizacija akademika Mislava Ježića<sup>3</sup> činila mi se najpraktičnijom za ovakav uvod koji treba samo u glavnim crtama ocrtati okvir u koji bismo najjednostavnije mogli smjestiti vedāntsku filozofiju.

1. Vedsko razdoblje od oko 1500. do 500. pr. n. e. Vedsko je razdoblje vrijeme sastavljanja i utvrđivanja Veda, brahmanističkih svetih tekstova koji, iako prvenstveno vjerske prirode, sadrže i prve primjere pravih filozofskih promišljanja. Početci se indijske filozofije naziru već u mlađim vedskim himnima kao što je himan posvećen kozmičkoj osobi (*puruṣi*) u desetoj knjizi *Ṛk-saṃhite*<sup>4</sup> ili himan posvećen iskonu u istoj knjizi. Ipak se pravim početkom filozofije smatraju starije upanišadi o kojima će se detaljno govoriti u drugome poglavlju ove knjige.

---

<sup>3</sup> Prema predavanjima iz Uvoda u indijsku filozofiju.

<sup>4</sup> Vedskoj će književnosti više riječi biti posvećeno u sljedećem poglavlju. Vidi poglavlje Upanišadi i vedski korpus.

2. Rano buddhističko i jinističko razdoblje od oko 500. do 250. pr. n. e. kada su oblikovane dvije nove velike religije, buddhizam i jinizam u okviru kojih će se razviti kasnije klasične filozofske škole. U to se doba oblikuje buddhistički sveti kanon *Tipiṭaka* ili Tri košare od kojih druga košara (*Sutta-piṭaka*) sadržava Buddhine govore, a treća košara *Abhidhamma-piṭaka* filozofska učenja kasnijih buddhističkih učitelja iz razdoblja nakon Buddhine smrti, a prije oblikovanja škola. To je i vrijeme kad se, pod vlašću prve velike sveindijske kraljevske dinastije Maurya, razvilo prvo politički jedinstveno carstvo koje je obuhvaćalo najveći dio indijskoga potkontinenta i iranskih prostora na sjeverozapadu. Vrhunac dinastije Maurya bila je vladavina kralja Aśoke od oko 272. do oko 235. ili 231. pr. n. e.
3. Vrijeme oblikovanja klasičnih filozofskih sustava od oko 250. pr. n. e. pa do oko 750. n. e. U tom su se razdoblju razvile klasične filozofske škole. U brahmanističkom se okviru razvilo šest filozofskih sustava: yoga, sāmkhya, nyāya, vaiśeṣika, pūrva-mīmāṃsā i uttara-mīmāṃsā ili vedānta. Otprilike su na početku ovoga razdoblja nastali i didaktički dijelovi velikoga staroindijskog epa *Mahābhārata* koji sadržavaju i važna filozofska učenja, posebice u spjevu *Bhagavad-gītā* (Pjesma Bogovitoga). U buddhističkome se okviru razvio niz škola od kojih su najpoznatije starobuddhističke škole theravāda i sarvāstivāda sa svojim ograncima vaibhāṣika i sautrāntika. U okviru mlađega buddhizma (od 2. stoljeća n. e.) razvile su se škole śūnyavāda ili mādhyamika i vijñānavāda ili yogācāra. Jinizam je također razvio filozofiju, ali bez izrazita razlikovanja pojedinih škola mišljenja.
4. Brahmanistička reforma započinje oko 8. stoljeća s misliocima pūrva-mīmāṃse i velikim vedāntskim filozofom Śaṅkarom, o kojem će u ovoj knjizi biti mnogo govora, kada započinje postupna afirmacija vedānte u vodeću školu indijske filozofije.
5. Razdoblje skolastičkih filozofsko-teoloških sustava i vremenski i sadržajno nalikuje na europsku srednjovjekovnu filozofiju. U tome razdoblju buddhističke škole postupno gube svoj utjecaj i dolazi do neke vrste sinkretizma pojedinih klasičnih škola brahmanističke filozofije u okviru teologija religioznih pokreta unutar brahmanizma.
6. Posljednje razdoblje indijske filozofije započinje reformatorskim pokretima u 19. stoljeću kada dolazi i do prožimanja tradicionalne indijske filozofije i zapadnih sustava mišljenja.

### 3. Buddhistički filozofski sustavi

Nakon načelne periodizacije indijske filozofije valja nešto ukratko reći o buddhističkim filozofskim školama i njihovu odnosu prema brahmanističkim školama.

Buddha, rođen kao Siddhārtha Gautama u 6. ili 5. stoljeću pr. n. e.<sup>5</sup>, rođen je po tradiciji kao kraljević naroda Śākya blizu grada Kapilavastu, u današnjem Nepal. Napustivši raskošan život dvora, u 29. se godini života pridružio skupini isposnika u potrazi za duhovnim oslobođenjem. Ti su isposnici pripadali grupama śramaṇa, isposničkim skupinama na marginama ili izvan brahmanističkoga sustava<sup>6</sup>. Shvativši da trapnjom ne će postići oslobođenje, Buddha se posvetio dubokoj sabranosti i zadubljenju da bi u svojoj 35. godini postigao prosvjetljenje. Ova je hagiografska priča važna za shvaćanje biti buddhizma kao religije, ali i kao filozofije koja svoj put ne nalazi u krajnostima isposništva već u pomnoj raščlambi unutarnjega duhovnog ustrojstva čovjekova. Nakon prosvjetljenja, Buddha je ostatak života proveo u propovijedanju svojega nauka. Nakon smrti, njegov su nauk nastavili širiti i razvijati pripadnici redovničke zajednice, *saṅghe*, koju je Buddha sam osnovao. Velik je poticaj buddhizam dobio u 3. stoljeću pr. n. e. kada ga je prigrlio kralj Aśoka. Nakon toga buddhizam je imao ključan utjecaj na razvoj cjelokupne indijske civilizacije, a pogotovo na razvoj likovnih umjetnosti i filozofije, književnosti i znanosti<sup>7</sup>. Nakon smrti Buddhine dolazi i do raskola u zajednici i do razvoja raznih buddhističkih škola. Jedini danas cjelovito sačuvani buddhistički sveti kanon *Tipiṭaka* (Tri košare), sastavljen na jeziku pāli, pripada tako školi Theravāda<sup>8</sup>. Prva košara (*Vinayaṭiṭaka*) bavi se pravilima redovničke discipline, druga (*Suttaṭiṭaka*) sadrži Buddhine govore i razgovore, dok treća (*Abhidhammaṭiṭaka*) bilježi kasniji nauk buddhističkih učitelja i bavi se poglavito psihologijom, etikom i filozofijom. Na sarvāstivādsku se sanskrtsku<sup>9</sup> *Abhidharma-ṭiṭaku* nadovezuje Vasumitrin komentar *Mahā-vibhāṣa*, koja je postala temeljem filozofske škole vaibhāṣika. Značenje je buddhizma u povijesti

---

<sup>5</sup> Razlikuju se dvije predaje o Buddhinu duhovnom oslobođenju, o ulasku u nirvāṇu. Po južnoj je predaji ušao u nirvāṇu 218 godina prije krunidbe kralja Aśoke 268. pr. n. e., dakle oko 486. pr. n. e. dok se to po sjevernoj predaji dogodilo 100 godina prije, dakle oko 368. pr. n. e. Po obje je tradicije živio 80 godina, što znači da je po sjevernoj tradiciji rođen oko 566. pr. n. e., dok je po južnoj rođen oko 448. pr. n. e.

<sup>6</sup> Po Bronkhorstovu mišljenju (2007: 93 i dr.) te skupine ne predstavljaju skupine u pobuni ili u sukobu s vladajućim brahmanizmom, već autohtonu duhovnu tradiciju „Velike Magadhe”, važnoga kulturnoga i političkoga središta odakle se širilo prvo veliko sveindijsko carstvo koje je osnovala dinastija Maurya koja je svoj vrhunac doživjela za vladavine kralja Aśoke u 3. stoljeću pr. n. e. Po Bronkhorstovu mišljenju prerađanje duše i nauk o *karmanu* koji uvjetuje prerađanje duše dio je nasljeđa „Velike Magadhe”, koji je postupno ulazio u vedski brahmanizam da bi ga vremenom potpuno prožeo.

<sup>7</sup> Bronkhorst tako smatra da je buddhistička kritika dovela do razvoja brahmanističke filozofije koja je morala užurbano razvijati svoj nauk na racionalnim osnovama ne bi li se zaštitila od buddhističke kritike. Śānkara tako u drugome poglavlju svojega komentara uz *Brahma-sūtre* kaže da se upanišadskim tekstom može služiti samo u raspravama sa školama koje priznaju svetost vedskoga kanona, ali da se u raspravama s buddhistima valja služiti samo racionalnim argumentima.

<sup>8</sup> Kanon je sačuvan na jeziku pāli. Sanskrtski kanon *Tipiṭaka*, koji je pripadao školi sarvāstivāda, sačuvan je samo djelomično, dok je kanon škole dharmaguptaka, srodan sarvāstivādskom kanoanu, sačuvan u kineskome prijevodu sa sanskrtskog izvornika.

<sup>9</sup> Djelomično očuvani sveti kanon škole sarvāstivāda sastavljen je na sanskrtu, staroindijskome jeziku koji se koristio kao jezik religije, kulture, umjetnosti i znanosti. U starodrevnoj je indijskoj civilizaciji imao sličnu ulogu kao latinski jezik u Europi predmodernoga doba.

starodrevne indijske uljudbe neprocjenjivo. Nešto više od stoljeća ili dva nakon Buddhine smrti, za vrijeme velikoga kralja Aśoke u 3. stoljeću pr. n. e., buddhizam postaje jedna od najznatnijih religija, prvo, indijskoga potkontinenta, a u narednim stoljećima i velikoga dijela Azije. Svojim je opsežnim zahvatom buddhistička misao na neki način bacila rukavicu misliocima koji su pripadali drugim religijskim skupinama. Time im je dala velik poticaj. Ishod je bio izvanredan razvoj kulture, likovnih umjetnosti, književnosti i filozofije. Buddhističke škole dijelimo na škole starijega i mlađega buddhizma<sup>10</sup>.

a) Škole starijega buddhizma: Prva je škola starijega buddhizma theravāda ili vibhajjavāda, koja se razvila oko 2. ili 1. stoljeća pr. n. e. Filozofski je od nje relevantnija sarvāstivāda<sup>11</sup> koja poučava nauk o tome kako sve što biva, tzv. *dharme*, zapravo „jest” kao sadašnje dok se pojavljuje, ili prošlo ili buduće kada se ne pojavljuje. Sarvāstivāda podrazumijeva dvije škole: vaibhāṣika i sautrāntika. Škole starijega buddhizma bave se ponajviše naukom o *dharmama*, temeljnim sastavnicama koje sačinjavaju svako iskustvo. Od *dharma* je konstituiran materijalni svijet koji nas okružuje, ali se od *dharma* sastoji i unutarnji, duhovni život čovjeka. U buddhističkome je nazoru svako iskustvo ustrojeno od kauzalnih nizova *dharma* koje se nalaze u vječnoj mijeni. Iskustvo je po tome trenutačno jer se struktura fenomena iskustva mijenja iz trenutka u trenutak. U toj mijeni nema mjesta ni za pojam vječne prerađajuće se duše, sopstva (*ātman*), koje je temeljno počelo nekih brahmanističkih škola pa tako i vedānte. U buddhizmu je svijest, sastavljena od kauzalno povezanih *dharmi* vezanih *karmanom* ili posljedicama djela, pojam koji zamijenjuje „dušu”, a on u nekome smislu i nema ulogu posve različitu od brahmanističkoga pojma duše. Po vaibhāṣikama cjelokupno se iskustvo može svesti na 75 temeljnih sastavnica, *dharma*. One se dijele na neuvjetovane i uvjetovane. Ove se pak dalje dijele na pojavne (kao što su pet osjetila i njihovi predmeti), na one koje su sadržaj svijesti (osjećaji, zamjedbe, ustrojnice svijesti poput volje itd.), na svijest samu, i na *dharme* koje nisu ni sadržaji svijesti a nisu ni materijalne, poput postajanja, trajanja, starenja itd. Neuvjetovane su *dharme* prostor s jedne strane, djelomično zaustavljanje kauzalnih nizova uvjetovanih *dharmi*, i potpuno zaustavljanje toka *dharmi* ili *nirvāṇa*, odnosno prosvjetljenje s druge strane.

Škola sautrāntika ne oslanja se na *Abhidharma-piṭaku* nego na Buddhine govore, *Sūtra-piṭaku*. Za sautrāntike je bitan nauk da ne spoznajemo izravno vanjske predmete, već njihove pojave u svijesti jer se dharminska struktura predmeta zbog trenutačnosti zbivanja već izmijenila dok je slika predmeta oblikovana u svijesti.

b) Škole mlađega buddhizma: Dvije su najvažnije škole mlađega buddhizma mādhyaṃmika ili śūnyavāda i yogācāra ili vijñānavāda. Mādhyaṃmika uči da sve

<sup>10</sup> Postojao je niz škola čiji se tekstovi nisu sačuvali. Vidi npr. Warder 1970: 277 – 335.

<sup>11</sup> Na sanskrtu „*sarvāsti*” znači „sve jest”. „*Sarvāstivāda*” znači „govor (*vāda*) da sve jest.”

pojave nastaju u kauzalnome lancu zavisnoga nastanka<sup>12</sup>. Kako svaka karika lanca ovisi o prethodnoj karici i prelazi u sljedeću, ona je nužno prazna od vlastitoga bivstva, jer njezino bivstvo ovisi o drugim karikama. Tako praznina (*sūnya*) svih *dharma* postaje središnji pojam filozofije madhyāmika. Najvažniji je predstavnik škole mādhyaṃika Nāgārjuna koji, uz Śāṅkaru, kojega će ova knjiga detaljno obrađivati, predstavlja jednog od najvećih filozofa koje je indijski potkontinent dao. Najvažnije mu je djelo *Madhyamaka-kārikā* (Kitice o srednjem putu). U 27 poglavlja Nāgārjuna nalazi srednji put između nauka o vječnosti stvari i konačnosti stvari naukom o vječnom uvjetovanom nastanku stvari praznih od vlastite biti. On sustavno podvrgava kritici sve metafizičke stavove suprotstavljenih buddhističkih škola i razvijajući logičke posljedice proturječja u njihovim učenjima svodi njihov nauk na apsurd. Nāgārjuna ipak nije sustavan agnostik ni nihilist, već je njegov nauk dio duhovne pedagogije koja oslobađa svijest za prosvjetljenje. Karike lanca uzajamnoga nastanka, kao i *dharme*, pripadaju relativnoj istini o prividnom postojanju (*saṃvṛti*) kojoj suprotstavlja najvišu istinu (*paramārtha*). Taj je nauk o dvjema istinama preuzela vedānta smještajući stvari ovoga svijeta na nižu razinu svakodnevnog spoznaje (*vyavahāra*), dok je najviša istina nedvojni apsolut, brahman, na najvišoj razini spoznaje koja se, kao i kod Nāgārjune, naziva *paramārthom*.

Druga je važna filozofska škola mladega buddhizma yogācāra koja težište prebacuje na vježbanje yoge u smislu meditativnoga iskustva i sustavno raščlanjuje unutarnje ustrojstvo čovjekove svijesti. Škola yogācāra prihvaća postojanje 100 *dharma* ili temeljnih sastavnica iskustva. Među njima razlikuje osam svijesti. To je pet osjetilnih svijesti (svaka odgovara jednom čulu) i misaona svijest (šest predmetnih svijesti). Njima pridodaje *manas*, svijest koja prekoračuje stanje sna i povezuje budnu svijest preko njegove granice. Osmu je svijest *ālayavijñāna* ili svijest riznica, svijest koja predstavlja skladište svih prethodnih iskustava. *Ālayavijñāna* je dubinska podsvijest koja prekoračuje stanje smrti i prenosi se iz života u život. Utrnuće djelovanja „klica”, iskustava u svijesti riznici, predstavlja oslobođenje ili *nirvāṇu* i zaustavljanje „svijesti riznice” jer „klice” rastu iz nje u druge, pojavne razine svijesti i vežu osobu uz ovaj svijet. U okviru škole yogācāra razvile su se iznimno istančane škole buddhističke logike.

Razvijajući metafizičke pojmove o ustrojstvu svijesti i svijeta, škole starijega buddhizma odmaknule su se od izvornoga Buddhina nauka da sav duhovni napor mora biti podređen oslobođenju. To su pokušale ispraviti škole mladega buddhizma stavljajući filozofiju u kontekst složene duhovne pedagogije. Paradoksalno

---

<sup>12</sup> *Pratītya-samutpāda* je formalizirani prikaz pojedinačnog egzistencijalnog toka koji se raščlanjuje u 12 karika lanca. Nauk je oblikovan već u theravādskoj *Sutta-piṭaki*. Vidi *Kaccāyanagotta-suttu* (*Saṃyuta-nikāya* 2.16 – 17). Dvanaest su članaka: (1.) Neznanje (*avidyā*) iz kojega nastaju (2.) ustrojnice, impulsi ili motivi (*saṃskāra*) iz kojih (3.) nastaje svijest (*vijñāna*) iz koje nastaju (4.) ime i oblik (*nāmarūpa*) iz kojih nastaju (5.) šest osjetila (*ṣaḍāyatana*), koja dolaze u (6.) dodir (*sparśa*) koji izaziva (7.) osjećaj (*vedanā*) iz kojega nastaje (8.) žudnja (*trṣṇā*) koja vodi (9.) pri-anjanju iz kojega nastaje (10.) novo postojanje (*bhāva*) koje se očituje u (11.) rođenju (*jāti*) koje završava (12.) starošću ili smrću (*jarā-marāṇa*). Sve opet započinje neznanjem i tako dalje kruži.

je da su na taj način dale ogroman doprinos filozofskoj spekulaciji. Uz to, njihova se zasluga očituje u istančanoj raščlambi unutarnjega ustrojstva čovjekova duha koju, na žalost u ovako skraćenom prikazu, nije moguće sustavno predstaviti.

#### 4. Šest klasičnih filozofskih sustava brahmanističke filozofije

U poslijevedskome su se razdoblju stale razvijati i brahmanističke filozofske škole. Ima ih šest glavnih: sāmkhya, yoga, nyāya, vaiśeṣika, pūrva-mīmāṃsā i uttara-mīmāṃsā ili vedānta. Na ovome ćemo mjestu sasvim skraćeno, u osnovnim crtama prikazati njih pet (nažalost, vrlo pojednostavljeno, kao i buddhističke škole) jer je vedānti posvećen ostatak knjige.

a) Sāmkhya je oblik fenomenološke psihologije. Temeljni se priručnik škole naziva *Sāmkhya-kārikā* iako starije oblike sāmkhye nalazimo već u upanišadima i u velikom indijskom epu *Mahābhārati*. Sve brahmanističke filozofske škole imaju svoje temeljne priručnike koji su nastali dugotrajnom nastavnim predajom u školama. U ostalim su školama ti priručnici sastavljeni od niza vrlo sažetih pravila, takozvanih *sūtra*. *Sūtrama* su se izvorno nazivali priručnici *vedānga*, pomoćnih vedskih znanosti: fonetike (*śikṣā*), obrednoga reda (*kalpa*), gramatike (*vyākaraṇa*), etimologije (*nirukta*), metričke (*chandas*) i astronomije (*jyotiṣa*). *Sūtre* su kratka pravila u prozi koja su se učila napamet radi čega su skraćena do krajnjih granica iako su se sastavljači trudili da budu što sadržajnije. Vjerojatno su po uzoru na *vedānge* i filozofske škole sastavile svoje *sūtre*. Samo je sāmkhya svoj temeljni priručnik sačuvala u obliku niza stihova, koji također služe lakšem pamćenju, takozvanih *kārikā*.

Sāmkhya počinje od dva temeljna počela: od „pratvorbe” (potencijalne predmetosti ili prirode) ili *prakṛti*, koja predstavlja aktivno i jedinstveno počelo, i „osobe” (subjekta, duše) ili *puruṣe* koja predstavlja pasivno i množtvno počelo. Sāmkhya opisuje razvoj ili očitovanje *prakṛti* iz koje nastaje svijest (*buddhi*), zatim, zbog doticaja s pojedinačnim puruṣom, individualizirana svijest *ahaṃkāra* „jastvo”, pa iz nje pamet ili *manas*, pet spoznajnih organa, pet djelatnih organa i pet područja spoznajnih organa iz kojih se pojavljuje konačno pet materijalnih česti. U sāmkhya opipljiv je svijet, sastavljen iz petorih česti, zadnji stupanj u razvoju *prakṛti* i tek se na kraju može govoriti o predmetnoj i spoznatljivoj stvarnoj prirodi. I sāmkhya poput buddhističkih sustava sadrži nauk o duhovnom oslobođenju koje se sastoji od izdvajanja osobe, *puruṣe*, iz lanaca koje joj nameću „pretvorbe” nastale evolucijom *prakṛti*. Praktični je nauk o takvu oslobođenju opisan u sustavu yoge.

b) Iako su yoga i sāmkhya srodni sustavi i mogu se zamišljati kao praktičnu i teoretsku stranu istoga nauka, yoga sadrži neke ključne razlike. Temeljni su priručnik škole *Yoga-sūtre* uz koje su dalje sastavljani nizovi komentara. Kao u slučaju sāmkhye, predstavnice oblike yoge nalazimo i u mnogim starijim epskim i upanišadskim tekstovima. Yoga je prvenstveno detaljno razrađen sustav duhovnih meditativnih vježaba. Njezin je cilj zaustavljanje obrtaja svijesti kojima se



materijal iz podsvijesti izvlači na površinu svijesti i tako vezuje motritelja ili subjekt uz svijet. Yoga ne podrazumijeva uništenje mentalnoga procesa, već njegovu smirenje, čime se spoznaje prava bit spoznavatelja, subjekta. Smirivanje se obrtaja svijesti provodi sustavno, kroz osam stupnjeva. Prva su dva stupnja etička i određuju (1) ono čega se yogin mora ustezati (*yama*) i (2) ono čemu mora težiti (*niyama*), treći i četvrti stupanj podrazumijevaju (3) ovladavanje tijelom (*āsana*) i (4) dahom (*prāṇāyama*), čime se stvaraju pretpostavke za (5) povlačenje osjetila iz vanjskoga svijeta (*pratyāhāra*). Zadnja su tri stupnja (6) usredotočenje na predmet svijesti (*dhāraṇā*), (7) zadržavanje stanja usredotočenosti u dužem razdoblju (*dhyāna*) i naposljetku (8) potpuno stapanje s predmetom meditacije (*samādhi*). Osnovna je razlika između *sāṃkhya* i yoge u tome što je yoga teistički sustav u kojem značajnu ulogu ima predanost Bogu koja je jedna od *niyama* ili moralno poželjnih stanja koje yogin mora dosegnuti. No postoje i teističke varijante *sāṃkhya*, osobito u filozofskim dijalozima u epovima.

c) Nyāya je prvenstveno logika i dijalektika koja se bavi pravilima valjanoga mišljenja. Temeljni se priručnik naziva *Nyāya-sūtrama*. Nyāya priznaje četiri vrste spoznaje: zamjećivanje, zaključivanje, usporedbu (analogiju) i „riječ” (Vede ili svjedočanstvo valjanog autoriteta). U središtu je njezina nauka razrada nauka o valjanome zaključivanju gdje je razvijen silogizam „za drugoga” (tj. u raspravi) koji se sastoji od pet sudova, npr:

1. Tvrdnja (*pratijñā*): Na brdu ima vatre.
2. Razlog (*hetu*): Zato jer se vidi dim.
3. Primjer (*udāharaṇa*) s općim pravilom (*vyāpti*): Gdje ima dima, ima i vatre. Kao u kuhinji.
4. Primjena (*upanaya*): Na brdu ima dima.
5. Zaključak (*nigamana*): Dakle, na brdu ima vatre.

Osim o pravilima valjanoga zaključivanja, nyāya raspravlja i o pravilima valjane i nevaljane argumentacije u filozofskim raspravama kao i o erističkim tehnikama.

Filozofske su rasprave u cijeloj povijesti indijske filozofije imale iznimno značenje. U njima su pripadnici pojedinih škola brusili vlastite argumente i pomno tražili grješke u tuđim učenjima. To je pridonijelo velikomu bogatstvu i istančanosti racionalne argumentacije.

d) vaišešika je indijska inačica filozofske fizike ili filozofije prirode. Naziv „vaišešika” dolazi od riječi *višeṣa*, što znači razlika ili posebnost. Temeljni su priručnik sustava *Vaišeṣika-sūtre* iako je vrlo važna i Praśastapādina *Padārthadharmasamgraha* uz koju su sastavljeni komentari. Analitičkom metodom vaišešika opisuje različitost i mnogostrukost svijeta oko sebe. Te se razlike u vaišešiki usustavljaju i sve se spoznatljivo svodi na sustav od sedam kategorija:

1. Supstancija (*dravya*)
2. Svojstvo (*guṇa*)
3. Djelovanje, gibanje (*karman*)
4. Opće (*sāmānya*)
5. Posebno (*višeṣa*)

6. Inherencija (*samavāya*), označuje neodvojivu usutnost, kao što je svojstvo inherentno supstanciji. Razlikuje se od sveze koja je jedno od svojstava (*guṇa*). Primjer je inherencije u Vyomašivinu djelu *Vyomavatī* (10. st.) plavetnilo koje je inherentno nebu, dok je riječ koja označuje predmet samo pridodana ali ne i inherentna predmetu. Opće je također inherentno posebnomu, dok se posebno može samo svezom spojiti u opće.
7. Nepostojanje (*abhāva*) kategorija je koju je dodao Udayana u djelu *Kiraṇāvalī* (11. st.). Prethodne kategorije obuhvaćaju sve što postoji, a ova sve što ne postoji.

e) Pūrva-mīmāṃsā je hermeneutički sustav tumačenja obrednoga reda vedskog kanona. Moglo bi se reći da je taj sustav najteže dostupan čitaocu koji nije dovoljno upoznat s vedskom tradicijom, ali i ukupnim kontekstom indijske filozofije. Temeljni su priručnik *Mīmāṃsā-sūtre* uz koje su sastavljeni komentari. Tri su ključna načela pūrva-mīmāṃse: vječnost Veda (*anāditva*), nepostojanje njihova autora (jer ako bi imale autora, on bi im prethodio) i valjanost po sebi svake tvrdnje (*svataḥ prāmāṇya*) dok se ne opovrgne. Tvrdnja koja se ne opovrgne vrijedi po sebi jer se istinitost tvrdnje ne provjerava slaganjem sa stvari samom (*parataḥ prāmāṇya* kako to uči nyāya), već se valjanost svake spoznaje provjerava nekom drugom tvrdnjom o stvari, odnosno nekom drugom spoznajom o predmetu, a ne predmetom po sebi. Pūrva-mīmāṃsā je razvila iznimno istančanu epistemologiju i logiku, a u svojoj ranijoj fazi ne poznaje učenja o oslobođenju, koje uvodi, radi konkurentnosti drugim sustavima koji ga imaju, tek Kumārila u 7. stoljeću.

Kao što je pūrva-mīmāṃsā vezana uz obredni dio Veda (*karma-kāṇḍa*) koji podrazumijeva prvenstveno brāhmaṇe, tako se uttara-mīmāṃsā ili vedānta oslanja uz dio o spoznaji (*jñāna-kāṇḍa*) koji podrazumijeva upanišadi, filozofski dio vedskog kanona. U središnjem će dijelu ove knjige detaljno biti opisana književnost i nauk upanišadi, kao i vedānta, njezina povijest, nauk i škole, a nešto će se detaljnije reći i o pūrvi-mīmāṃsi, koja je kao sustav tumačenja tekstova i hermeneutička filozofija srodna vedānti. Kao što je već bilo rečeno, u ovome kratkom prikazu mogao se dati samo osnovni kontekst kako bi se bolje razumjelo okruženje u kojem se razvijala vedānta. Ovakve kratke obavijesti, naravno, ne daju ni približnu sliku o dubini i istančanosti pojedinih učenja indijskih filozofskih škola. U prikaz bi valjalo dodati i jiniističku dualističku filozofiju, koja je također razvila logiku i dijalektiku, kao i materijalističke i hedonističke filozofske sustave. Potonje se škole nisu sačuvale, a nisu nam sačuvana ni njihova djela. Jedino što nam je dostupno fragmenti su i rasprave sačuvane u djelima drugih škola na osnovi kojih možemo oprezno pokušati rekonstruirati njihov nauk.

Zbog vezanosti pojedinih škola indijske filozofije uz teologiju i religiju postavlja se pitanje je li opravdano koristiti se nazivom filozofija za indijsku misao. Čak i ako filozofiju shvatimo kao pokušaj ili napor misaonih ljudi u nekoj kulturnoj zajednici da shvate sebe i strukture svijeta oko sebe na osnovi uzleta slobodnoga racionalnog duha, indijska se filozofija svakako može punopravno

shvaćati filozofijom, a ne teologijom. Neke su škole bile manje ili više vezane uz neku religiju, a neke uopće to nisu bile, nego su se tek u svojem kasnijem razvitku, poput nyāye i vaišeṣike, dijelom povezale s nekim religijskim zajednicama. Ali čak i škole koje su prvenstveno obilježene eshatologijom i soteriologijom rabe iznimno istančan racionalan aparat kojim brane svoj nauk. Ova je knjiga detaljan prikaz rane vedānte i na tom se primjeru može dobro vidjeti sva dubina i snaga indijske filozofije. Starodrevna je Indija svijetu dala izvanrednu tradiciju kulture, književnosti, likovnih umjetnosti i filozofije kakva se mogla razviti samo u najuljuđenijim ljudskim zajednicama.

## Određenje pojma vedānta

### 1. Tri značenja pojma vedānta

U užem smislu shvaćena, vedānta uz nyāyu, vaiśeṣiku, yogu, sām̐khyu i pūrva-mīmāṃsu predstavlja jedan od šest klasičnih sustava<sup>13</sup> brahmanističke filozofije, kao što smo opisali u prethodnome poglavlju. Doslovce vedānta znači kraj (*anta*) Veda. Taj se naziv može shvatiti trojako.

U prvome smislu naziv vedānta označuje položaj upaniṣadi unutar vedskoga kanona. Na početku vedskoga korpusa nalaze se saṃhite, odnosno zbirke *mantra* ili svetih izreka koje se nazivaju *ṛc* kada su u metru, *sāman* kada predstavljaju metričke izreke koje se pjevaju po određenim napjevima ili *yajus* kada su u prozi i slijede obredne radnje.<sup>14</sup> Saṃhite su po nastanku i najstarije. Drugi su dio vedskoga korpusa prozni obredni komentari uz saṃhite koji se nazivaju brāhmaṇe. Od njih su mlade āraṇyake ili „šumski tekstovi” koji se bave razmatranjem smisla obreda. Četvrti i najmlađi dio vedskoga korpusa čine upaniṣadi koje, nadovezujući se na obredne komentare brāhmaṇa i āraṇyaka, propituju osnovna životna pitanja. Iako i drugi dijelovi vedskoga korpusa sadrže elemente filozofskih učenja (tu se najčešće spominju tekstovi poput himna iskonu u *Ṛk-saṃhiti* 10.129 i himna *puruṣi* u *Ṛk-saṃhiti* 10.90), upaniṣadi su uvelike slobodne od obrednog okvira i kao takve predstavljaju početak indijske filozofije.

U drugome smislu pojam vedānta ne određuje položaj unutar veće tekstualne cjeline, već određuje vedāntu kao krajnji cilj i smisao Veda.<sup>15</sup> Oba ova tumačenja, kao cilj i kao smisao, pripadaju indijskoj tradiciji, a potvrđeno je da se i riječ *anta* (kraj) može koristiti u oba smisla.<sup>16</sup> Uz to Nakamura (1950/1983: 94) navodi kletvu za uništenje neprijatelja zvanu *vedāntasādhana* iz *Mahābhārate* 14.13.15, koju prevodi kao „*the practice of overcoming as the ultimate principle of the Veda*”. Drugi je primjer riječ *vedāntāvabhṛthāpluta* (Nakamura 1950/1983: 94: *MBh* 2.53.1 i *MBh* 8.90.114), koja po njem<sup>17</sup> označuje obred<sup>18</sup> na kraju vedskoga nauka.

---

<sup>13</sup> Vidi bilješku 1.

<sup>14</sup> Postoji i četvrta zbirka *mantra* pod nazivom *Atharva-saṃhitā* koja sadrži mnoge čarobne izreke i bajalice. Ona nikada nije stekla tolik ugled poput *Ṛksaṃhite*, *Sāmasaṃhite* i *Yajuṣsaṃhite* iako je vremenom izborila položaj četvrte Vede. (Ježić 1987: 27 – 28, Katičić 1973: 86)

<sup>15</sup> Mahadevan (1974: 29), Deussen (1912: 4) i Radakriṣṇan (1923/1964: 332) navode citat iz *Mukṭika-upaniṣadi* koji kaže: „Vedānta je dobro pohranjena u Vedi poput ulja u sjemenkama sezama.” (*tīleṣu tailavat vede vedāntasupratīṣṭhitāḥ*)

<sup>16</sup> Nakamura (1950/1983: 100) navodi riječi *siddhānta* koja znači krajnji istiniti pogled (*ultimate true view*) i *raddhānta* koja znači krajnji princip.

<sup>17</sup> Pri tome se poziva na Hopkinsa (1901: 93, 94) koji navodi *MBh* 8.90.114. gdje Kaṛṇa kaže Arjuni da je on *vedāntāvabhṛthāplutaḥ*, što Hopkins prevodi kao „thoroughly acquainted with the holy scriptures”.

<sup>18</sup> Obredno kupanje kod završetka studija.

Ovdje dolazimo i do trećega mogućeg razumijevanja riječi vedānta koje je zastupao Deussen (1906: 3 i 1912: 4). On tvrdi da je riječ vedānta prvotno bila riječ kojom su se *brahmacārini*<sup>19</sup> koristili kako bi označili završnu fazu naučavanja Veda kojom započinje učenje tajnog upanišadskog nauka. Na početku je *brahmacārin* učio saṃhite, potom način na koji će ih upotrebljavati u bogoslužju, i na kraju je učio upanišadi, tajno znanje namijenjeno iskusnomu znalcu. Iz kolokvijalnoga je govora brahmacārina riječ vedānta ušla po Deussenu u opću uporabu. Nakamura se (1950/1983: 96 – 97) ovomu suprotstavlja tvrdnjom kako upanišadi ne predstavljaju uvijek tajna brahmanska znanja u koje se učenik posvećuje pri kraju vedskoga studija jer upanišadi često opisuju javne rasprave među brahmanima ili rasprave brahmana s kraljevima ili čak rasprave muža i žene. Također tvrdi kako su se u različitim vedskim školama znanja poput gramatike i ostalih učila u isto vrijeme kad i saṃhite pa je moguće zamisliti da su se i upanišadi učile zajedno s drugim granama vedskoga nauka. Zaključit ćemo ovu raspravu s tim da za Deussenovu tvrdnju kako se radi o kolokvijalizmu vedskih učenika nema dovoljno dokaza, ali kad Nakamura, dokazujući da upanišadi ne moraju predstavljati učenje na kraju vedskoga studija, govori o javnim raspravama zabilježenima u upanišadima, treba imati u vidu da se te rasprave odnose na vrijeme kad upanišadski tekstovi još nisu bili ni oblikovani, a kamoli da su predstavljali dio svete predaje i dio vedskoga korpusa. Kad su postale dio vedskoga korpusa, njihova su učenja svakako predstavljala tajno znanje kako je to posvjedočeno već u *Śvetāšvatara-upanišadi* 6.22.<sup>20</sup> Upanišadi također ne predstavljaju učenost istovjetnu pomoćnim vedskim znanostima, vedāṅgama, pa je teško pretpostaviti da su ih brahmanski učitelji poučavali usporedo s gramatikom, metrikom i ostalima. Vedāṅge su se i proučavale zajedno sa saṃhitama radi boljeg razumijevanja njihova (Katičić 1973: 99). Zato mi se čini da Deussenova tvrdnja kako vedānta predstavlja učenje na kraju vedskoga studija ipak ima podloge.

Ovim trima shvaćanjima pojma vedānta svakako treba pridodati i to da taj naziv određuje veliku hermeneutičku školu tumačenja upanišadskih tekstova, filozofiju utemeljenu u upanišadima iz kojih crpi svoja glavna učenja. U isto se vrijeme vedānta trudi odrediti premoć upanišadi nad ostalim vedskim tekstovima. Kad jednom utvrdi takav položaj, slobodno se njima može koristiti za dokazivanje vlastitih stavova. Vedānta predstavlja jedan od vrhunaca indijske misli uopće. Raščlamba postupaka koje pri tome pripadnici raznih struja vedānte primjenjuju glavna je zadaća ove knjige. Paul Hacker je (1995: 187) pokušao uvesti nazive *vedānta* za upanišadi i *vedāntism* za klasični filozofski sustav kako bi ih razlikovao. Ovo terminološko razlikovanje ipak nije zaživjelo u znanosti.

<sup>19</sup> Vedski učenici; *brahmacarya* je prvo od četiri životna razdoblja koja po idealnoj podjeli u brahmanističkoj tradiciji traju po 25 godina. Drugo je razdoblje obiteljski život (*grhastha*), iza kojega slijedi sjedilački život u šumi (*vānaprastha*). Zadnji je period *saṃnyāsa*, koji podrazumijeva lutalački isposnički život.

<sup>20</sup> „Najveća je tajna objavljena u vedānti u prošloj kalpi”. (*vedānte paramaṃ guhyaṃ purākalpe pracoditam/ ŚU 6.22a*)

## 2. Upaniṣadi i vedski korpus

Prije negoli smjestimo upaniṣadske tekstove u vedski korpus, vrijedi ukratko nešto reći o samoj riječi upaniṣad.<sup>21</sup> Već je rečeno da upaniṣadi stoje na kraju vedskoga korpusa. One nekad stoje zasebno, a nekad su dio pojedinih āraṇyaka koje su pak dio brāhmaṇa. Prema vrsti *mantra* u saṃhitāma, *Ṛksaṃhiti*, *Sāmasaṃhiti*, *Yajuḥsaṃhiti* i *Atharvasaṃhiti*, razlikujemo četiri Vede: *Ṛgvedu*, *Sāmavedu*, *Yajurvedu* i *Atharvavedu*. Na saṃhite, zbirke hvalospjeva vedskim bogovima, u Vedama se nadovezuju pripadne brāhmaṇe, āraṇyake i upaniṣadi. Tijekom usmenoga prenošenja vedskih tekstova u različitim se granama predaje ili školama (*śākhā*) vedski tekst i prenosio u različitim inačicama. U različitim granama predaje, osobito u crnoj *Yajurvedi*, saṃhite nisu uvijek opskrbljene brāhmaṇama, āraṇyakama ili upaniṣadima, a mnoge su mlade upaniṣadi stekle svoje mjesto unutar kanona samostalno, bez āraṇyake kojoj bi pripadale. U nastavku prikazujem tabličnu strukturu vedskoga kanona:<sup>22</sup>

Veda	śākhā	brāhmaṇa	āraṇyaka	upaniṣad
Ṛgveda	Śākala* Bāṣkala*	Aitareya Kauṣītaki	Aitareya Kauṣītaki	Aitareya Kauṣītaki
Sāmaveda	Jaiminīya*  Rāṇāyanīya Kauthuma (ili Tāṇḍin)*	Jaiminīya  Pañcaviṃśa (ili Tāṇḍyamahā) Ṣaḍviṃśa Chāndogya	Jaiminīya- upaniṣad- brāhmaṇa	Kena   Chāndogya
Crna Yajurveda	Taittirīya*  Maitrāyaṇī* Kāṭha*  Kāpiṣṭhala* Śvetāśvatara?	Taittirīya-saṃhitā Taittirīya- brāhmaṇa Maitrāyaṇī- saṃhitā Kāṭhaka-saṃhitā  Kāpiṣṭhala-kāṭha- s.	Taittirīya	Taittirīya Mahānārāyaṇa Maitrāyaṇīya Kāṭha-śikṣā Kāṭha  Śvetāśvatara
Bijela Yajurveda	Vājasaneyin: Kānva* Mādhyam̐dina*	Śatapatha	Bṛhad	Bṛhadāraṇyaka Īśā
Atharvaveda	Śaunaka* Paippalāda*	Gopatha		Muṇḍaka Māṇḍūkya Prašna i dr.

\*sačuvana saṃhitā

<sup>21</sup> Detaljnu raščlambu tumačenja pojma upaniṣad u tradicionalnoj indijskoj predaji i u suvremenoj indologiji učinio je Ježić (1999: 13 – 23, 2009: 276 – 277, osob. bilj. 93). Ovdje ćemo prikazati samo zaključke iz te rasprave.

<sup>22</sup> Tablica je učinjena prema Ježićevoj tablici (1999: 4 – 5).

Tekstovi *Yajurvede* podijeljeni su u takozvanu crnu i bijelu redakciju. U crnoj su *mantra* samhitā pomiješane sa svojim tumačenjima (brāhmaṇama), dok su u bijeloj odvojene. Bijela *Yajurveda* sačuvana je u grani *Vājasaneyin* koja ima dva ogranka: *Kāṇva* i *Mādhyam̐dina*. Bijeloj *Yajurvedi* pripadaju dvije upaniṣadi koje će biti obrađene u ovoj knjizi: *Bṛhadāraṇyaka* (u nastavku *BAU*) i *Īśā* (u nastavku *IU*). *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (*BAU*) čini *Śatapatha-brāhmaṇu* 14.3 – 8 u recenziji *Kāṇva*, dok u recenziji *Mādhyam̐dina* čini *Śatapatha-brāhmaṇu* 10.4.6.1 – 8 i 14.4 – 9. Tekstovi recenzija *Kāṇva* i *Mādhyam̐dina* nekad su u nekim pojedinostima različiti. *Īśā-upaniṣad* (*IU*) posebna je po tome što u obje recenzije čini posljednje, 40. poglavlje *Yajuh-samhite*. Upaniṣadi u tablici odgovaraju starijim upaniṣadima koje je Deussen (1906: 23 – 24) podijelio na stare prozne upaniṣadi (od kojih bi najstarije bile *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*, a zatim bi slijedile *Taittirīya*, *Aitareya*, *Kauṣītaki* i na kraju *Kena* koja predstavlja prijelaz u sljedeću skupinu), zatim na nešto mlađe metričke upaniṣadi (*Kaṭha*, *Īśā*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka* i *Mahānārāyaṇa*) i na kraju mlađe prozne upaniṣadi (*Praśna*, *Maitrāyaṇīya* i *Māṇḍūkya*). Deussenova je podjela ostala i danas važeća i u načelu je prihvaćaju kao polazište suvremeni autori poput Nakamura (1950/1983: 10), Olivellea (1998: 12 – 13) i Ježića (1999: 8). Olivelle je *Bṛhadāraṇyaku* i *Chāndogyu* kao najstarije i prebuddhističke smjestio u 7. ili 6. stoljeće pr. n. e. Ostale iz skupine starih prozних upaniṣadi također su prebuddhističke, s tim da su nešto mlađe (6. ili 5. st.) od *Bṛhadāraṇyake* i *Chāndogye*. Metričke upaniṣadi Olivelle smješta u zadnja stoljeća nove ere, dok mlađe prozne smješta na početak nove ere. Keith (1925: 498) načelno prihvaća osnovnu Deussenovu podjelu, ali drugačije shvaća vrijeme njihova postanka. Po njem su najstariji filozofski dio *Aitareya-āraṇyake* (prve tri *adhyāye* druge knjige) i *Aitareya-upaniṣad*, koja čini preostale tri *adhyāye*. Po starosti zatim slijedi glavni dio *BAU* (*adhyāye* 1 – 4) i *Chāndogya-upaniṣad*. Mlađa je od njih *Taittirīya-upaniṣad* jer sadrži nauk o 5 elemenata<sup>23</sup>, koji je razvijeniji od učenja o 3 elementa, koje nalazimo u *Chāndogya-upaniṣadi* 6.2. Mlađa je također i *Kauṣītaki-upaniṣad*, koja poučava razvijeniji oblik učenja o prerađanju i dvama putovima nakon smrti<sup>24</sup> od *BAU* i *ChU*.<sup>25</sup> Za skupinu metričkih upaniṣadi Keith (1925: 499) kaže:

The old discussions with their tentative and confused efforts to reach definite results are replaced by a definite phraseology, in which the results of speculation have been summed up in brief dogmas, expressed often with an obvious desire for the paradoxical and the bizarre.

---

<sup>23</sup> *TU* 2.1.

<sup>24</sup> *KsU* 1.2 – 7.

<sup>25</sup> Bronkhorst (2007b: 1) tvrdi da je učenje o prerađanju upaniṣadska novina koja nije potvrđena u ostalim vedskim tekstovima i koju su brahmanističke zajednice dugo i teško prihvaćale. Ono se u upaniṣadima samim znade prikazivati kao kṣatrijsko nasljeđe. Vidi Ježić 1999: 32 – 37.

*Kaṭha-upaniṣad* je najstarija u skupini i po Keithu se nadovezuje na *Kenu* iz grupe najstarijih upaniṣadi. Slijedi joj *Īśā*, poslije koje slijede *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka* i najmlađa u skupini, *Mahānārāyaṇa-upaniṣad*. Keithovu ranom datiranjju *Aitareya-upaniṣadi* i drugim datacijama moglo bi se prigovoriti kako valja imati na umu da je teško datirati cjelovite upaniṣadi jer su one oblikovane kroz duže razdoblje i u sebi sadrže starije i mlađe slojeve.<sup>26</sup> Najstarije su upaniṣadi, pogotovo u starijim slojevima, blisko povezane s āraṇyakama i brāhmaṇama na koje se nastavljaju zadržavajući donekle njihov obredni okvir koji ipak obogaćuju promišljanjima o smislu i ustrojstvu svijeta, o suću i nesuću i drugim čisto filozofskim temama. Pri tome upaniṣadi ne predstavljaju sustavnu filozofiju, a zbog dužeg vremena oblikovanja i usmena prenošenja u različitim vedskim školama sadrže različita, često nesuglasna učenja. Ovo valja imati na umu kad se proučava klasična vedānta koja, kako ćemo vidjeti, tumači upaniṣadi kao jedinstven sustav. Pokušat ću pokazati i zašto to čini.

### 3. Upaniṣadi Bijele *Yajurvede* i položaj njihov unutar vedskoga korpusa

*Yajurveda* je posebna po tome što su njezini tekstovi prenošeni u dvije redakcije. U Crnoj su *Yajurvedi* (*Kṛṣṇa-Yajurveda*) mantre pomiješane s brāhmaṇama, dok je u Bijeloj *Yajurvedi* (*Śukla-Yajurveda*) *saṃhitā* pročišćena i odvojena od brāhmaṇe. Bijela *Yajurveda* ima samo jednu granu predaje (*śākhā*) *Vājasaneyin*, koja se pak dijeli u dva ogranka: *Kāṇva* i *Mādhyamdina*. *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, uz *Chāndogyu* najveća po opsegu i dijelom najstarija, prozno je djelo koje čini završno poglavlje *Śatapatha-brāhmaṇe* u obje recenzije. Belvalkar i Ranade su (1927.)<sup>27</sup> učinili okvirnu raščlambu kronologije upaniṣadi vodeći se sadržajem tekstova. Po toj se skrižaljci vidi da se dijelovi teksta *BAU* protežu kroz četiri razdoblja razvoja upaniṣadi.<sup>28</sup> Najstariji sloj *BAU* čini *BAU* 1.1 – 3.<sup>29</sup>

*Īśā-upaniṣad* je kratko djelo u stihovima, posebno po tome što nije dio brāhmaṇe već čini posljednje, 40. poglavlje *Yajuh-saṃhite* škole *Vājasaneyin*. Ona u redakciji *Mādhyamdina* ima 17 kitica, dok u redakciji *Kāṇva* ima 18 kitica. Pri tome je *Īśā-upaniṣad* poput *BAU* imala zamršenu povijest sastavljanja; prvih 11 kitica čini jezgru teksta, dok je ostatak pridodan kasnije.<sup>30</sup> *IU* u Deussenovoj kronologiji pripada srednjoj skupini metričkih upaniṣadi, dok u Ranadeo-

<sup>26</sup> Ovo je primijetio već i Deussen (1905: 398). Ježić (1999: 10) prenosi tablični prikaz Belvalkara i Ranadeova pokušaja razlikovanja starijih i mlađih slojeva unutar upaniṣadi. Vidi također Ježićeve filološke raščlambe starosnih slojeva u *BhG* (1979., 1986. i 2009b), *IU* (2007a) i *KsU* (2007b), te usporednu povijest *KaU*, *ŚU* i *BhG* u Ježić 2009a.

<sup>27</sup> Ista se skrižaljka nalazi kod Belvalkara i Ranadea (1927: 135) i kod Ježića (1999: 10).

<sup>28</sup> Te su četiri skupine (brāhmaṇska, brāhmaṇsko-upaniṣadska, upaniṣadska i neupaniṣadska) dalje podijeljene na rano, srednje (kod druge dvije skupine) i kasno razdoblje, s time da se u kasnom razdoblju neupaniṣadske skupine ne pojavljuje ni jedan dio *BAU*. Ježić (1999: 10), međutim, skreće pozornost na postojanje mnogih manjih interpolacija na završetku upaniṣadi.

<sup>29</sup> U istoj su skupini prve dvije *adhyāye Chāndogyu-upaniṣadi* i prve tri *adhyāye* druge knjige *Aitareya-āraṇyake*, kako je to tvrdio i Keith (1925: 498).

<sup>30</sup> Ovo je zaključak Ježićeve (2007.) detaljne i stroge filološke raščlambe.



voj i Belvalkarovoj raščlambi stoji u ranom razdoblju druge, brāhmaṅsko-upanišadske skupine. *IU* i *BAU* dijele čak pet kitica.<sup>31</sup>

#### 4. Misaoni i duhovni sadržaji u upanišadima

Objašnjenje načina na koji je postao svijet, koja je njegova izvorna osnova i kako se slažu kozmičke sastavne česti sa sastavnim čestim žvoga bića čini prvi predmet filozofskoga promišljanja u drevnih Indijaca već u vedskome razdoblju. Sve se to očituje u nekim mlađim *Ṛgvedskim* himnima, kao što su *Ṛk-saṃhitā* 10.90 i 10.129, u kojima se opisuju početak i ustroj svijeta kroz obredne i mikro-kozmičko-makrokozmičke analogije. Ovakva se promišljanja nastavljaju u brāhmaṅama i svoj vrhunac doživljuju u upanišadima. Zbog velikoga broja isprepletenih predočaba u upanišadima, ne ću pokušati iscrpno predstaviti sav misaoni sadržaj u njima, već ću obraditi samo neka shvaćanja sadržana u najpoznatijim odlomcima za koja se može reći da predstavljaju glavne sastavnice upanišadske filozofije. Ovdje također valja uvažiti Breretonovo upozorenje (2006: 344) da se u suvremenim znanstvenim istraživanjima podcjenjuje koherencija upanišadskoga korpusa i da na njih ne treba gledati samo kao na raspršene „dragulje mudrosti”. Radi sustavnoga prikazivanja, podijelit ću upanišadske misaone sadržaje na kozmološke, psihološko-fiziološke i na kraju na etičko-eshatološke.<sup>32</sup> Kao dodatak reći ću nešto o nauku o jedinstvu sopstva i brahmana koje predstavlja kamen temeljac Šaṅkarina nauka.

##### 4.1. Kozmologija

Počet ću s kozmologijom jer iz nauka o nastanku i ustrojstvu svemira proizlaze psiho-fiziološke i eshatološke predodžbe. Upanišadska se kozmologija oslanja na starije vedske predodžbe. U rano je vedsko doba svemir podijeljen u tri dijela: zemlja, nebo i ozračje (*ŚB* 11.5.8.1 i dr.). Trostrukim svemirom vladaju bogovi koji su prisutni u prirodnim pojavama. Agni (Oganj) čuvar je zemlje, Vāyu (Vjetar) čuva ozračje i Sūrya ili Āditya (Sunce) nebo.

<sup>31</sup> U recenziji *Mādhyamāna* samo su četiri kitice zajedničke jer nedostaju *K* 15cd (*K* 15 ab = *M* 17 ab) i *K* 16 ab (*K* 16 c = *M* 17c). *IU* (*K*) 9/(*M*) 12 = *BAU* (*K*) 4.4.10/ (*M*) 4.4.13, *IU* (*K*) 15 – 18 = *BAU* (*K*) 5.15.1 – 4. Detaljnu raščlambu vidi u Ježić (1999.).

<sup>32</sup> U pregledima upanišadskih učenja u povijestima indijske filozofije vidi se koliko je složeno sustavno prikazati ovu građu koja nije toliko velikog opsega, ali je sadržajno iznimno zbijena. U nekim su se pregledima indijske filozofije autori poput Mahadevana, Hiriyane, Radakrishnana i Dasgupte, čini mi se, dosta nadovezivali na Deussenovu raščlambu (1906.), polazeći od nauka o jedinstvu sopstva i brahmana kao o središnjem učenju upanišadi. Taj je nauk svakako jedan od upanišadskih filozofskih vrhunaca. Ipak prevaga ovoga nauka nad drugima mogla bi biti posljedica promatranja upanišadi kroz naočale Šaṅkarinih komentara, što je u Deussenovoj knjizi snažno izraženo. Ipak svi ovi pregledi donose obilje materijala i svaki je na svoj način vrijedan. Zato mi se najboljima čine kratki uvodi u učenje upanišadi u Olivellea (1998.) i Ježića (1999.). Filozofski je poticajna i zanimljiva Frauwallnerova raščlamba (1973/2008.) u njegovoj nedovršenoj povijesti indijske filozofije. Ovi su pregledi učinjeni bez primjesa vedāntskoga tumačenja, oslanjajući se na tekstove same.

Jedna je od najpoznatijih predočaba ona o žrtvovanju kozmičke osobe (*RS* 10.90), gdje se analogijom povezuju mikrokozmički i makrokozmički elementi. Tako iz duha kozmičke osobe nastaje Mjesec, iz oka Sunce, iz daha vjetar, iz riječi oganj, iz ušiju smjerovi, iz pupka ozračje, iz glave nebo, iz nogu zemlja. Ovakav se predložak često javlja u upanišadima pri opisu stvaranja. *Aitareya-upanišad* (*AU* 1.1 – 4) u Ježićevu prijevodu ovako opisuje stvaranje:

1. Ovo bijaše sopstvo (Duh), jedno (jedino) u iskonu, ne (bijaše) ni-  
što ino što trepće. Ono gledaše: „Da ispustim svjetove!”

2. Ono ispuštaše ove svjetove: vodensvod, svjetlomrcanja, smrt, vode. Vodensvod je ono onkraj Neba (nebeskoga svoda). Podnožje (mu) Nebo. Svjetlomrcanja su Ozračje. Smrt je Zemlja. Vode su ono što je dolje.

3. Ono gledaše: Ovo su svjetovi. Da sada ispustim svjetopastire!  
Ono, ugrabivši iz Voda Čovjeka, oblikovaše ga.

4. Utopljavaše ga. Kako ga utopljavaše, raspukoše se usta, kao (da je to jaje). Iz usta Riječ. Iz Riječi Oganj. Raspukoše se nosnice. Iz nosnica dah. Iz daha Vjetar. Raspukoše se dva oka. Iz očiju vid. Iz vida Odrješa (Sunce). Raspukoše se uši. Iz ušiju sluh. Iz sluha Smjerovi. Raspuče se koža. Iz kože dlake. Iz dlaka Trave i Stabla. Raspuče se srce. Iz srca pamet. Iz pameti sjajni Mjesec. Raspuče se pupak. Iz pupka oddah. Iz oddaha Smrt. Raspuče se spolovilo. Iz spolovila sjeme. Iz sjemena Vode.<sup>33</sup>

Još se veća ukorijenjenost analogije makrokozmičkoga i mikrokozmičkoga u obrednome načinu razmišljanja vidi u *BAU* 1.1.1 gdje se vidi da se makrokozmičke pojave uspoređuju ne samo s dijelovima čovjeka nego i s dijelovima tijela žrtvenoga konja:

Glava žrtvenoga konja je zora, oko je Sunce, dah je vjetar, oganj vaišvānara – to je razjapljeni čeljust, sopstvo je žrtvenoga konja godina. Leđa su nebo, utroba ozračje, trbuh je zemlja, bokovi su smjerovi, rebra su međusmjerovi, udovi su godišnja doba, zglobovi su mjeseci i polumjeseci, noge su dani i noći, kosti su zvijezda, meso je oblače. Nprobavljena je trava pijesak, crijeva su rijeke, pluća i jetra su planine, dlake su biljke i drveće. Prednja je polovica uzlazeće Sunce, stražnja je polovica zapadajuće Sunce. Kada zine, tada sijeva. Kada se trese, tada grmi. Kada mokri, tada kiši. Njegov je glas uistinu riječ.

Iz tumačenja smisla obreda u brāhmaṇama također potječe i predodžba da se podudarne mikrokozmičke i makrokozmičke česti odnose na sopstvo, bogove, svjetove, bića ili žrtvu. Ovisno o tome na što se odnose, izvedena je i njihova podjela. Tako se u *BAU* 3.7.7 – 16 na pitanje tko je nutrodržac koji je unutra i koji čini da se i ovaj i onaj svijet i sva bića drže, odgovara da je nutrodržac taj

---

<sup>33</sup> Ježić (1999: 101 – 105).

koji u odnosu na bogove (*adhidevatam*, makrokozmička ravan) stoji unutar Zemlje, u Vodama, Ognju, Ozračju, Vjetru, Nebu, Suncu, Smjerovima, Mjesecu i Zvijezdama, Munji i Gromu. U odnosu na svjetove (*adhilokam*), Vede (*adhivedam*), žrtve (*adhiyajñam*) i bića (*adhibhūtam*) on stoji u svim Svjetovima, Vedama, žrtvama i bićima. U odnosu na sopstvo (*adhyātmam*, mikrokozmička razina) on stoji unutar daha, riječi, vida, sluha, pameti, kože, jare i tame, sopstva i sjeмена. Po Ježiću (1999: 74) upanišadi tumače stvari:

1. obredno (*adhiyajñam*) ili egzegetski (*adhivedam*),
2. misaono-filozofski, i to
  - a) teološki (*adhidevatam*),
  - b) kozmološki na makrokozmički (*adhilokam*) i mikrokozmički (*adhibhūtam*) način, ili
  - c) psihološki (*adhyātmam*).

Upanišadska se tradicija izjednačavanja analognih pojava u mikrokozmu i makrokozmu možda može protumačiti željom za spoznajom kozmičkih pojava kroz psiho-fiziološke pojave, pod pretpostavkom da se srodno spoznaje srodnim.

Druga tradicija, koja svoj izvor ima također u Vedama, na mjesto sopstva, koje je pojam iz unutarnjeg iskustva, postavlja ontološki pojam suće (*sat*). Himan 10.129 iz *Ṛk-samhite* govori o iskonu koji je jedno i u kojem nije bilo ni suća ni nesuća. Pojam se suća razrađuje u *Chāndogya-upanišadi* 6. Tu se kaže da suće bijaše u iskonu jedno bez drugoga jer iz nesućega ne može nastati suće. Iz sućega proizlaze tri velike česti: jara (*tejas*), vode (*āpas*) i hrana (*anna*). U čovjeka iz jare nastaju kosti, moždina i riječ, iz voda mokraćā, krv i dah, iz hrane izmet, meso i pamet. Poslije smrti riječ ide u pamet, pamet u dah, dah u jaru i jara u suće koje je „najviše božanstvo”. Najtanahniji se dio svake česti vraća u prvo počelo – suće, a svi grublji oblici ostaju u svijetu. Suće se kao ontološki pojam zatim izjednačuje sa sopstvom koje se može shvatiti kao psihološki i epistemološki pojam (subjekt spoznaje). Predodžba o osobi koje su dijelovi analogni sastavnim dijelovima svijeta utjecala je vjerojatno na predodžbu po kojoj je sopstvo kao psihičko počelo preraslo u svjetsko. Tu prelazimo u psiho-fiziološke predodžbe u upanišadima.

#### 4.2. Psihologija i fiziologija

Iako upanišadi obiluju kozmološkim i fiziološkim predodžbama, u središtu su njihova istraživanja sastavni dijelovi tijela, čovjekove spoznajne i djelatne moći, spoznajni postupak i uz to povezana rasprava o sopstvu koje je pretpostavka svega toga.

Na početku odlomka iz *Aitareya-upanišadi* javlja se pojam sopstva (*ātman*) koje je ispustilo svjetove, svjetopastire i Vode iz kojih je izašao kozmički čovjek (koji je u *RS* 10.90 rođen na početku stvaranja i predstavlja sve što je bilo i što će biti) iz kojega naposljetku proizlaze makrokozmičke i mikrokozmičke česti.

Skrećući iz kozmologije u psihologiju i gnoseologiju, riječ *ātman* izvorno označuje dah u smislu predodžbe o pet duhovno-tjelesnih moći, a to su dah, vid, sluh, riječ i pamet. Dah (*prāṇa*) pri tome je najvažniji, kako to zorno prikazuje *BAU* 6.1 i *ChU* 5.1 gdje se duhovno-tjelesne moći natječu koja je među njima najvažnija.<sup>34</sup> Brahman<sup>35</sup> im tada kaže da je najvažnija moć ona bez koje je tijelu najteže. Tako svaka od njih odlazi na neko vrijeme iz tijela. Tek kada dah stade napuštati tijelo, ostale<sup>36</sup> moći shvaćaju da ne mogu bez njega. U *BAU* 1.5.21 – 23 Smrt je u obliku klonuća uhvatila sve moći osim daha jer zbog klonuća sve moći osim daha slabe. Zato ostale moći odluče postati oblik (*rūpa*) daha. Stoga upanišadi osnovnih pet moći nazivaju dahovima, pri čem jasno razlikuju spoznajne moći od organa u kojima one borave.<sup>37</sup> *Chāndogya-upaniṣad* 4.1 – 3 govori o sažimatelju (*saṃvarga*) koji je na makrokozmičkoj razini (*ādhidaivatam*) vjetar koji sažima oganj, Sunce, Mjesec i vodu.<sup>38</sup> Na mikrokozmičkoj (*adyātman*) razini je sažimatelj dah koji sažima govor, vid, sluh i pamet. Upanišadi također razlikuju pet vrsta dahova: izdah (*prāṇa*), udah (*apāna*), dah koji podiže tijelo (*udāna*), dah koji se širi tijelom (*vyāna*) i dah koji ga povezuje (*samāna*). Frauwallner (1973/2008: 45) primjećuje da se nauk o dahu nije dalje razvijao jer sam po sebi nije mogao postati nosilac postupka spoznaje. Zato će se transcendentalni temelj sve spoznaje i počelo koje transcendiraju dah pojmiti kao sopstvo.<sup>39</sup>

### 4.3. Eshatologija

*Kauṣītaki-upaniṣad* nabraja dvanaest duhovnih i tjelesnih moći od kojih je najvažnija dah (*prāṇa*), jer o njem ovisi život i proznaja (*prājñā*) jer njih dvoje (dah i proznaja) uvjetuju sve ostale moći. Ovim mikrokozmičkim (*adhyātman*) moćima na makrokozmičkoj (*adhidaivatam*) razini odgovaraju božanstva po obrascu oko – Sunce, dah – Vjetar itd. Tako u *Aitareya-upaniṣadi* imamo analogiju po obrascu usta – riječ – Oganj, nosnice – dah – Vjetar, oko – vid – Sunce, itd. Analogijom mikrokozma i makrokozma tumači se stvaranje, ali i rastvaranje kada se sastavni dijelovi mikrokozma vraćaju odgovarajućim makrokozmičkim pojavama (oko Suncu, dah Vjetru itd.). Tako se postavljaju pitanja o tome što je subjekt svijesti i ima li nešto što poslije smrti nastavlja tijek svjesnoga postojanja bića. Tako je u upanišadima pojam sopstva uzdignut u temeljni metafizički pojam subjekta spoznaje ili svijesti, koji nastavlja tijek svjesnoga postojanja. U *BAU* 2.4 (4.5) tvrdi se da je sve što je nekom drago, drago zbog sopstva a ne zbog stvari

<sup>34</sup> Sličnu priču prenosi i *KsU* 2.13 gdje sve moći napuštaju tijelo koje leži odrvenjelo i suho. Bez obzira na ostale duhovno-tjelesne moći, ono ustaje tek kad u njega ude dah.

<sup>35</sup> Prajāpati u inačici priče iz *ChU*.

<sup>36</sup> *ChU* 5.1 sadrži obrazac od pet moći: dah, govor, vid, sluh, pamet, dok *BAU* 6.1 dodaje i sjeme uvećavajući broj duhovno-tjelesnih moći na šest.

<sup>37</sup> Npr. *cakṣus*, n. pogled, gledanje, *akṣan*, n. oko.

<sup>38</sup> Vatra ide u vjetar kada se ugasi, voda kada ishlapi. Sunce i Mjesec također idu u vjetar kada zađu.

<sup>39</sup> I riječ *ātman* stala se rabiti kao povratna zamjenica sebe, a zatim i kao apstraktna imenica sopstvo.

same, i da to sveprožimajuće sopstvo treba motriti, slušati o njem, promišljati ga i udubljavati se u nj. Spoznajom se toga sopstva sve spoznaje jer je sopstvo bit svega oko nas.

U *Chāndogya-upaniṣadi* 8.7 – 12 Prajāpati poučava bogove i demone *asure* o prirodi sopstva. Prvo kaže Indri i Virocāni, kao njihovim predstavnicima, da je sopstvo osoba koja je odraz u oku, vodi ili ogledalu. Za razliku od *asure* Virocāne koji odlazi zadovoljan odgovorom, bog Indra traži daljnju pouku jer je odraz u ogledalu podložan istim ograničenjima kao i tijelo. Poslije Prajāpati kaže da je sopstvo ona osoba koja se sretna kreće u snu, na što Indra kaže da i ta osoba osjeća neugodu. Prajāpati nastavlja da je sopstvo osoba u duboku snu (*susupti*) bez snova (kad ne može ništa osjećati), na što Indra kaže da ta osoba nestaje i ne opaža ništa. Na kraju Prajāpati opisuje najvišu osobu (*uttamapuruṣa*) koja je bez tijela (*aśarīra*) i koja se iznad tijela uzdiže i stiže višnjemu svjetlu (*paraṃ jyoti*) gdje postiže svoj vlastiti oblik. *Taittirīya-upaniṣad* 2.1 – 7 na sličan način vodi od gruboga materijalnog sopstva koje se sastoji od hrane i pića (*annarasamaya*), preko sopstva koje se sastoji od daha (*prāṇamaya*), od pameti (*manomaya*), od razaznaje (*vijñānamaya*), sve do sopstva koje se sastoji od blaženstva (*ānandamaya*). *BAU* 2.1.19 i 4.3.14 također sadrži učenje o stanjima budnosti, sna i usnulosti bez snova. U *Māṇḍūkya-upaniṣadi* 7 tim se stanjima dodaje četvrto (*turīya*) koje se opisuje samo negativnim pojmovima (nije ni unutra ni izvana, ni oboje, ni nakupina proznaje, ni proznaja ni neproznaja, nevidljivo itd.), a u kojem se spoznaje sopstvo.

U rano je vedsko doba svemir podijeljen u tri dijela: zemlja, nebo i ozračje (*Śatapatha-brāhmaṇa* 11.5.8.1 i dr.). Trostrukim svemirom vladaju bogovi koji su prisutni u prirodnim pojavama. Upaniṣadima je svojstveno nalaziti analogije među kozmičkim elementima. Tako trima svjetovima odgovaraju svijet bogova, svijet otaca i svijet ljudi (*BAU* 1.5.16). S ovom je razdiobom povezana i zamisao o prerađanju jer ljudi koji su živjeli obredno i moralno uzornim životom poslije smrti dospijevaju u svijet otaca. Kada iskoriste plodove svojih djela, oni se vraćaju, za razliku od onih koji su zahvaljujući spoznaji poslije smrti dospjeli u svijet bogova odakle nema povratka u svijet ljudi. Taj je proces opisan u učenju o pet oganja (*pañcāgni-vidyā*) u *BAU* 6.2 i *ChU* 5.10. Riječ *karman* na staroindijskome znači obredni, ali i moralni čin. Obredni i moralni zakon uzroka i posljedice vlada prerađanjem, što znači da samo znanje donosi oslobođenje, dok obredni čin donosi dobrobiti nakon kojih se osoba vraća u tijelo. Razlikovanje sućega koje je nepropadljivo od propadljivoga koje pripada prolaznosti ima eshatološki cilj postizanja spoznaje koja vodi k besmrtnosti i oslobođenja iz uza prolaznoga i propadljivoga. Učenje o prerađanju i oslobođenju od njega, opisano u učenju o pet oganja, po Frauwallneru (1973/2008: 45) predstavlja vrhunac upaniṣadske filozofije.

#### 4.4. Jedinstvo sopstva i brahmana

Već se je u samhitāma pojavila težnja podvođenja svega pod jedinstveno prvo počelo.<sup>40</sup> U brāhmaṇama se, slično kao i u upaniṣadima, često javlja formula da u iskonu bijaše jedno bez drugoga. U brāhmaṇama<sup>41</sup> je to jedno često Prajāpati, Gospodar poroda ili Bog otac, što ukazuje na teističko poimanje iskona. U upaniṣadima se na tome mjestu pojavljuju suće (*sat*),<sup>42</sup> koje upućuje na ontološko poimanje iskona, te sopstvo<sup>43</sup> i brahman.<sup>44</sup> Deussen je (1906: 86) tvrdio kako je u upaniṣadima pojam brahman postupno istisnuo Prajāpatia i kako je krajnji izraz za predmet čovjekove potrage postalo sopstvo. Oba pojma u upaniṣadima označuju prvo počelo iz kojega sve proizlazi i za kojim treba težiti kako bi se dostigao krajnji cilj. Izraz *ātman* ima više načina uporabe u upaniṣadima; može označivati tijelo, dah, duh, dušu, ali i sopstvo u smislu najviše sućine ljudskoga bića. Uporaba pojma *ātman* uglavnom je jasna i ne izaziva toliko problema kao pojam brahman, koji se kao sasvim oblikovani pojam javlja već u *RS*. Inače, riječ *brāhman* u srednjem rodu po Oldenbergu,<sup>45</sup> koji je proučavao uporabu riječi u vedskim tekstovima, znači: „*brāhman ist genauer heilige (zauberkräftige) Formel und das sie erfüllende Fluidum der Zauberkraft.*”<sup>46</sup> Gonda je (1950.), ne odbacivši tradicionalnu indijsku etimologiju koja *brāhman* izvodi iz  $\sqrt{BRH}$  (rasti, bujati),<sup>47</sup> došao do zaključka da *brāhman* znači moć (*power*) koja se očituje kao sveta ili čarobna riječ ili obred. Renou<sup>48</sup> je zaključio da riječ izvorno znači obredno-kozmičku zagonetku. Gonda (1950: 58) usklađuje Renouovo mišljenje sa svojim, tvrdeći da zagonetka također predstavlja očitovanje iste moći svete riječi. Na te je tvrdnje Thieme (1952.) odgovorio detaljnom raščlambom riječi *brāhman* koja u *Rk-samhiti* znači pjesničko oblikovanje (*dichterische Gestaltung, Formulierung, Formung*), dok u brāhmaṇama znači oblikovanje, izricanje istine (Thieme 1952: 126, „*Formung, [Wahrheits-] Formulierung*”). U konkretnome se smislu to odnosi na oblikovani svećenički govor, dok se u apstraktnome smislu odno-

<sup>40</sup> Ježić (1999: 75) pokazuje primjer iz *RS* 1.164.46: *ékaṃ sád viprā bahudhā vadanti* „Jedno biće mudraci raznoliko zovu”. Karakterističan je i primjer iz *RS* 10.129.2cd: *ānīd avātām svadhāyā tād ékaṃ tāmād dhānyānā nā parāḥ kīm canāsa* „Disa bez vjetra, svojim djelom Jedno. Ničeg inog do tog ne bijaše više.” (Prijevod: Ježić 1987: 253)

<sup>41</sup> *ŚB* 2.5.1.1 ili 11.5.8.1.

<sup>42</sup> *ChU* 6.2.1.

<sup>43</sup> Npr. *BAU* 1.4.1, *AU* 1.1.

<sup>44</sup> Npr. *BAU* 1.4.10, 2.1, 4.1.

<sup>45</sup> Bilo je više pokušaja raščlambe riječi *brāhman*. Po Rothu znači „*Andacht*”, po Hertelu „*[Himmels] Feuer*”, po Henningu „*[ceremonial] behavior*”, dok je Dumézil našao srodnost s latinskim *flamen*. Slijedeći Gondinu i Thiemeovu kritiku ovih pokušaja, od starijih raščlambi spominjem samo Oldenbergovu koja je najbliža pravom značenju.

<sup>46</sup> Thieme (1952: 93) navodi ovaj citat iz Oldenbergova djela *Religion des Veda* 65, Anm. 1.

<sup>47</sup> Riječ *brāhman* najvjerojatnije dolazi od indoeuropskoga korijena \*bh(r/l)ǵh, i podudarna je sa staronordijskom riječi *bragr* „pjesništvo” (Ježić 1999: 75, Mayrhofer: *Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, Band II, str. 452 – 453)

<sup>48</sup> Kako mi Renouov rad nije dostupan, njegov zaključak navodim prema Gondi (1950: 58) i prema Thiemeu (1952: 108f).

si na moć oblikovanoga govora svećenika koja pripada riječima Veda. Thieme dalje pokazuje kako takvo shvaćanje riječi *brāhman* odgovara svim kontekstima u kojima se u *saṃhitā*ma i *brāhmaṇa*ma riječ pojavljuje. Taj je *brāhman*, od *saṃhitā*, gdje je značio pjesničko oblikovanje, preko *brāhmaṇa*, gdje je postao oblikovanje, izricanje istine, u *upaniṣad*ima postao najviša sućina svemira kako je to izraženo u *Taittirīya-upaniṣadi* 3.1: „Iz čega se sva ova bića rađaju, po čem, jednom rođena, žive, kamo idu i u što se rastaču, to nastoj razaznati! To je *brahman*.“<sup>49</sup> Filozofski je vrhunac *upaniṣadi* izjednačenje najvišeg objavljenoga kozmičkog počela *brahmana* i najvišeg osobnoga počela *ātmana*. Po Hiriyanii (1980: 61) jednačenja mikrokozmičkih i makrokozmičkih česti, inače izrazito svojstvena *upaniṣad*skoj misli, izvršila su odlučan utjecaj na predodžbu o sopstvu, koje je jednačenjem s *brahmanom* od psihičkoga počela postalo najdublja istina svijeta. Tako je sopstvo čovjeka shvaćeno kao sopstvo svijeta. Ovo jednačenje logički implicira jedinstvo svega.

Tumačenje tog jedinstva postat će temelj vedāntske hermeneutike, koji se, s jedne strane, očituje u tumačenju odnosa *brahmana* (koji, kao i u *upaniṣad*ima, označuje apsolut) i svijeta empirijske mnoštvenosti, a s druge strane, u shvaćanju da je *upaniṣad*ski nauk dosljedan i jedinstven.

## 5. Upaniṣadi i vedānta

Dalje valja raščistiti odnos *upaniṣadi* („vedānta” po Hackeru) i kasnije vedāntske škole izrasle na tumačenju njihovu („vedāntizam” po Hackeru). Počet ćemo sa shvaćanjem pojma vedānta u nekim drugim tekstovima kako bismo bacili svjetlo na rano doba oblikovanja *upaniṣad*skih tekstova i škole tumačenja njihova. Riječ vedānta nalazimo već u *Taittirīya-āranyaki* 10.10,<sup>50</sup> gdje označuje kraj vedske recitacije. U samim *upaniṣad*ima riječ nalazimo u *Muṇḍaka-upaniṣadi* 3.2.6 i u *Śvetāśvatara-upaniṣadi* 6.22. Po Deussenovoj razdiobi, koju smo ranije prikazali, ove metričke *upaniṣadi* pripadaju drugom, srednjem sloju starijih *upaniṣadi* (Deussen 1906: 24). Olivelle ih (1998: 13) grubo smješta u zadnjih nekoliko stoljeća prije nove ere. *Muṇḍaka-upaniṣad* 3.2.6 govori o isposnicima (*saṃnyāsin*) kojima je cilj utvrđen razaznajom vedānte i koji se u času smrti (*parāntakāle*) oslobađaju (*parimucyanti*). Već citirana *Śvetāśvatara-upaniṣad* (vidi bilješku 20) govori o tajnome znanju objavljenom u vedānti. Kako se radi o *upaniṣad*ima koje su sastavljene u zadnjim stoljećima stare ere, one pod pojmom vedānta najvjerojatnije podrazumijevaju najstarije prozne *upaniṣadi*. Među ovima su najstarije *Bṛhadāranyaka-upaniṣad* i *Chāndogya-upaniṣad* koje Olivelle (1998: 12) smješt-

---

<sup>49</sup> *yato vā imāni bhūtāni jāyante/ yena jātāni jīvanti/ yat prayanty abhisamviśanti/ tad vijijñāsasva/ tad brahmeti/*

<sup>50</sup> Kao i u *Mahānārāyaṇa-upaniṣadi* (recenzija *atharva*) 10.8: „zvuk koji je izrečen na početku Vede stoji i na kraju Vede” (*yo vedātau svarah prokto vedānte ca pratiṣṭhitaḥ /*), Nakamura (1950/1983: 90).

ta u sedmo ili šesto stoljeće prije naše ere. Ovdje dolazimo do Nakamurine<sup>51</sup> tvrdnje kako se pojam vedānta nekad odnosi i na āraṇyake (Nakamura 1950/1983: 93 i 99). Kako bi dokazao tu tvrdnju, Nakamura navodi *Gautamadharmasūtra* 19.121 koja govori odvojeno o vedānti i upaniṣadima i *Mahābhāratu* 1.1.263 koja kaže da je āraṇyaka među Vedama kao maslac u mlijeku ili brāhmaṇa (pripadnik brahmanskoga staleža) među ljudima. Također navodi i *Bhagavad-gītu* 15.15 gdje Kṛṣṇa kaže da je on sam autor vedānte i znalac Veda.<sup>52</sup> Telang u uvodu u *The Sacred Books of the East VIII* (1882: 17 – 18) tvrdi da se ovdje riječ vedānta ne može odnositi na upaniṣadi jer u vrijeme stvaranja *Bhagavad-gīte* upaniṣadi još nisu bile došle do oblika u kakvu ih danas poznajemo. To dokazuje brojnim paralelizmima između *BhG* i starijih upaniṣadi. Ovaj argument prihvaćaju Hopkins (1901: 93) i Nakamura (1950/1983: 99). Starije upaniṣadi čine dio āraṇyaka i prirodno je da se u starijim tekstovima i one shvaćaju kao vedānta. Kad je Telang krajem 19. stoljeća pisao svoj uvod u prijevod *BhG*, filologija još nije imala takve spoznaje o *Gīti* kakve ima danas. U radovima Bhargave, Ježića i Szczureka raščlanjena je složena građa teksta pri čem su jasno razdvojeni slojevi i interpolacije. *Bhagavad-gītā* je, baš poput *Mahābhārate* u koju je uklopljena, oblikovana stoljećima. Raščlanjujući interpolacije *bhakti*, koje po Ježiću pripadaju među najmlađe slojeve teksta, Szczurek (2005: 191) među ostalim kiticama navodi i *BhG* 15.15 kao takav kasniji dodatak. Ako je to tako, katica koja spominje vedāntu mogla je biti umetnuta u *BhG* u vrijeme kad su starije upaniṣadi već bile oblikovane i uklopljene u vedski kanon. Zato se ovdje može misliti i na upaniṣadi, a Telangova tvrdnja kako se radi o *āraṇyakama* nema prave podloge u svjetlu suvremenih spoznaja o *BhG*. Ali ako imamo u vidu tvrdnje iz *Mahābhārate* 1.1.623 koja govori o āraṇyakama onako kao što se inače govori o upaniṣadima, moguće je da se radi o vremenu kad se najstarije prozne upaniṣadi uklopljene u āraṇyake nisu još potpuno odvojile.<sup>53</sup> U svakom slučaju, koliko mi je poznato, nemamo navoda u kojima se āraṇyake izravno nazivaju vedāntom iako je vrlo vjerojatno da je postojalo doba kada su se one još miješale. Navodi iz *MBh* teško da su stariji od starih proznih upaniṣadi pa je jedan mogući odgovor da se one u to vrijeme još nisu sasvim izborile za mjesto u kanonu ili još vjerojatnije da su još tijesno vezane uz āraṇyake i još (barem u očima sastavljača katica iz *MBh*) nemaju status zasebnog roda vedske književnosti.

Hopkins (1901: 93 – 94) raščlanjuje neke navode iz *Mahābhārate* u kojima se spominje vedānta.<sup>54</sup> Za sve te navode zaključuje da govore o upaniṣadima (ili

<sup>51</sup> U *MBh* 12.337.1 navode se četiri znanja: vedāraṇyaka (što bi se moglo odnositi na upaniṣadsku vedāntu), sāmkhya, yoga i pāñcarātra.

<sup>52</sup> *BhG* 15.15 *vedāntakṛd vedavid eva cāham* /

<sup>53</sup> Primjer za to daju *Aitareya-upaniṣad* (= *Aitareya-āraṇyaka* 2.4 – 6) i *Mahāitareya-upaniṣad* (= *Aitareya-āraṇyaka* 2 – 3), gdje su jednom manje, a drugi put više poglavlja āraṇyake ubraja u upaniṣad.

<sup>54</sup> Izraz *vedāntāvabhṛthapluta* pojavljuje u već spominjanim kiticama 2.53.1 i 8.90.114, u 6.23.12 Durgā je Sāvitrī, majka Veda koja je „vedānta”, tj. sama svrha Veda (*vedamātā tathā vedānta ucyate*). *MBh* 12.319.27 govori o Gandharvi učenom u vedānti, 12.349.56 govori o svećeniku



āraṇyakama), dok ni jedna ne govori o vedānti u smislu klasičnoga filozofskoga sustava utemeljenoga u tumačenju upanišadi. Najdetaljniju raščlambu spominjanja vedānte u buddhističkim, jiniističkim i nevedāntskim brahmanističkim tekstovima učinio je Nakamura (1950/1983: 129 – 359). Pažljivom obradom tih tekstova Nakamura dolazi do zaključka da je filozofski sustav vedānta vrlo kasno dobio na važnosti usprkos starosti temeljnih tekstova njegovih. Glavni su protivnici buddhizma u raspravama (osim buddhista drugih škola) bili pripadnici škole sāmkhya i vaišeṣika, dok se vedāntinci kao protivnici javljaju tek u tekstovima mlađega buddhizma. Nakamura (1950/1983: 133) tvrdi da se u tekstovima starijega buddhizma riječi upanišad i vedānta uopće ne spominje, dok se Vede i različite grane vedske učenosti spominju često. Ipak navodi *Suttanipātu* 976 – 978<sup>55</sup> koja govori o brahmanskom isposniku-lutalici učenu u Vedama. Lako je zamisliti da su upravo takvi brahmani-isposnici bili prenositelji upanišadskih učenja, a ne pripadnici visokoga svećeničkog staleža. Tako Yājñavalkya u slavnoj *Maitreyī-brāhmaṇi* (BAU 4.5.1) odlazi<sup>56</sup> da bi počeo s drugačijom vrstom života.<sup>57</sup> Očito je da su i u vrijeme oblikovanja najstarijih upanišadi (doduše njihovih mlađih slojeva), kao i u vrijeme stvaranja buddhističkoga kanona, postojali brahmanistički isposnici u čijim su se krugovima prenosile i stvarale upanišadi. Ovomu možemo pridodati i Nakamurinu tvrdnju da je jedan od razloga za tajnost upanišadskih učenja bilo to da neki dijelovi upanišadi odudaraju od uobičajenoga obrednog okvira tekstova na koje se nastavljaju. Zato su se tekstovi skrivali od široke publike i od krugova koji možda ne bi dobro reagirali na njih (Nakamura 1950/1983: 102). Ako imamo u vidu često pojavljivanje pripadnika kṣatrijskoga staleža<sup>58</sup> kao upanišadskih učitelja ili kao pokrovitelja javnih rasprava među brahmanima, jasna je slika upanišadi kao tekstova koji zauzimaju posebno mjesto u kanonu. Naravno je da su ortodoksni brahmani učinili konačnu redakciju upanišadskih tekstova koje su nastavili prenositi i komentirati. Iako je iz navedenoga očito da se naziv vedānta koristio i za same upanišadi, u ovoj će se knjizi uporaba pojma ograničiti na vedāntu kao klasični filozofski sustav tumačenja upanišadi koji je iznjedrio neke od vrhunaca indijske misli.

Od naziva vedānta veći problem predstavlja riječ upanišad. Jasno je da se riječ izvodi od korijena *SAD* „sjedjeti, sjesti” s predmetcima *upa-* „pri-, do-, blizu, kod” i *ni-* „dolje, niz”. Šaṅkara tumači riječ upanišad kao znanje koje uništava sjeme prerađanja.<sup>59</sup> Pri tome on ne obraća pažnju na predmetke, već uzima u

---

koji zna *jyeṣṭha-sāman* i vedāntu, 13.149.123 kaže da je učen u vedānti onaj tko zna imena Viṣṇuova, 14.13.15 kaže da se želja (*kāma*) ukida vježbanjem u vedānti (*vedāntasādhanaiḥ*).

<sup>55</sup> Nakamura ne navodi izdanje teksta.

<sup>56</sup> *pravrajīṣyan* od glagola *pra√VRAJ* može značiti i „ići u isposništvo”.

<sup>57</sup> Ova se brāhmaṇa u drugačijem obliku javlja i kao BAU 2.4. O odnosu ove dvije brāhmaṇe bit će više riječi kasnije kad pokušamo prikazati njihov odnos tražeći primjere tumačenja upanišadi unutar tekstova samih.

<sup>58</sup> Više o društvenome okviru u upanišadima može se naći kod Ježića (1999: 32 – 37).

<sup>59</sup> Ježić (1999: 13 – 14) detaljno prikazuje Šaṅkarino tumačenje pojma upanišad iz uvoda u komentar uz *Kaṭha-upanišad*.

obzir samo glagolski korijen  $\sqrt{SAD}$  u značenju uništiti (*viśaraṇa*) što je također jedno od značenja.<sup>60</sup> U zapadnoj se indologiji razvila živa rasprava<sup>61</sup> o tome znači li izraz upaniṣad samo sjedenje do (učitelja) i prići radi pouke<sup>62</sup> ili nešto više. Tako je Oldenberg, čije shvaćanje slijede i nadopunjuju i drugi indolozi poput Alberta Debrunnera, Stanislaw Schayera i Louisa Renoua,<sup>63</sup> izraz upaniṣad izjednačio s pojmom *upāsana*, koji se tvori od predmetka *upa* i korijena  $\sqrt{AS}$  koji također znači sjediti, ali i štovati. Falk (1986: 80 – 96) namješta značenje riječi po raznim kontekstima u kojima ih nalazi u brāhmaṇama i āraṇyakama, pa dolazi i do značenja kao što su „ostvarujuća moć” u brāhmaṇama (*bewirkende Macht*) ili „hijerarhijski odnos” u āraṇyakama (*hierarchische Beziehung*). Ježić (1999: 20) nakon detaljne raščlambe svih prethodnika pokazuje gdje su brkali značenje riječi (semiotiku), prenesenu uporabu (metaforiku) i raznoliki smisao surječja (kontekst), i dolazi do zaključka s početka rasprave da je najvjerojatnije značenje glagola *upa-ni-SAD* „sjesti dolje do” (koga), u pomaku značenja „primiti pouku od” (koga), a imenice upaniṣad f. „sjedenje dolje do” (koga), „(skrovita) pouka/besjeda (o čem)”. S ovim se slaže i Keithova tvrdnja (1925: 489) o naravi poučavanja u Indiji gdje učenik prilazi učitelju od kojega prima pouku na osamljenu mjestu. Iz ovoga se vidi i težnja za tajnovitošću.

U sljedećem će se poglavlju pažnja skrenuti s upaniṣadi na vedāntu i na pokušaj rekonstrukcije njezina nastanka i starije povijesti.

<sup>60</sup> Osim u uvodu u *Kaṭha-upaniṣad* Śaṅkara na sličan način tumači pojam u uvodu u *BAU* i *TU*, u *KaU* (*Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. 1, [WSOS I.]* str. 73) i *MuU* ([WSOS I.] str. 261)

<sup>61</sup> Detaljan prikaz vidi Ježić (1999: 15 – 21). Ježićev prikaz obuhvaća sva važna shvaćanja izraza upaniṣad u zapadnoj filologiji, pa tako i Falkovu raščlambu izraza upaniṣad u brāhmaṇama, āraṇyakama i upaniṣadima.

<sup>62</sup> Deussen (1906: 13)

<sup>63</sup> Ježić (1999: 15)

## Rana povijest vedānte

Iako je iz navedenoga očito da se naziv vedānta koristio za upanišadi, a po svojoj prilici i za āraṇyake ili njihove dijelove, rečeno je da je potrebno razlikovati vedāntu kao klasični filozofski sustav od upanišadi. Zato će se od sada pod pojmom vedānta prvenstveno misliti na filozofski sustav bez obzira na to koliko su sami pojmovi neodređeni i koliko je nejasan prijelaz iz stvaralačkoga razdoblja oblikovanja upanišadi u vedāntu koja je utemeljena na njihovu tumačenju. Rasprava o ranoj povijesti vedānte mogla bi se podijeliti u dva dijela. Prvi se dio odnosi na razliku vedānte kao škole tumačenja upanišadi od upanišadi samih i na povijesni trenutak kada je stvaranje klasičnih upanišadi bilo zaključeno i kada se krenulo s tumačenjem njihovim i sastavljanjem sustavnih komentara. Za drugi je dio važna rasprava o odnosu vedānte i pūrva-mīmāṃse, hermeneutičke škole tumačenja starijih dijelova vedskog korpusa, brāhmaṇa, i njihovoj mogućoj zajedničkoj prošlosti, koji bi trebao baciti svjetlo na povijest rane vedānte iz drugoga kuta. Uz oba pristupa valja imati na umu i Bronkhorstovo zapažanje (2007b: 23 – 33) da unutar vedāntske škole postoji i značajna struja mislilaca koji sami sebe smatraju vedāntincima, što tradicija jednodušno prihvaća, a koji se, iako se kreću unutar upanišadskoga misaonog obzora, uopće ne bave njihovim tumačenjem.

### 1. Počeci vedānte kao sustava tumačenja upanišadskih tekstova

Prvu, meni poznatu, teoriju o nastanku vedānte iznio je Deussen (1906: 21). Po njemu upanišadska učenja izvorno pripadaju ratničkom, kṣatrijskom staležu koji nije imao razvijene institucije očuvanja i prenošenja književnih tekstova. Brahmani, u kojih je sustav školničke tradicije u to vrijeme bio potpuno razvijen, prihvatili su kṣatrijsko učenje o *ātmanu*<sup>64</sup> koje su kombinirali s alegorijskim tumačenjem obreda. Oni su također kroz svoje institucije nastavili prenositi i dalje oblikovati upanišadske tekstove. Tada nastaje vedānta, brahmansko školničko tumačenje izvornoga kṣatrijskog nauka. Deussenova je tvrdnja zanimljiva jer je uloga kraljeva u upanišadima znatna, iako ne i odlučujuća. Neki su od najznačajnijih upanišadskih učitelja poput Yājñavalkye, Uddālake i Śaṅḍilye brahmani po rođenju. S druge strane već u brāhmaṇama postoje dijelovi gdje kraljevi znanjem posramljuju brahmane.<sup>65</sup> Kṣatrije su, uz brahmane, bili najobrazovaniji stalež i uz to glavni naručitelji žrtve. Ježić (1999: 36) pretpostavlja da su u davno doba sami obavljali neke obredne dužnosti. Kako se obred razvijao i postajao sve složeniji, brahmani su postali stručnjaci tehničke izvedbe obreda, dok su se kṣatrije bavili promišljanjem njegova smisla. Uz to je učenje o *ātmanu* i sudbini duše nakon smrti svojstveno kṣatriyama kako to zorno svjedoči *Bhagavad-gītā* (2.11 –

<sup>64</sup> Za nauk o *ātmanu* Deussen (1906: 21) kaže da je bitno oprječan vedskom kultu božanstava i obrednom sustavu.

<sup>65</sup> Ježić (1999: 34) spominje *Kauṣītaki-brāhmaṇu* 26.5 i *Śatapatha-brāhmaṇu* 11.

38). Zato Ježić zaključuje da se kṣatriye ne ističu učenošću po oprjeci brahmani-  
ma, već po simbiozi s njima kao žrtvovatelji. Tvrdnjom kako upanišadi izvorno  
pripadaju kṣatriyama i k tome nastaju kao oprjeka brahmanskomu ritualizmu,  
Deussen ne može objasniti pojavu brahmanskih učitelja u starijim slojevima teks-  
ta kao ni to kako upanišadi odjednom postaju dio brahmanske tradicije. Zato  
zaključujemo da su u procesu oblikovanja starijih upanišadi sudjelovali i brah-  
mani i kṣatriye, ali da su glavnu ulogu u konačnoj redakciji i daljnjem prenošenju  
tekstova imali isključivo brahmani.

Nakamura (1950/1983: 126) iznosi zanimljivu tvrdnju važnu za razjašnjavanje  
uvjeta u kojima je nastala vedānta. Početke vedānte po njem možemo naći u ideji  
posebnog položaja upanišadi u odnosu na ostatak vedskog kanona. To znači da  
Nakamura početak vedānte vidi u vremenu kad su rane upanišadi još bile u raz-  
doblju sastavljanja. Svjedočanstva o posebnosti upanišadi nalazimo već u najsta-  
rijim upanišadima, kao i u spomenutim citatima iz *MU* 3.2.6 i *ŠU* 6.22. Ovo je s  
jedne strane važno ako imamo u vidu kasnije Śaṅkarine rasprave o neprikosno-  
venu položaju upanišadi prema drugim dijelovima vedskog korpusa. Ta je ideja  
glavna nit vodilja vedāntskih mislilaca poput Śaṅkare koji, kako ćemo vidjeti,  
oblikuju svoje filozofske nazore braneći neprikosnovenost upanišadi u rasprava-  
ma s pripadnicima drugih škola, posebice s pripadnicima škole pūrva-  
mīmāṃsā.<sup>66</sup>

Nakamurinu bih tvrdnju dopunio poimanjem o cjelovitosti upanišadskoga  
korpusa koje slijedi ili ide uz shvaćanje o posebnosti upanišadi. Pojam cjelovitosti  
i posebnosti upanišadi također je prisutan u metričkim upanišadima, dakle u  
srednjem sloju. Po Ježiću (1999: 6) upanišadi su se krajem prošle ere ili najkasni-  
je početkom naše ere počele shvaćati kao samostalna predaja znanja što odgovara  
citatima koje ću ukratko izložiti.<sup>67</sup> U *BAU* 2.4.10 Yājñavalkya nabraja vrste knji-  
ževnosti za koje kaže da predstavljaju izdah brahmanov.<sup>68</sup> Među tim su vrstama

<sup>66</sup> Kasnije će biti više riječi o Bronkhorstovim tvrdnjama (2001.) kako su se filozofska učenja  
pūrva-mīmāṃse oblikovala radi obrane svetosti Veda u raspravama s buddhističkim školama  
zbog analogije s vedāntskom obranom upanišadi upravo od napada mīmāṃsaka. Čuvaju li pūrva-  
mīmāṃsake kao uvjereni ritualisti odbojnost prema upanišadima zbog njihova kṣatrijskoga pod-  
rijetla?

<sup>67</sup> Po Olivelleovu se indeksu riječ upanišad u starijim upanišadima javlja u sljedećim ulomcima:  
*BAU* 2.1.20; 2.4.10; 3.9.26; 4.1.2; 4.2.1; 4.5.11; 5.5.3 – 4; *ChU* 1.1.10; 1.13.4; 3.11.3; 8.8.4 – 5;  
*TU* 1.3.1; 1.11.4; 2.8; 3.10.6; *KsU* 2.1 – 2; *ŠU* 1.15 – 16; 5.6; *MU* 2.2.3. Obradio sam ona mjesta  
gdje riječ označuje zasebnu vrstu književnosti ili neko osobito učenje. U ostalim slučajevima  
Olivelle prevodi riječ „upanišad“ kao „skrovito ime“ (*hidden name*) u *BAU* 2.1.20 („*mystic mean-  
ing*“ kod Humea) i 5.5.3 – 4 („*mystic name*“ kod Humea), „skrovita veza“ (*hidden connection*)  
u *BAU* 3.9.26, *ChU* 1.1.10, 1.13.4, *TU* 1.3.1, *ŠU* 1.15 – 16, „podudarnost“ (*correspondence*) u  
*ChU* 8.8.4 – 5, „skrovito učenje Veda“ (*hidden teaching of the Veda*) u *TU* 1.11.4, „skrovito uče-  
nje“ (*hidden teaching*) u *TU* 2.9 i 3.10.6, „tajna pouka“ (*secret instruction*) u *KsU* 2.1 – 2 (Ježić  
1999: 195 ostavlja riječ *upanišad* neprevedenu kao i Olivelle u *MU* 2.2.3).

<sup>68</sup> *sa yathādrāidhāgner abhyāhitāt pṛthag dhūmā viniścāranty evaṃ vā are 'sya mahato bhūtasya  
nīśvasitām etad yad ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāṅgīrasa itihāsaḥ purāṇaṃ vidyā  
upaniśadaḥ ślokāḥ sūtrāṇy anuvyākhyānāni vyākhyānāni / (BAU 2.4.10.)*

književnosti četiri Vede,<sup>69</sup> itihāsa, purāṇa, vidyā, upaniṣadi, śloke, sūtre, anuvyākhyāne i vyākhyāne. Upaniṣadi su u množini i odvojene od Veda<sup>70</sup>, dok se brāhmaṇe i āraṇyake ne spominju izdvojeno na ovome popisu. U *BAU* 4.2.1 Yājñavalkya, poučavajući kralja Janaku, opet odvaja upaniṣadi od Veda:

*sa hovāca yathā vai samrāṇ mahāntam adhvānam eṣyan ratham vā  
nāvam vā samādadītaivam evaitābhir upaniṣadbhiḥ samāhitātmāsi /  
evam vṛndāraka ādhyah sann adhītaveda uktopaniṣatka ito vimuc-  
yamānaḥ kva gamiṣyasīti /*

Kao što bi kralj koji kreće na velik put uzeo kočiju ili brod, tako je tvoje sopstvo sabrano ovim upaniṣadima. Ti si (kao glavčina) s mnogo žbica, uzrastao, učen u Vedama i poučen u upaniṣadima, pa, kada se oslobodiš odavde, kamo ćeš ići?

*Śvetāśvatara-upaniṣad* 5.6 govori o tajnim upaniṣadima Veda u kojima je skriveno počelo koje je rodnica brahmana (*tad vedaguhyopaniṣadatsu gūḍham tad brahmā vedate brahmayonim*), dok *Maitrāyaṇīya-upaniṣad* 2.3 učenje o brahmanu naziva uvidbom u sve upaniṣadi (*sarvopaniṣadvidyā*). Riječju „uvidba” prevodim sanskrtsku riječ *vidyā*<sup>71</sup> koja u ovom kontekstu označuje određeni mistični uvid u nešto ili razmatranje pojedinog pojma ili koncepta u vedskim tekstovima. Spomenuti citati iz *MU* 3.2.6 i *ŚU* 6.22 također podrazumijevaju jedinstvo učenja upaniṣadi. Svijest o tom jedinstvu postat će kamen temeljac razvijene vedāntske hermeneutike. Jedinstvo učenja upaniṣadi poučavaju *Brahma-sūtre*, temeljni priručnik vedāntske škole i najstariji sačuvani vedāntski tekst. Prvo od četiri poglavlja *Brahma-sūtra* posvećeno je usuglašivanju upaniṣadskih učenja kako bi se dokazalo da one nisu u sebi proturječne. Glavni je uvjet za takvo shvaćanje upaniṣadi svijest o njihovoj posebnosti i o njihovu tekstualnome jedinstvu. Ova tvrdnja pridonosi zamisli o kontinuitetu između upaniṣadi i vedānte jer skreće pozornost na to da je vedāntsko shvaćanje o posebnosti upaniṣadi postojalo već u samim upaniṣadima.

Frauwallner (1953: 275) tvrdi da je prelazak s usmene predaje tekstova na pisanu predaju prijelaz na sustavan način mišljenja. Taj prijelaz znači i početak klasičnih sustava. Ipak, početke svakoga sustava, koji su označeni temeljnim priručnicima njihovim (*sūtrama*), vidi u razdoblju kada još vlada usmena predaja koja je oblikovala taj osebujni književni rod.<sup>72</sup> Kako se ova knjiga bavi ranim tumačenjem upaniṣadi, tako će biti obrađene i *Brahma-sūtre* koje, osim što predstavljaju najstariji sačuvani pokušaj tumačenja upaniṣadi, bilježe i imena

<sup>69</sup> Točnije tri Vede i *Atharva-āṅgirasa*.

<sup>70</sup> Ista se podjela javlja i u *BAU* 4.1.2.

<sup>71</sup> Obje riječi dolaze od istoga indoeuropskog korijena \**uejd*. Vidi Mayrhofer (*Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, II. Band, str. 580).

<sup>72</sup> Opširnije o *sūtrama* vidi u poglavlju koje će se baviti *Brahma-sūtrama*, glavnim vedāntskim priručnikom i najstarijim sačuvanim primjerom tumačenja upaniṣadi.

starijih tumača koji im očito prethode. Zato je važno imati na umu da se radi o vremenu usmenoga prijenosa učenja i da se u ovome slučaju razgraničenje upanišadi i vedānte ne može tumačiti prelaskom iz usmenog na pisani način prijenosa.

## 2. Nacrt teorije o mogućem oblikovanju vedānte i kronologija prvotnoga razvoja njezina

Radnoj bismo pretpostavci da vedānta nastaje nakon razdoblja oblikovanja starijih upanišadi, vjerojatno kada su one postale zatvorene za interpolacije, dodali Nakamurinu tvrdnju o svijesti o posebnosti upanišadi koja je, tvrdim, bila ključna u oblikovanju vedānte. Moglo bi se reći da se izdvajanjem upanišadi iz brāhmaṇa i āraṇyaka, izdvaja filozofija iz obrednih religijskih tekstova. Unutar vedske predaje, to znači rođenje filozofije, rođenje svijesti o njejoj posebnosti. Velika je razlika između razjašnjenja nejasnih mjesta u početcima komentiranja u samim upanišadima i glavne hermeneutičke postavke vedānte o jedinstvu njihova nauka. Takva se postavka javlja u kasnijim tumačenjima, jer da je postojala ranije, vjerojatno bi bila uklopljena u sam upanišadski tekst. Zato se tvrdnja kako vedānta nastaje nakon oblikovanja upanišadi čini sigurna. Oblikovanje ideje o jedinstvu upanišadskoga učenja bilo je ključno u stvaranju vedānte. Ta je ideja u temelju učenja glavnoga vedāntskoga priručnika *Brahma-sūtra*, u kojem je prvo od četiri poglavlja u cijelosti posvećeno usklađivanju upanišadskih nazora. Tehnički pojam za ovaj glavni vedāntski hermeneutički postupak usklađivanja upanišadskoga nauka jest *samanvaya* koju ću uz raščlambu njezinih tehnika i postupaka detaljno opisati u poglavlju posvećenom *Brahma-sūtrama*. Upravo se po *samanvayi* vedānta razlikuje od svake druge komentatorske tradicije u Indiji. Po *samanvayi* vedānta se razlikuje i od tragova tumačenja nejasnih dijelova u samim upanišadima, u kojima još ne nalazimo naznake usuglašavanja i objedinjavanja učenja njihovih. *Samanvaya* je ono što vedāntu dijeli i bitno razlikuje od upanišadi. Ipak, svijest o posebnosti upanišadi, prisutna u samim tekstovima, bila je vjerojatno ključna pretpostavka za oblikovanje ideje o jedinstvu njihova učenja. Ali zašto se ideja *samanvaye* uopće javlja i što je prenositelj upanišadske predaje izazvalo na takav ogroman i prividno nemoguć pothvat? Odgovor na to mogli bismo naći u Bronkhorstovoj hipotezi o nastanku triju glavnih pojmova u filozofiji pūrva-mīmāṃse, kao i u hipotezi o prelasku pūrva-mīmāṃse iz škole tumačenja obreda u filozofsku školu.

Pūrva-mīmāṃsā<sup>73</sup> je škola tumačenja obrednih vedskih tekstova. Temeljni su priručnik njezin *Mīmāṃsā-sūtre*. Riječ *mīmāṃsā* je deziderativ glagola √MAN, 1.

<sup>73</sup> Prva mīmāṃsā, za razliku od vedānte koja se katkada naziva uttara-mīmāṃsā ili kasnija mīmāṃsā. Mīmāṃsā se nekad naziva i Karma-mīmāṃsā gdje *karman* označuje obredno djelovanje koje je u središtu ovoga misaonog sustava. Keith je (1921: 3) pokazao kako je stariji naziv za ono što će biti poznato kao mīmāṃsā bio nyāya. U *Āpastambhadharma-sūtrama* (Bühler, *Sacred Books of the East*, II: xxviii, xxix; *SBE* XXV: xlvii) nyāyom se nazivaju učenja koja se kasnije pojavljuju u *MimS*. Nyāya je obredni postupak ili pravilo; mīmāṃsā je (kao sustav) želja za is-

koji znači misliti. Mīmāṃsā znači želja za (ispravnim) mišljenjem ili shvaćanjem, što u ovom slučaju zapravo znači tumačenje. Parpola (1981: 160) ističe da se glagol *mīmāṃsante* u smislu „raspraviti, istražiti” javlja u *Kauṣītaki-brāhmaṇi* 26.3 u raspravi o okajanju pogrješaka pri izvođenju obreda. U *Chāndogya-upaniṣadi* 5.11.1 riječ se javlja u smislu propitivanja filozofskih problema. U *Śatapatha-brāhmaṇi* 4.2.1.7 Yājñavalkya se koristi riječju *mīmāṃsā* kako bi označio teoretsku raspravu koja je suprotstavljena praksi izvođenja obreda. Po Parpoli (1981: 161) riječ *mīmāṃsā* kakvu nalazimo u *ŚB* posljedica je širenja nominalnog stila u brāhmaṇama kada se javlja zajedno s riječi *atha* ili *athātaḥ* kao u *ŚB* 8.7.4.12.<sup>74</sup> Na taj se način započinju obredne ili filozofske rasprave. U *BAU* 1.5.21 nalazi se izraz *athāto vratamīmāṃsā* koji već sliči prvim rečenicama *Brahma-sūtra* (*athāto brahmajijñāsā* /) i *Mīmāṃsā-sūtra* (*athāto dharmajijñāsā* /). Jedina je razlika u tome da je glagolski korijen √*MAN*, misliti, spoznavati, zamijenjen korijenom √*JÑĀ*, znati, spoznavati.

Pūrva-mīmāṃsā se prvenstveno bavi tumačenjem vedskoga žrtvenog obreda. Korijeni su njezini u vremenu kad je vjerojatno došlo do zbrke u razumijevanju *saṃhitā* i kada se u tekstovima stala javljati veća razlika u pitanju prakse izvođenja obreda. Najvjerojatniji je razlog tomu vremenski odmak među tekstovima u kojima je došlo do promjena u obredu (Keith 1921: 2).<sup>75</sup> Parpola (1981: 172) tvrdi da su *Mīmāṃsā-sūtre*, temeljni priručnik pūrva-mīmāṃse, izrasle iz rasprava učenih brahmana o načinima pravilna izvođenja obreda. Rasprave su predstavljale instituciju vedskih škola. Parpola svoje tvrdnje potkrepljuje brojnim citatima iz vedske književnosti i zakonika Dhārma-sūtra koje ove susrete znalaca pravila nazivaju *nyāyavit-samayah*.<sup>76</sup> U brāhmaṇama, koje predstavljaju prve obredne komentare uz *saṃhite*, Parpola vidi početke ovakvih rasprava. Na brāhmaṇe se nadovezuju Kalpa-sūtre,<sup>77</sup> obredni priručnici koji se bave obrednim redom. Unutar Kalpa-sūtra nalaze se Śrauta-sūtre koje obrađuju velike svečane obrede kojima se najviše bavi pūrva-mīmāṃsā. S tim u svezi Bronkhorst (2001: 83) od pūrva-mīmāṃse koja polazi od ideje jedinstvenoga tumačenja obrednih čina razlikuje obredne propise u Śrauta-sūtrama koji se razlikuju od teksta do teksta, ovisno o školi unutar koje su nastali. Parpolinim bismo razmatranjima o počecima mīmāṃse mogli dodati tvrdnju o temeljnoj razlici između rasprava brahmanških učitelja u Kalpa-sūtrama i razmatranja u *Mīmāṃsā-sūtrama*. Osim spomenu toga stava koji nadilazi rasprave pojedinih škola, to su tri osebujna hermeneutič-

---

pravnim shvaćanjem takvih postupaka ili pravila (prema obrednim tekstovima). Semantički različito, ali povezano metonimijom.

<sup>74</sup> *ŚB* 8.7.4.12 *athātas citipurīṣāṇām eva mīmāṃsā* /

<sup>75</sup> Bronkhorst pokazuje kako pūrva-mīmāṃsā nikad nije zamijenila obredne priručnike već se razvijala kao posebna znanost koja ne opisuje obred već ustanovljava mjerila za odabir suprotstavljenih tumačenja o izvedbi obreda.

<sup>76</sup> Parpola (1981: 172) citira *ApDhS* 2.4.8.13.

<sup>77</sup> Kalpa-sūtre pripadaju pomoćnim vedskim znanostima ili vedāṅgama (udovi Veda). Ostale su: *śikṣa* (fonetika), *vyākaraṇa* (gramatika), *nirukta* (etimologija), *chandas* (metrika) i *jyotiṣa* (astrologija). Više vidi u Katičić 1973: 99 – 104, Winternitz [I.]: 1908/1968: 229 – 246.

ka učenja koja ćemo ukratko izložiti: *anāditva* (tvrdnja kako Vede nemaju početka), *apauruṣeyatva* (tvrdnja kako Vede nemaju autora) i *svataḥprāmānya* (samodostatna mjerodavnost svake tvrdnje [dok se ne dokaže suprotno, što onda samodostatno vrijedi do daljnjega!]). Ako Vede nemaju početka, to znači da se ništa opisano u Vedama nije dogodilo (jer bi im opisani događaj tada prethodio!). Zato se nijedna takva mitska priča ne može prihvatiti u doslovnu smislu već kao *arthavāda* (tumačenje smisla ili poticaj na izvođenje obreda) ili *mantra*.<sup>78</sup> Śabaravāmin<sup>79</sup> božanstva svodi samo na imena. Ono što ostaje samo su *vidhi* ili naredbe začinjenje obreda kojima žrtvovatelj doseže nebo, krajnji cilj ljudskoga života.<sup>80</sup> Razlog za ovaj osebujan nauk koji odbacuje najveći dio vedskoga teksta Bronkhorst vidi u napadima na Vede izvana, poglavito u napadima buddhista koji su razvili tehnike logičke rasprave u kojima su se koristili iznimno profinjenom logičkom argumentacijom u pobijanju suprotstavljenih učenja. Inače upanišadi<sup>81</sup> prenose javne usmene<sup>82</sup> filozofske rasprave koje su očito bile razvijene već u vedskome razdoblju.<sup>83</sup> No buddhisti su u međusobnim raspravama, kao i u raspravama sa suprotstavljenim školama, usavršili tehnike racionalne argumentacije. Po Bronkhorstu (2001: 87) taj razvoj rasprava nije samo stubokom izmijenio indijsku misao, već je iznjedrio klasičnu indijsku filozofiju. Ukratko, Bronkhorst tvrdi da je pūrva-mīmāṃsā razvila svoja osebujna učenja kako bi obranila svetost Veda od napada izvana. Dasgupta ([I.]1922: 78) tvrdi kako je svakomu studentu hinduističke filozofije jasno da je sukob s buddhističkom filozofijom potaknuo filozofsko istraživanje u brahmanističkim filozofskim sustavima. Tako pūrva-mīmāṃsake razvijaju učenje o sekundarnom važenju božanstava i priča o njima u vedskim tekstovima jer te priče nisu racionalno utemeljene, čime odba-

<sup>78</sup> Po pūrva-mīmāṃsi vrste vedskih tekstova su *vidhi* (naredbe za izvođenje obreda), *niṣedha* (zabrane) koja se još ne spominje u *MimS*, *arthavāda* (*MimS* 1.2.1 – 30) koja slikovitim primjerima objašnjava obrede i potiče na njihovo izvođenje. *Nāmadheya* (*MimS* 1.4.1 – 16) po Keithu (1921: 80) predstavlja podvrstu gdje su se stavili nejasni obredni pojmovi koji su se kasnije razvili u teoriju o nazivu koji ograničuje ili pobliže označuje ono što izražuje glagol u imperativu ili optativu i koji se nalazi u srži naredbe. Ta se tri dijela odnose na brāhmaṇe, dok *mantra* (*MimS* 1.2.31 – 53), koje čine sav tekst *saṃhita*, hvale moć naredbi i imaju natprirodnu moć ostvarivanja želja (*mantra* ostvaruju želje, a ne božanstva). Detaljnu raščlambu vidi kod Sandala (1923: XVII – XXXII).

<sup>79</sup> Autor najstarijega sačuvanog komentara uz *Mīmāṃsā-sūtre*.

<sup>80</sup> Učenje o *karmanu* i prerađanju uveo je u pūrva-mīmāṃsu tek Kumārila u 7. stoljeću n. e. (Bronkhorst 2007b: 1). Uz ovo valja uvažiti i usmenu primjedbu prof. Ashoka Aklujkara da ako u Kumārile nalazimo najraniji poznati sačuvani spomen na nauk o prerađanju to nikako ne dokazuje da ga nije bilo i prije.

<sup>81</sup> Najpoznatiji se primjeri nalaze u *BAU* 3 i 4.

<sup>82</sup> Djela klasične indijske filozofije koja predstavljaju razvijenu pisanu tradiciju sadrže mnoge tragove usmenih rasprava koje su im očito služile kao predložak. Tako većina filozofskih djela sadrži prigovore (pūrvapakṣa) iznesenim postavkama za koje se često može rekonstruirati iz kojih suprotstavljenih škola dolaze.

<sup>83</sup> Povijest filozofskih rasprava obradio je Bronkhorst (2006.). U tome se članku može vidjeti važnost javnih rasprava u drevnoj Indiji, kao i to kakav su ugled i bogatstvo donosile pobjede i koliko je veliko bilo poniženje poraženih.



cuju protivničku kritiku iracionalnosti vedske objave.<sup>84</sup> Pūrva-mīmāṃsake ne moraju opravdavati povijesni sadržaj vedskog korpusa jer poriču njegovu povijesnost. Najvažnije su u Vedama (zapravo brāhmaṇama) naredbe za obredno djelovanje (*vidhi*). Povezujući to s načelom o važenju početne tvrdnje (u ovome slučaju o svetosti vedske objave), ako ju je nemoguće racionalno odbaciti, mīmāṃsake imaju snažno oruđe kojim mogu braniti vedsku objavu bez potrebe za nategnutim tumačenjem njezina sadržaja. Učenje da Vede nemaju početka prisutno je već u *MimS* 1.1.27 – 32, dok je učenje da Vede nemaju autora, osim u *MimS* 1.1.27 – 32, prisutno u Patañjalievu gramatičkome djelu *Mahābhāṣya*, u komentaru uz Pāṇinievu *sūtru* 4.3.101. Učenje o samodostatnom važenju vedskih naredaba ušlo je u pūrva-mīmāṃsu u drugome razvojnom stupnju. Ovaj se nauk javlja u Šabarinu komentaru uz *Mīmāṃsā-sūtre*, iako mora da je stariji jer se javlja u odlomku komentara uz *MimS* 1.1.4 – 5 gdje Šabara citira i obrazlaže stariji, danas izgubljeni komentar koji pripisuje nekom *vṛttikāri*<sup>85</sup> (sastavljaču *vṛtti*, sažetoga komentara).<sup>86</sup> Bronkhorst (2001: 97) zaključuje:

*I have suggested that the present of unfriendly critics along with the wish or obligation to listen to their criticisms, were responsible for the systematisations resulting in “Mīmāṃsā as a school of thought”. Among these critics the Buddhist played a particularly important role.*

U nastavku Bronkhorst pokazuje kako Kumārila, pūrva-mīmāṃsaka iz 7. stoljeća, više nema potrebe objašnjavati ustrojstvo karmanske naknade za izvedena djela svodeći dijelove žrtve na psihičke tvorevine kada buddhizam više nije predstavljao tako opasna protivnika kao u vrijeme *MimS* i Šabare. Kumārila, za razliku od Šabare, uzima karmanski mehanizam zdravo za gotovo, iz čega Bronkhorst zaključuje da se radi o razdoblju kada je buddhistička prijetnja svetosti vedskog kanona jenjala. Kumārila k tomu proširuje opseg svetih tekstova na epove, purāṇe i na starodrevni zakonik *Manu-smṛti*, koji uz nešto naredaba sadrže najviše *arthavāde* (Keith 1921: 82). Po Bronkhorstu te su pojave nekritičkoga

<sup>84</sup> Bronkhorst prenosi neke ranije manje uspješne pokušaje obrane Veda u *Padārthadharma-saṃgrahi* (svojevrzni komentar uz *Vaiśeṣika-sūtre*) gdje se Vede tumače doslovno. Drugi se primjer kritike Veda nalazi u buddhističkome kanonu (*Agāṅṅa-sutta* u *Digha-nikāyi*) gdje brahman Vāsetṭha ne može objasniti doslovno shvaćenu tvrdnju da su brahmani rođeni iz usta brahmana, čiji su oni jedini sinovi. (Bronkhorst navodi samo točno mjesto gdje se ulomak nalazi u *Agāṅṅa-sutti*, ali ne i u kojem bi se vedskom tekstu mogla naći takva tvrdnja.)

<sup>85</sup> Nije sigurno tko je *vṛttikāra*; Jhaovu tvrdnju da mu je ime bilo Bhavadāsa odbacuje Keith (1921: 7) kao neosnovanu. Śāṅkara (*BSBh* 3.3.53) tvrdi da je Upavarṣa sastavio komentar *vṛtti* uz *Brahma-sūtre* kao i uz *Mīmāṃsā-sūtre*. U Šabarinu se komentaru uz *MimS* 1.1.5 javlja referencija na Upavarṣu, i to s pridjevkom *bhagavat* (bogoviti). Keith (1921: 8) misli da je moguće da dio gdje se spominje Upavarṣino ime nije citat *vṛttikārin* pa je moguće da je to napisao Šabara. Ako je to točno, moguće je da je upravo Upavarṣa sastavljač *vṛtti*. Nakamura (1950/2004: 30 – 31) ipak misli da je ulomak dio citata i da *vṛttikāra* govori o Upavarṣi. Kako *vṛttikāra* ne poznaje buddhističku školu vijñānavāda i raspravlja samo s razvijenom śūnyavādom, Keith ga stavlja u 4. stoljeće n. e. (1921: 7).

<sup>86</sup> Ovaj su dio preveli i detaljno obradili Strauß (1932.) i Frauwallner (1968.).

tumačenja drugih tekstova onako kako su stariji mīmāṃsake tumačili Vede (Bhārućiev komentar uz *Manu-smṛti*) pokazatelj da je u 7. st. prošlo doba ozbiljnih napada na integritet Veda. Ova tri filozofska polazišta (*anāditva*, *apauruṣeyatva* i *svatahprāmānya*), razvijena radi obrane vedskog kanona, počela su se po Bronkhorstu koristiti kao izgovor za objašnjavanje svih svetih tekstova bez daljnijega kritičkog opravdanja koje nalazimo kod Śabare u njegovim raspravama s buddhistima. Razvoj filozofske pūrva-mīmāṃse u Śabarinu komentaru primijetio je već Otto Strauß (1932.), koji u komentaru uz *MimS* 1.1.3 – 5 i 1.3.30 – 35 vidi početak filozofske pūrva-mīmāṃse.<sup>87</sup> U njegov je prijevod ovoga dijela teksta uključen i komentar uz *sūtre* 1.1.4 – 5 koji prenosi vṛttikārino učenje o *svatahprāmānyī*.<sup>88</sup>

Ovu sam Bronkhorstovu pretpostavku o nastanku najvažnijih hermeneutičkih učenja o važenju svetih tekstova prikazao jer smatram kako može biti važna za razvoj pretpostavke o nastanku vedāntskog učenja o *samanvayi*, unutarnjoj dosljednosti upaniṣadskih učenja. Egzegeza prisutna u samim upaniṣadskim tekstovima još je usmjerena samo na objašnjavanje nejasnih mjesta i na podupiranje vlastitih učenja umetnutim stihovima iz drugih tekstova, ali još ne postoji potreba usklađivanja učenja i stvaranja unutarnje dosljednosti i neproturječnosti učenja koja se u upaniṣadima nalaze. U samim je upaniṣadima prisutna tek svijest o posebnosti upaniṣadskih tekstova prema drugim tekstovima u vedskome kanonu. Ako Bronkhorst ima pravo da su razvoj filozofije u pūrva-mīmāṃsi potaknule zaoštrene rasprave i napadi na Vede, možemo zamisliti da se je to odrazilo i na brahmane koji su čuvali i prenosili upaniṣadsku tradiciju. Uslijed napada na cjelovitost njihovih tekstova razvili su tehnike i postupke tumačenja upaniṣadskih tekstova koji su služili kao oruđe dokazivanja njihove unutarnje cjelovitosti. Eventualna bi proturječja u upaniṣadima protivnicima bila opravdanje za odbacivanje njihova autoriteta. Kako bismo bacili svjetlo na ovu pretpostavku, valja ukratko prikazati Nakamurinu (1950/1983: 131 – 265) detaljnu raščlambu buddhističkih osvrta na upaniṣadi i na vedāntu. Po osvrtima na vedāntu Nakamura dijeli buddhističku književnost na:

1. Razdoblje najranijega buddhizma (Palijski kanon) do kojega su oblikovane starije prozne upaniṣadi, dok su one u stihovima još bile u postupku oblikovanja. Ovdje se povremeno javljaju navodi o brahmanima od kojih neki shvaćaju upaniṣadska učenja sasvim doslovno, dok su rijetki oni koji se upuštaju u filozofsko istraživanje njihova dubljega smisla.
2. Razdoblje podjela na sljedbe (sarvāstivādska sanskrtska djela poput *Abhidharma-mahāvibhāṣa-śāstre*, *Lalitavistare*,<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Ovaj dio zapravo raspravlja o valjanim načinima spoznaje, ali se u raspravu s buddhistima uvodi i rasprava o sopstvu. Strauß (1932.) i Frauwallner (1968.) tom su se raspravom najviše i bavili.

<sup>88</sup> Prijevod vṛttikārina nauka sačinio je i detaljno objasnio Frauwallner (1968: 24).

<sup>89</sup> Koju je kasnije preuzela Mahāyāna (Nakamura 1950/1983: 146).

- Mahā-vibhāṣa-śāstre* koja se sačuvala u kineskom prijevodu i Aśvaghōṣine *Buddhacarite*) u kojem su upanišadi stekle autoritet svete objave. Ipak buddhisti ne nalaze ravnopravne suvornike jer sljedbenici upanišadi svoje tekstove još shvaćaju sasvim doslovno i nisu još pristupili razradi sustavne filozofije.
3. Razdoblje razvoja mahāyāne (Nāgārjuna i Āryadeva), u kojem su osvrtni na vedāntu minimalni, svjedoči kako vedānta još nije razvila ozbiljnu filozofiju niti je stekla utjecajan položaj u društvu.
  4. U Bhavyinim i Dharmapālinim djelima (kraj 5. i početak 6. stoljeća n. e.) konačno se vedānta shvaća i prikazuje kao zaseban filozofski sustav.<sup>90</sup> Čini se da se u Bhavyinu djelu *Tarka-jvālā* naziv vedānta prvi puta pojavljuje kao naziv posebne škole u kontekstu drugih škola koje danas ubrajamo u daršane (Nakamura 1950/1983: 183). Posebno su razrađena učenja o sopstvu, svijet se još razvija iz sopstva i ne postoji nazor o iluzornosti svijeta. Ovo je, izgleda, razdoblje kada vedānta zauzima mjesto među već otprije ustanovljenim brahmanističkim sustavima sāmkhye i vaišeṣike, i kada počinje njezin utjecaj u društvu. To je razdoblje kada je vjerojatno završena redakcija *Brahma-sūtra* i kada je već sasvim usustavljeno učenje upanišadi u prvome poglavlju toga priručnika. U Śāntarakṣitinim (oko 680. – 740.) i Kamalaśīnim<sup>91</sup> se djelima (oko 700. – 750.) napadaju stavovi vedavādinski<sup>92</sup> (koji govore o Vedama u *Tattvasaṃgrahi* [*TattS*] 153 – 170) i stavovi upanišadovića<sup>93</sup> (*TattS* 328 – 335), kojih se nazor naziva nedvojstvenim (*advaita-darśana*<sup>94</sup>).
  5. U razdoblju poslije Śāntarakṣite i Kamalaśīle u buddhističkim se djelima<sup>95</sup> javljaju osvrtni na Śaṅkarinu advaita-vedāntu.

<sup>90</sup> U 8. poglavlju Bhavyina djela *Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti* (drugi je naziv djela *Tarka-jvālā*) koje je sastavio kao komentar uz vlastito djelo *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*, opisana je škola koja govori o brahmanu kao o *śabdi* ili riječi. O ovoj će se osebujnoj vedāntskoj školi u ovoj knjizi još govoriti u kontekstu Śaṅkarine kritike njezinih učenja. Šesto poglavlje *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*, kao i *Tarka-jvāle*, govori o sāmkhyyi, sedmo o vaišeṣiki i deveto o pūrva-mīmāṃsi. Oba su se djela sačuvala u tibetskome prijevodu, ali je nedavno pronađen sanskrtski rukopis samih *kārikā*.

<sup>91</sup> Śāntarakṣita je sastavio djelo *Tattvasaṃgraha* uz koje je njegov učenik Kamalaśīla sastavio prozni komentar *Tattvasaṃgraha-pañjikā*. Sačuvani su sanskrtski originali kao i tibetski prijevod koji je uključen u tibetsku *Tripitaku*.

<sup>92</sup> Nekad se nazivaju i puruṣāvādini (koji govore o *puruṣi*).

<sup>93</sup> *aupanišada*

<sup>94</sup> Po Nakamuri ovdje se ne napada Śaṅkarina advaita iz *BSBh*, već neko učenje blisko četvrtomu poglavlju *Māṇḍūkya-kārika*.

<sup>95</sup> U komentaru uz Bhavyinu *Prajñāpradīpa-śāstru* Avalokitavrata izravno spominje Śaṅkarino ime gdje Bhavya koristi riječ *īśvaravādin*. Walleser (1910: 15) misli da je Avalokitavrata nekoliko

U prikazu osvrta na vedāntu u jiniističkim autora Nakamura (1950/1983: 294 – 295) pokazuje da se i kod njih vedānta stala shvaćati kao samostalna škola oko 7. st.<sup>96</sup> Odnos vedānte s brahmanističkom književnosti znatno je složeniji. Pogotovo u slučaju velikog epa *Mahābhārata* unutar kojega se nalazi slavan filozofsko-religiozni spjev *Bhagavad-gītā* koji sadrži mnoge usporednice s nekim upanišadima poput *Kaṭhe* i *Śvetāśvatare* što podržavaju kult osobnoga božanstva, koji će biti snažno izražen u kasnijoj teističkoj vedānti. Ipak, prevladavajuća filozofija u *Bhagavad-gīti*, kao i u *Mokṣadharmi*, jest sām̃khyā, a vedāntinski su dijelovi zapravo odjeci upanišadske tradicije za koju Nakamura tvrdi da nije ista onoj tradiciji koja je sastavljala i prenosila *Mahābhāratu*. Po Nakamuri je vedānta vremenom stekla visok status u brahmanskim krugovima, a *Bhagavad-gītā* je u kasnijoj vedānti postala jedno od tri uporišta njezina uz upanišadi i *Brahma-sūtre*. *Kauṭilīya-arthaśāstra* (redakcija vjerojatno završena u 2. st.) u prvom poglavlju nabraja četiri vrste znanja: filozofiju (*ānvīkṣikī* koja podrazumijeva sām̃khyā, yogu i lokāyatu), znanje triju Veda (*trayī*), gospodarstvo (*vārttā*) i pravoslovlje, umijeće vladanja (*daṇḍanīti*). Komentator Kāmandaki iz 6. st. pod vedski studij (*trayī*) podvodi i vedāntu i pūrva-mīmāṃsu, s čime se slaže Vātsyāyanino (oko 350. – 400.) i Uddyotakarino (oko 550. – 600.) mišljenje po kojima *ānvīkṣikī* ne može biti sustav koji oko nečega nema dvojbe kao što vedānta nema dvojbe oko nauka o sopstvu koji ne dokazuje logičkim putem, već putem svjedočanstva svetoga teksta.<sup>97</sup> *Sām̃khyā-kārikā* 18 kudi učenje o jedinstvu sopstva. Māthara (koji bi mogao biti Śāntarakṣitin suvremenik) u komentaru uz tu *kārikū* nauk o jedinstvu sopstva pripisuje vedavādinima, što je naziv koji za vedāntince upotrebljavaju i Śāntarakṣita i Kamalaśīla. Kumārila je (7. st.) prvi mīmāṃsaka koji napada vedāntska učenja<sup>98</sup> koja se mogu povezati s Bhartṛhariem, a podsjećaju na nauk koji kudi jinist Mallavādin u 7. stoljeću.

Iz svega je ovoga razvidno da je put vedānte do žarišta filozofske rasprave indijske bio dug i da ona na njezinu pozornicu stupa poslije ostalih sustava indijske filozofije. Pojedina se upanišadska učenja pojavljuju razmjerno rano, ali pojam o sustavnoj filozofiji vedānte javlja se tek polovinom prvog tisućljeća nove ere kada ona očito postaje dovoljno snažna da ju suparničke škole počnu uzimati u obzir. Slijedeći Bronkhorstovu teoriju o javnim raspravama, to je vjerojatno i doba kad su vedāntinci počeli sudjelovati i pobjeđivati, što je u vedāntskoj knji-

---

stoljeća mlađi od Bhavye koji napada neko vedāntsko učenje blisko *Māṇḍūkya-kārikāma*. Jñānaśrībhadrā u komentaru uz *Laṅkāvatāra-sūtru* spominje učenje advaite koje podsjeća na nauk Bhartṛhariev i Śaṅkarin. Nakamura misli da je on suvremenik Kamalaśīlin (Nakamura 1950/1983: 257).

<sup>96</sup> Śimhasūrin komentar uz Mallavādinovu *Dvādaśāranayacakru* (7. st.) pobija advaitu, kao i Samantabhadrā u *Āptamīmāṃsi* 24 – 27, uz koju je komentar *Aṣṭaśatī* sastavio Akalaṅka (700. – 770.).

<sup>97</sup> Nakamura (1950/1983: 331 – 332) prevodi ovaj odlomak koji se nalazi na 12. str. *Nyāyavārttike* (Uddyotakarin komentar uz Vātsyāyanin komentar uz *Nyāya-sūtre*), za koju ne navodi izdanje.

<sup>98</sup> *Ślokavārttika, Pratyakṣasūtra*: 114 – 116.

ževnosti ostalo zabilježeno kao potreba da se opovrgnu suparnički stavovi. Ovo se moglo dogoditi samo onda kada je vedānta usustavila svoja glavna učenja i kad je završeno sastavljanje *Brahma-sūtra*, njezina osnovnoga priručnika. To se po Nakamuri dogodilo između 400. i 450. n. e. S tim se slaže i činjenica da se oko 50 godina kasnije u Bhavyinu djelu *Tarkajvālā* prvi put pojavljuje naziv vedānta. To je i prvi put da se u nekom nebrahmanističkom djelu javila svijest o vedānti kao zasebnoj školi mišljenja. Očito je da se vedānta od tada stala naglo razvijati jer se od tada na dalje vedānta sve češće pojavljuje u nevedāntskoj književnosti. Kako ćemo vidjeti, *Brahma-sūtre* su dugo nastajale i u sebi sadrže mnoga starija učenja koja se često odnose na tumačenja pojedinih mjesta u upanišadima. Ova su učenja vjerojatno nastajala u zatvorenim brahmanskim krugovima daleko od glavnih tokova tadašnje misli u koje su bile uključene buddhističke škole, jiniisti, *sāṃkhya* i *vaiśeṣika*. Kada je redakcija *Brahma-sūtra* bila gotova, počelo je i postupno pojavljivanje vedānte na misaonoj pozornici kojom će uskoro neprikosnoveni i zavladatai. Jedan je od najvažnijih uvjeta za to bilo usustavljanje učenja upanišadskih. *Samanvaya*, koja označuje glavni hermeneutički postupak vedāntski, sprovedena je u prvome od četiri poglavlja. Uz *samanvayu* se u 3. *pādi* 3. poglavlja (najopširnija *pāda* u cijelom djelu) javlja hermeneutički postupak *upasaṃhāre* koji je srodan *samanvayi* kada govori o sklapanju srodnih upanišadskih tekstova radi razmatranja. Budući da je usustavljanje učenja upanišadi bilo toliko važno za razvoj škole, tvrdim da je ideja o neproturječnosti njihova učenja bila ključna za nastanak škole, a kasnije i za njezin uspjeh. U kasnijim ću poglavljima pokušati dokazati da su glavna metafizička učenja vedāntska proizašla iz temeljne potrebe usustavljanja upanišadi, što će biti dodatni argument za isticanje važnosti koju tumačenje teksta ima u nauku, ali i nastanku vedānte.

### 3. Dodatak: teorije o zajedničkoj ranoj povijesti pūrva-mīmāṃse i vedānte

Za razumijevanje uvjeta u kojima je nastala vedānta, kao i za shvaćanje njezina glavnoga hermeneutičkog počela, važno je razjasniti širi kontekst tumačenja Veda koji predstavlja pūrva-mīmāṃsā. U kasnijoj se vedānti uobičajilo govoriti kako se pūrva-mīmāṃsā oslanja na *karma-kāṇḍu*, odnosno na dio Veda koji govori o obrednom djelovanju, dok se vedānta oslanja na *jñāna-kāṇḍu*, na dio koji govori o znanju (upanišadi). Kako ove škole imaju mnogo toga zajedničkoga, neki su indolozi pomišljali na moguću zajedničku prošlost dviju škola. Obrađujući fragmente nekih vedāntskih mislilaca prije Śaṅkare, Nakamura je (1950/1983.) primijetio da su mnogi od njih u isto vrijeme bili i mīmāṃsake i vedāntinci te da se ista imena javljaju u *Brahma-sūtrama* i *Mīmāṃsā-sūtrama*. Parpola je (1981. i 1994.) filološkom metodom razvio teoriju da su obje škole proizašle iz jedne, te da su *Brahma-sūtre* i *Mīmāṃsā-sūtre* prvotno bile jedan tekst. Bez obzira na problematičnost ovih tvrdnja, Parpolina razmatranja donose mnogo toga zanimljivoga za shvaćanje rane povijesti obiju škola pa vrijedi razmotriti njegove argumente, kao i nešto uvjerljivije Bronkhorstove protuargumente.

Svoju raspravu Parpola započinje tvrdnjom kako je dosadašnje shvaćanje naziva škola pūrva-mīmāṃsā (prva ili ranija mīmāṃsā) i uttara-mīmāṃsā (kasnija mīmāṃsā ili vedānta) pogrešno uzimano zdravo za gotovo. Parpola, pozivajući se na Renou,<sup>99</sup> tvrdi da je sastavljač Mīmāṃse<sup>100</sup> sastavio i djelo o vedānti koje je danas izgubljeno, a zamijenile su ga „Bādarāyaṇine”<sup>101</sup> *Brahma-sūtre* koje čuvaju mnoge dijelove izvornoga teksta. To dokazuje time što *BS* proširuju rasprave iz *MimS*, kao i time što se u *BS* nalaze mnoge referencije, kao i pozivanja na *MimS*. Uz to se Jaimini, kojemu tradicija pripisuje autorstvo *MimS*, pojavljuje u *BS* braneći vedāntsku učenja. Po Parpoli, pridjevi se *pūrva* i *uttara* izvorno ne odnose na škole već na dijelove teksta u smislu „prvi dio *Mīmāṃsā-sūtra*” i „drugi dio *Mīmāṃsā-sūtra*”. Argumente za ovakvo poimanje Parpola nalazi u činjenici da su se nazivi *pūrva* i *uttara* doista koristili na taj način u vedskoj književnosti.<sup>102</sup> Sljedeći je Parpolin argument za jedinstvo dviju mīmāṃsā Śaṅkarina tvrdnja iz komentara uz *BS* 3.3.53 da se na početku *śāstre*, u prvoj *pādi*<sup>103</sup> (ne kaže na koju *śāstru* misli), nije dokazivalo postojanje sopstva. U nastavku Śaṅkara kaže da je Śabara dokazivao postojanje sopstva u dijelu o valjanim načinima spoznaje (u komentaru uz *MimS* 1.1.5), koje je preuzeo iz *BS* 3.3.53. Po Parpoli Śaṅkara misli na *MimS* kada kaže „na početku *śāstre*”, koje onda predstavljaju jedinstveno djelo s *BS*, jer se u nastavku koristi zamjenicom *tatra* (tamo), a za mjesto koje sada komentira riječju *iha* (ovdje), što je za Parpolu dostatan argument da zaključiti kako Śaṅkara prvu *pādu MimS* shvaća kao početak djela koje komentira (*Brahma-sūtre*). Uz to Sureśvara, Śaṅkarin učenik kojemu ću kasnije posvetiti više pažnje, smatra Jaiminia autorom *BS*,<sup>104</sup> a kasno vedāntsko djelo *Prapañca-ḥṛdaya* smatra da su *MimS* i *BS* jedno djelo od 20 poglavlja.<sup>105</sup> Sljedeći je Parpolin argument niz istih imena učitelja koji se spominju u oba djela, iz čega i Parpola i Nakamura dokazuju da su rani vedāntinci bili u isto vrijeme mīmāṃsake i obrnuto.

Bronkhorst nam (2007a i 2007b), uz to što opovrgava Parpoline argumente, pokušava rekonstruirati i ranu povijest vedānte. Čini mi se da je pri tome uspio postaviti najuvjerljiviju teoriju o odnosu pūrva-mīmāṃse i vedānte, što je i najvažniji razlog zašto uopće prenosim ovu raspravu. Kao prvo, Bronkhorst vidi bitnu razliku u temeljnom svjetonazoru dviju škola. Vedānta je bjelodano od

<sup>99</sup> Renou (1962.), Sur la forme des Brahmasūtra, *Indological studies in Honour of W. Norman Brown (American Oriental series 47)*, New Haven, str. 196.

<sup>100</sup> Parpola se koristi riječju Mīmāṃsā s velikim početnim slovom za mīmāṃsu koja obuhvaća oba, danas razdvojena dijela.

<sup>101</sup> Navodnike sam stavio zbog upitnog autorstva (Nakamura 1950/1983: 406).

<sup>102</sup> *Sāma-saṃhitā* podijeljena je na *pūrva-ārciku* i *uttara-ārciku*, prvi se dio *Jaiminīya-grhya-sūtra* naziva *pūrva*, drugi *uttara*, *Gautama-piṭṛmedha-sūtre* dijele se na *pūrva-khaṇḍu* i *uttara-khaṇḍu* (Parpola 1981: 148 – 149).

<sup>103</sup> Riječi *śāstrapramukha eva prathame pāde* dolaze iz usta prigovaratelja.

<sup>104</sup> *Naiṣkarmya-siddhi* 1.91.

<sup>105</sup> *MimS* zajedno sa *Samkarṣa-kāṇḍom* (četiri poglavlja koja su se dosta kasno počela shvaćati kao dio *MimS* [Sandal 1923: x – xii]) ima 16 poglavlja, a *BS* 4 poglavlja. Činjenica da *Prapañca-ḥṛdaya* podrazumijeva *samkarṣa-kāṇḍu* kao dio *MimS* ukazuje na to da tekst može biti star.

svojih početaka (kako su zabilježeni u *BS* i u metričkim upanišadima) usmjerena na oslobođenje pojedinaca od vezanosti za posljedice djelovanja (*karman*) koje uvjetuju kruženje iz života u život. Učenje o prerađanju u temelju je učenja vedānte. Nasuprot tomu, pūrva-mīmāṃsā do 7. stoljeća, kad to učenje u nju uvodi Kumārila, ne poznaje učenje o prerađanju i učenje o oslobođenju iz tog kruga rađanja i umiranja. Čak ni Kumārilin suvremenik Prabhākara još ne uključuje učenje o *karmanu* u svoja djela (Bronkhorst 2007b: 1 – 3). Zbog ove bitne razlike Bronkhorst vidi razlog zašto ove škole ne mogu imati zajedničko porijeklo.

Osim ove temeljne razlike u svjetonazoru, Bronkhorst nalazi i filološke dokaze za svoje tvrdnje. Počet ću s kritikom citata iz Śaṅkarina komentara uz *Brahma-Sūtre* (*Brahma-sūtra-bhāṣya*, skraćeno *BSBh*) koju navodi Parpola. Kao prvo, Bronkhorst nalazi citat u istom djelu iz kojega se vidi da Śaṅkara smatra *Mīmāṃsā-sūtre* i *Brahma-sūtre* različitim djelima.<sup>106</sup> U nastavku komentara uz *Brahma-sūtru* 3.3.53, koji navodi Parpola, gdje se govori o „početku *śāstre*”, Śaṅkara kaže da na tom „početku *śāstre*” stoji kako sopstvo uživa plodove *śāstra*. Ova se tvrdnja ne nalazi ni u *Mīmāṃsā-sūtrama* ni u Śabarinu komentaru uz njih,<sup>107</sup> ali se često javlja u Śaṅkarinu komentaru uz *Brahma-sūtre* 1.1.1 i 1.1.4, dakle u prvoj *pādi*, na početku *śāstre*, ali ne *Mīmāṃsā-sūtra* već *Brahma-sūtra*. Śaṅkara, dakle, misli na *Brahma-sūtre*, a ne na *MimS*. Dalje Bronkhorst pokazuje kako se naziv „pūrva-mīmāṃsā” ne pojavljuje ni u jednom djelu pūrva-mīmāṃse. Nazivi pūrva-mīmāṃsā i uttara-mīmāṃsā prvi se puta javljaju tek u Yāmuninu<sup>108</sup> djelu *Ātmasiddhi*. Po Bronkhorstu su ovi nazivi mnogo stoljeća kasniji od vremena kad su nastajale same *sūtre*. Štoviše, riječ je o nazivlju nastalome u vedānti koje mīmāṃsake uopće ne priznaju. Zato je teško dokazati tvrdnju da je postojalo neko djelo nastalo u prvim stoljećima nove ere kojemu bi se dijelovi zvali Pūrva-mīmāṃsā i Uttara-mīmāṃsā. Prije se radi o nazivima nastalima u kasnijoj vedānti. Ovdje treba imati u vidu i jednu tvrdnju Śaṅkarinu koju izgleda nisu primijetili ni Parpola ni Bronkhorst. U komentaru uz *Brahma-sūtru* 3.3.33 Śaṅkara citira *MimS* 3.3.9 tvrdeći kako se radi o prvoj *kāṇḍi* (dio ili poglavlje). Kako se *kāṇḍe* nalaze unutar iste knjige, može se pretpostaviti da Śaṅkara vidi povezanost *Mīmāṃsā-sūtra* i *Brahma-sūtre*. Moguće je također da izrazom prva *kāṇḍa* Śaṅkara misli na *karma-kāṇḍu*, kako često naziva pūrva-mīmāṃsu.

Najvažniji dio Bronkhorstove kritike jedinstva dviju škola i njihovih tekstova nalazi se u raščlambi imena starijih učitelja koja se ponavljaju u *Kalpa-sūtrama*, *MimS* i *BS*. Kao prvo, u *Brahma-sūtrama* se ovi učitelji nekad javljaju kao vedāntinci, a nekad i kao branitelji obredne tradicije, dok se u *MimS* i *Kalpa-sūtrama* nitko od njih nikad ne javlja u bilo kakvu kontekstu koji bi dao naslutiti

<sup>106</sup> U komentaru uz *BS* 1.1.4 kaže da riječima *athāto brahmajijñāsā* (*BS* 1.1.1) započinje odjelita *śāstra* (*prthakśāstra*).

<sup>107</sup> Ovaj dio, kako je to zorno pokazao Frauwallner (1968: 109 – 110), uopće nije Śabarin komentar, već njegov citat starijega, danas izgubljenog komentara koji Śabara pripisuje stanovitom *vyttikāri* (autoru *vytti*, vrste komentara). U tome je citatu, po Frauwallneru, dio o sopstvu interpolacija i ne predstavlja ni Śabarine ni *vyttikārine* riječi.

<sup>108</sup> Vedāntski višnuistički učitelj iz 11. – 12. st. čiji nauk uvelike nasljeduje Rāmānuja.

nešto u vezi s upanišadi. Uz to, neke su od obrednih *sūtra* u kojima se spominju ova imena stare koliko i neke mlađe upanišadi koje bilježe ranu skolastičku aktivnost iz koje će se roditi vedānta, a niti jedna upanišad ne spominje ime učitelja koji se pojavljuju u *BS*, *MimS* ili obrednim *sūtrama*. Znači da iako su neki od tih učitelja očito stariji od upanišadi, one ih ne spominju baš nikada. Bronkhorst dodaje kako postoji niz dokaza iz različitih izvora da su se ovi učitelji bavili obredima, ali izvan *BS* ne postoji ništa što bi upućivalo na to da su se bavili tumačenjem upanišadi. Štoviše, mnoge upanišadi (npr. *MU* 1.2.9 – 11) i *Bhagavad-gītā*<sup>109</sup> otvoreno kritiziraju obredno djelovanje, pa je po Bronkhorstu nemoguće vedāntu smatrati teoretskim dijelom praktične tradicije koja se u istim krugovima paralelno razvijala od vedskog obreda do poslijevedske obredne misli (Bronkhorst 2007a: 280 – 307 i 2007b: 4 – 23). Očito je kako je *BS* iz *MimS* preuzela pravila o ispravnom tumačenju teksta, ali je uz to iz *MimS* i obrednih *sūtra* očito „posudila” i imena učitelja. Nakon svih ovih razmatranja Bronkhorst (2007a: 308) zaključuje:

*From the point of view of ritual Mīmāṃsā the two Mīmāṃsā were not fundamentally one, and never have been. Vedānta attached itself to the older school of Vedic interpretation, claiming that it had always been part of it and that ritual Mīmāṃsā had never been complete without it. The ritual Mīmāṃsakas knew better, and historically speaking they were right.*

Bronkhorst misli da je vedānta preuzela elemente pūrva-mīmāṃse kako bi pribavila oruđe za ozbiljno umovanje o brahmanu. Pri tome je preuzela aparat kojim se pūrva-mīmāṃsā koristila za tumačenje Veda. Pomoću tih tehnika vedāntinci su učvrstili svoje ideje ustanovljujući ih u autoritetu Veda kojih je vječnost već dokazala pūrva-mīmāṃsā. Kako se vedānta oslanja na upanišadi koje po vedāntincima predstavljaju smisao i svrhu Veda, škola koja se bavi njihovim tumačenjem još je i viša od škole koja se bavi obredom (Bronkhorst 2007b: 77). Uistinu, vedānta je od pūrva-mīmāṃse preuzela niz razrađenih pravila valjanoga tumačenja teksta, koja će biti obrađena u poglavlju o *Brahma-sūtrama*. Te će se tehnike tumačenja primjenjivati u hermeneutičkome postupku usuglašavanja upanišadskoga nauka.

Imajući u vidu Bronkhorstove argumente, kao i Nakamurinu kronologiju iz koje se vidi koliko se kasno vedānta pojavila na indijskoj filozofskoj pozornici, možemo zaključiti da se vedānta s jedne strane nadovezuje na pūrva-mīmāṃsu kako bi od nje preuzela sustav tumačenja, dok je s druge strane nadovezivanjem na pūrva-mīmāṃsu preuzela i njezin davno uspostavljen ugled. Iz činjenice da se učitelji, koje brahmanistička književnost spominje isključivo kao znalce obreda, samo u *BS* spominju kao vedāntinci može se zaključiti da se ta imena uvode u *BS* kako bi se vlastitim učenjima pridao veći ugled i kako bi ta učenja dobila na sta-

<sup>109</sup> *BhG* 2.42 – 46; 9.20 – 21; 11.48, 53.



rosti jer su to imena koja se spominju još u brāhmaṇama i Kalpa-sūtrama. Suprotno Parpolinim tvrdnjama, vedānta se kao sustav tumačenja upaniṣadi vjerojatno razvija nešto kasnije od obredne hermeneutike mīmāṃsaka na koju se vedānta nadovezuje.

Iz svega što je rečeno do sada mogli bismo složiti sliku o vedānti kao školi koja se nadovezala na upaniṣadi. Od njih se razlikuje po tome što je svjesna njihove posebnosti i što smatra bitnim uspostaviti jedinstvo njihova učenja, što je predodžba nepoznata samim upaniṣadima. U doba kada vedānta ulazi u javne rasprave, što se događa poslije ostalih filozofskih škola, ona usustavljuje upaniṣadska učenja nadovezujući se na već razvijenu tradiciju vedskoga tumačenja od kojega pribavlja tehnike tumačenja i ugled. Pūrva-mīmāṃsā je najbliža vedānti jer također predstavlja brahmanističku ortodoksiju. Jednim potezom vedānta preuzima što joj treba iz pūrva-mīmāṃse, ali se učenjem o položaju i značenju upaniṣadi postavlja iznad nje. Tako pūrva-mīmāṃsā za vedāntinca postaje pripremni stupanj za studij upaniṣadi. U tome leži bit izvorno vedāntskih naziva pūrva-mīmāṃsā i uttara-mīmāṃsā.

# Komentar kao književni rod: povijesna i teorijska perspektiva

U dosadašnjem smo izlaganju vidjeli da je u svojoj biti vedānta škola tumačenja i komentiranja upanišadi. Pri tome su se spominjali pojmovi i shvaćanja iz teorije tumačenja i komentiranja pa je prije prelaska na uže područje rada potrebno pobliže neke od njih i pojasniti. Zato ću ukratko iznijeti osnovne činjenice o povijesti, a zatim o teoriji komentatorskoga diskursa u indijskoj i zapadnoj tradiciji kako bi se dodatnim kontekstom i poredbenom raščlambom kristalizirala priroda vedānte.

## 1. Povijest komentiranja i tumačenja književnih djela u zapadnoj tradiciji

Prije negoli počnemo s pregledom povijesti tumačenja i komentiranja na Zapadu, valja reći nešto o osnovnim pojmovima s kojima se ovdje susrećemo. Ti su pojmovi: tumačenje, hermeneutika, egzegeza i komentar. Krenut ću od najopćenitijega pojma tumačenja prema sve užim pojmovima hermeneutike, egzegeze i komentara.

### 1.1. Tumačenje

Za pojam tumačenja mogli bismo reći da se u mnogo čem poklapa s pojmom hermeneutika, pogotovo u povijesnom razdoblju koje prethodi filozofskim određenjima hermeneutike. Kao prvo, tumačenje, po Ricoeurovu pristupu proizlazi iz simbola koji predstavlja područje dvostrukoga značenja; tumačenje je bitno obilježje jezika koje se objavljuje kao mjesto složenoga značenja ili mjesto drugoga značenja koje se skriva u neposrednom značenju. Stoga svako tumačenje koje nije doslovno uzima svoj predmet kao simbol. Simbol je lingvistički izraz dvostrukoga značenja koji traži tumačenje, a tumačenje je rad razumijevanja koje teži odgonetavanju simbola. Točnije rečeno, tumačenje se odnosi na intencionalnu strukturu drugoga stupnja gdje već uspostavljeno prvo značenje upućuje na ono drugo (Ricoeur 2005: 14 – 19). Upravo pri tome valja razlikovati simbol od znaka na spoznaju kojega se odnosi intencionalna struktura prvoga stupnja; drugim riječima, mi ne tumačimo osjetilni znak, već ga naprosto spoznajemo. Simbol kao jezično oblikovani složeni znak već posjeduje očitovano značenje. On se uvijek javlja u jeziku, ali je utemeljen u volji da se kažu želje. Moglo bi se reći da je utemeljen u imaginativnoj raznolikosti predmeta (Ricoeur 2005: 23). Svoje shvaćanje simbola i tumačenja Ricoeur smješta između Cassirerova „predugoga” shvaćanja koje obuhvaća jezik, religiju, umjetnost i znanost i „prekratkoga” shvaćanja koje je nastalo u platoničkoj tradiciji i književnom simbolizmu. Predugo shvaćanje tumačenja javlja se također u Aristotelovu tekstu *Περὶ ἑρμηνείας* koji govori o logičkim oblicima sudova s aspekta njihove lažnosti ili istinitosti, a ne o tumačenju i shvaćanju (Špet 2006: 11). Riječ *ἑρμηνεία* u naslovu ne označu-

je znanost o značenju već samo značenje imenica, glagola, prijedloga i općenito dijelova govora. Po Aristotelu imenice i ostalo već nešto tumače budući da njima nešto iskazujemo. *Ἑρμηνεία* je u punom smislu značenje sintaktičkoga sklopa, odnosno rečenice, a tumačenje je naprosto govorenje nečega o nečem. Egzegeza, „prekratko” shvaćanje tumačenja, dolazi iz biblijske tradicije i objasniti ćemo ju nakon kratka uvoda u pojam „hermeneutika”.

## 1.2. Hermeneutika

Za naše razmatranje nije toliko važan pregled povijesti filozofske hermeneutike koliko je važno određenje pojma i njegovo smještanje u indijski kontekst. Naravno da su dobrodošle sve sličnosti na koje ćemo naići i koje se, čini mi se, nalaze u tradicionalnoj zapadnoj hermeneutici prije Schleiermachersa. Kasnije će nam neke Hegelove i Gadamerove refleksije pomoći u shvaćanju prirode vedāntske hermeneutike. Poput svih ovih pojmova (s izuzetkom možda egzegeze koja se najčešće veže uz biblijski kontekst) hermeneutika je znanost koja svoje korijene ima još u grčkoj uljudbi. Obično se smatra da riječ hermeneutika dolazi od imena boga Hermesa koji je kao glasnik bogova morao biti vješt u ljudskom i božanskom govoru, pri čem je prvo u sebi tumačio božanske poruke da bi ih zatim prenosio smrtnicima (Müller-Vollmer 1985: 1).<sup>110</sup> Ipak, riječ se hermeneutika u smislu u kakvu se danas njome koristimo prvi put javlja tek 1654. u djelu J. C. Dannhausera *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (Strasbourg 1654.), gdje se egzegeza kao tumačenje biblijskih tekstova razlikuje od hermeneutike koja predstavlja teorijsku refleksiju o valjanosti metoda i pravila tumačenja. Ricoeur određuje hermeneutiku kao teoriju pravila koja vladaju tumačenjem pojedinoga teksta ili cjeline znakova (Ricoeur 2005: 16). Gadamer je (1978: 195) načelno određuje kao nauku o umijeću (*kunstlehre*) razumijevanja tekstova. Na drugome mjestu (Gadamer 1968: 49) upozorava da hermeneutika podrazumijeva različite razine refleksije, ali da u prvome redu označuje praksu koja uključuje umijeće naviještanja, tumačenja, objašnjenja i izlaganja. Temelj je toga svega po Gadameru umijeće razumijevanja mjesta gdje smisao nije sasvim očigledan. Koristeći se metaforom boga Herma koji je ljudima donosio poruke bogova, hermeneutika je prenošenje iz stranog svijeta (svijeta bogova) u poznati svijet vlastitoga jezika (svijet ljudi). Pri tome Gadamer naglašuje kako hermeneutiku, koja predstavlja umijeće prenošenja, ne treba miješati s mantikom koja predstavlja odgonetavanje volje bogova i budućnosti iz znakova. Po Ricoeuru (2005: 33) ne postoji neka opća hermeneutika, već samo niz odvojenih i međusobno suprotstavljenih teorija o pravilima tumačenja. Po Briggsu (2006: 57), koji

---

<sup>110</sup> Gadamer (1968: 49) upozorava na to da je suvremena znanost (Benveniste) dovela u pitanje antičku etimologiju po kojoj se riječ hermeneutika izvodi iz imena boga Hermesa. Na žalost nije mi poznato djelo Benvenisteovo u kojem o tom govori. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter, Heidelberg, 1960, pomišlja na maloazijsko podrijetlo riječi *Ἑρμηνεία*.

slijedi Palmera (1969.), tri su glavne zadaće hermeneutike: izraziti nešto glasno riječima, objasniti i prevesti.

Hermeneutika, koja izrasta iz sakralne sfere, u kasnijoj grčkoj uljudbi znači tumačenje, prevođenje, ali i učeno objašnjenje. Sve u svemu, antička je hermeneutika više praktična sposobnost nego znanost. Gadamer upravo po tome razlikuje klasičnu hermeneutiku od filozofske hermeneutike u novovjekovnoj znanstvenoj tradiciji. Filozofska hermeneutika počinje sa Schleiermacherom koji je odvaja od „dogmatskih i okazionalnih momenata”<sup>111</sup> u koje je upala tumačeći Bibliju (Gadamer 1968: 55). Prije Schleiermachera hermeneutika je bila najviše znanost tumačenja biblijskih tekstova, za koju je velike zasluge stekao Matija Vlačić Ilirik,<sup>112</sup> dok je u antici ona uključivala i široku komentatorsku književnost koja je obuhvaćala alegorijska tumačenja Homēra i Hēsioda, a kasnije i filozofsku tradiciju komentiranja Platōna i Aristotela. Srednjovjekovna je biblijska hermeneutika nalazila četiri razine značenja u svetom tekstu: doslovno, alegorijsko, moralno i eshatološko.<sup>113</sup> Ovakvu je ideju različitih razina značenja prvi uveo Origen razlikujući doslovnu, moralnu i duhovnu razinu. Sv. Augustin prema povijesti (*secundum historiam*) razlikuje alegorijsko (*allegoria*), analoško (*analogia*) i etiološko (*aetiologia*) značenje. Ivan Kasijan razlikuje četiri razine koje smo gore nabrojali i koje su postale standardne u skolastici<sup>114</sup> (Špet 2006: 13). Hermeneutika postaje važna u reformaciji koja je zahtijevala stvaranje aparata za tumačenje teksta Biblije bez oslanjanja na crkvene oce. U Schleiermachera iščezava zamisao mjerodavna teksta, zbog koje je uloga tumača bila posrednička, nakon čega se hermeneutika otvorila povijesnim duhovnim znanostima. Moglo bi se reći da on utemeljuje prvu filozofsku hermeneutiku koja postaje teorija razumijevanja i tumačenja pomoću jezika i dijaloga dvaju subjekata. Razumijevanje je za njega plodonosno ponavljanje izvorne misaone tvorbe na temelju dijaloga pojedinačnih duhova. Uz to uspostavlja romantičarski dijaloški odnos tumačeva i autorova subjekta, gdje je tumaču potrebno intuitivno se uživljavati u autorove izvorne nakane. Izvor je tih zamisli u romantičarskoj metafizici individualnosti i teoriji genija. U gnoseološkome smislu Schleiermacher slijedi Fichtea koji sve znanje izvodi iz jednoga najvišeg načela, iz spontaniteta uma, čime se odmiče od Kantova kriticisma i približuje apsolutnom idealizmu. Osim već uvriježene protestantske teološke hermeneutike, razvijaju se novovjekovna historijska filologija (Boeckh, von Humboldt, Schlegel), filozofska hermeneutika (Dilthey) i pravna

<sup>111</sup> To ne znači da Schleiermacherova hermeneutika nije teološka; on samo želi hermeneutiku, a zatim i teologiju utemeljiti na čvrstim znanstvenim osnovama.

<sup>112</sup> Povijest je hermeneutike jedan od svojih najvećih uzleta doživjela u protestantskom tumačenju Biblije koje odbacuje tradiciju alegorijskoga tumačenja Svetog pisma. Pri tome je jednu od najvažnijih uloga imao naš Matija Vlačić Ilirik (Matthias Flacius Illyricus Albonensis) sa svojim djelom *Clavis Scripturae sacrae seu De sermone Sacrarum litterarum* koje je objavljeno u Strasbourgu 1567. Više o hermeneutici Matije Vlačića Ilirika u Špet (2006.).

<sup>113</sup> Ivan Kasijan je ove četiri razine izrazio sljedećim stihovima: *Littera gesta docet, Quid credas allegoria, Moralis quid agas, Quo tendas anagogia*.

<sup>114</sup> Bonaventuru, koji odvaja doslovni smisao od ostala tri koji su duhovni i analogni Svetomu trojstvu, slijedi i sv. Toma Akvinski.

hermeneutika. Suvremena bi se filozofska hermeneutika mogla podijeliti u tri razdoblja. Prvo počinje sa Schleiermacherom, drugo s Diltheyem s kojim hermeneutika postaje metodološka osnova svih duhovnih znanosti (*Geisteswissenschaften*). U moderno je doba hermeneutika dobila svoje ontološko utemeljenje u filozofiji Martina Heideggera, dok vrhunac filozofske hermeneutike predstavlja hermeneutika Hansa Georga Gadamera po kojem u svakom filozofskom radu, ali i u svakom iskustvu svijeta u biti leži hermeneutička razina utemeljena u dijaloškom postupku stapanja obzora teksta i čitača (1978: 336 – 340). Špet (2006: 8) smatra da se hermeneutika pojavljuje tamo gdje nastaje želja da se osvijetli uloga riječi kao priopćajnog znaka. Po njem su upoznavanje Grka s Istokom, kao i Homērov jezik, koji je vremenom postajao sve teži za neposredno razumijevanje, urodili rođenjem umijeća prevođenja i tumačenja.

### 1.3. Egzegeza

U svojem određenju simbola kao intencionalne strukture koja se ne sastoji od odnosa značenja prema stvari, već od odnosa jednog značenja prema drugomu, Ricoeur je razlikovao „predugo” shvaćanje tumačenja, koje je predstavljao Aristotel spajajući obje intencionalne strukture, i „prekratko”, koje predstavlja egzegeza. Ono je prekratko jer se polje tumačenja sa simbola ograničuje na tekst. Ricoeur (2005: 31 – 33) uspostavlja razliku između hermeneutike i egzegeze kao razliku između znanosti o pravilima egzegeze i egzegeze same. Zato što se prvenstveno javlja kao tumačenje biblijskoga teksta, Ricoeur (2005: 31) egzegezu određuje kao biblijsku znanost<sup>115</sup> iako se hermeneutika kroz povijest tematizirala u okviru egzegeze koja je potaknula hermeneutički problem (Ricoeur 2004: 3). Također se može reći da je hermeneutika teorija tumačenja, a egzegeza praksa tumačenja (Šarčević 2000: 110).<sup>116</sup>

Menn (2003: 55) određuje egzegezu kao svjesno proučavanje biblijskoga teksta koje je kao uobičajeni postupak nastalo prije konačnog oblikovanja pisanoga teksta Staroga zavjeta koji je poznat pod akronimom Tanak.<sup>117</sup> Ova unutarnja biblijska egzegeza koja je uklopljena u kanon obuhvaća glose i objašnjavajuće interpolacije koje se pripisuju prenosiocima i prepisivačima tekstova.<sup>118</sup> Poseban su slučaj tumačenja proroštava koja su nastala kao usmeno pjesništvo i koja su se kasnije, u vrijeme pismenoga prenošenja teksta, objašnjavala i dovodila u

---

<sup>115</sup> Od Schleiermachera se egzegeza prestaje miješati s hermeneutikom. Kod njega hermeneutika više nije određena sadržajem onoga što treba razumjeti već je od tog sadržaja odvojena i usmjerena na metode tumačenja u svakom području gdje nema neposrednog razumijevanja (Gadamer 1978: 208).

<sup>116</sup> Šarčević dalje predstavlja još nekoliko različitih shvaćanja odnosa egzegeze i hermeneutike, ali ovdje je dovoljno uspostaviti njihov odnos kao teorije i prakse tumačenja iako se to razlikovanje pojavljuje tek poslije Schleiermachera.

<sup>117</sup> Stari se zavjet dijeli na tri dijela: Toru (petoknjižje, Torah), Nebi'im (proročke knjige, N'vi-im) i Ketubim (spisi, K'tuvim) od čijih se početnih slova stvara akronim Tanak.

<sup>118</sup> Menn (2003: 62) pokazuje primjere nerazumljivih riječi poput nekog nepoznatog područja nazvanog „Luz” koje se tumači kao poznato mjesto Bethel (Jš 18,13).

svezu sa suvremenim događajima. Također je važna i tradicija tumačenja zakona koja, suprotno tradicionalnom svodenju cijeloga zakona na Mojsijevo otkrivenje na Sinaju, predstavlja dug razvoj promjena, tumačenja, dodataka i izostavaka. Menn (2003: 65) pri tome upozorava na dokaze o svjesnoj preradi materijala.<sup>119</sup>

Biblijska egzegeza ipak nije najstarija poznata formalna egzegeza. Fragmenti kozmoloških i alegorijskih tumačenja Homērovih<sup>120</sup> epova mogu se datirati u 6. i 5. stoljeće pr. n. e. Po Baltussenu se egzegeza Homēra i Hēsioda počinje javljati u periodu kad su se tekstovi počeli zapisivati. Uz ta se tumačenja mogu vezati imena Theagena iz Regija, Anaksagorina učenika Mētrođora iz Lampsaka<sup>121</sup> i Stēsimbrotas s Tasa, koji prvi donosi učenje o skrovitom značenju teksta (Baltussen 2007: 252).<sup>122</sup> Po Baltussenu je jedan je od glavnih razloga za pojavu alegorijskoga tumačenja promjena društvenih vrijednosti. Zbog tih promjena tumači pribjegavaju alegoriji kako bi njome protumačili arhaične ideale i tako obranili tekstove od napada kakav je bio onaj Xenophōntov na Homērovo prikazivanje bogova.

Između perioda oblikovanja biblijskoga kanona i egzegeze oblikovanoga kanona, koji počinje *Septuagintom* (grčkim prijevodom *Tanaka*), a svoj puni procvat u antici doživljuje u egzegezi aleksandrijske i antiohijske škole, smjestit ćemo rabinsko tumačenje biblijskih tekstova. Ono je oblikovano u Midrašu, što znači „istraživanje” ili „ispitivanje smisla spisa” (Whitman 2003: 40), koji pretpostavlja književno tumačenje utvrđenog teksta Petoknjžja koje je nastalo u Palestini (Porton 2003: 202). Midraš<sup>123</sup> svoje korijene ima u tumačenjima koja su očuvana unutar samoga kanona, ali kao književni oblik nastaje u rabinskim školama nakon konačnog utvrđivanja kanonskih tekstova. Uz to što se u školama *Tora* od učitelja učila napamet, tamo su se vodile i rasprave o njezinu značenju koje su svoj pisani književni izraz doživjele u Midrašu (Porton 2003: 206 – 208).

Nešto je prije najstarijega sačuvanog Midraša (*Sifra* uz Levitski zakonik) u Aleksandriji djelovao helenizirani židov Philon Aleksandrijski koji predstavlja

<sup>119</sup> Radi se o svjedočanstvu o tumačenju unutar kanona, prije njegova „zamrzavanja”. Ovo moramo imati na umu kad budemo govorili o tumačenjima koja se javljaju unutar vedskih tekstova.

<sup>120</sup> Baltussen (2007: 251) govori o Homērovu samo-tumačenju (*self-interpretation*) zbog velikih mogućnosti za neformalnu egzegezu koju su prije zapisivanja tekstova prenositelji epova imali pri stalnoj reinterpetaciji standardnih formula na kojima su gradili recitacije.

<sup>121</sup> Theagenovo se ime pojavljuje u sholiji uz Ilijadu 20.67 iz oko 525. pr. n. e, dok Metrodora spominje Diogen Laertij (2.11) kao prvoga koji je proučavao φυσική πραγματεία u Homēra (Algra 2001: 562).

<sup>122</sup> U bilješkama Baltussen upozorava na izvore i daljnju literaturu o dotičnim tumačima.

<sup>123</sup> Najstariji tekst Midraša predstavlja *Sifra* koja iz kitice u kiticu, riječ po riječ komentira Levitski zakonik. *Sifra* potječe vjerojatno iz 2. stoljeća kao i Mišna, egzegetska tradicija koja nije toliko vezana uz određeni dio biblijskoga teksta. Mekhilta je komentar uz Knjigu izlaska, po nekima potječe iz kasnog 2. stoljeća, dok je Wacholder (The date of the Mekhilta de-Rabbi Ishmael, *Hebrew Union College Annual* 39: 117 – 144) smješta u 8. stoljeće. *Sifre* predstavljaju komentare uz Knjigu izlaska, Knjigu brojeva i Ponovljeni zakon koji pripadaju sredini 3. stoljeća. U 5. stoljeću nastaje *Rabbah* uz Knjigu postanka i Levitski zakonik i *Pesiqta deRab Kahana* koja obrađuje židovske religijske svečanosti i dijeli dio teksta s *Rabbahom* uz Levitski zakonik. (Porton 2003: 199)

poveznicu židovske i helenske učenosti. Slično kao što uvodi helenske ideje kozma i duše u židovsku učenost, tako u tumačenje Petoknjižja<sup>124</sup> uvodi alegoriju kojom su se Grci već koristili u ranijim tumačenjima Homēra. Njegova su glavna egzegetska djela alegorijski komentari uz Knjigu postanka i komentar u obliku pitanja i odgovora uz Knjigu postanka i Knjigu izlaska. Borgen (2003: 122) upozorava da se Philonova egzegeza ne može svesti isključivo na alegoriju, već na potragu za dubljim smislom (bez isključivanja doslovnoga) koji nekada obuhvaća alegoriju. Ipak je etičko značenje najčešće značenje koje Philon ističe.

Alegorijsko tumačenje Biblije svoj procvat doživljuje u 3. stoljeću kada se u okviru kršćanske patristike oblikuje aleksandrijska škola tumačenja. Svoj puni izraz aleksandrijska alegoreza ostvaruje u Origenovu učenju. Po njem je doslovno značenje dio dotadašnje judaističke tradicije, dok je svojstvo kršćanske egzegeze potraga za duhovnim značenjem. Pri tome uspostavlja učenje o tri razine značenja spisa. Tjelesnoj (σῶμα) razini pripada doslovno značenje, duševnoj (ψυχή) moralno, a duhovnoj (πνεῦμα) mistično značenje Svetoga pisma. Ova značenja predstavljaju postupan napredak prema savršenstvu (Young 2003: 335 – 337). Špet (2006: 14) smatra kako je od naziva alegorija prikladnije reći da se radi o svojstvu koje riječima i izrazima dopušta izraživanje različitih smislova. Dublje značenje ostaje skriveno onome tko ne vjeruje. Po Todorovu (1986: 98) tekst i kršćanski nauk predstavljaju dvije semantičke vrijednosti koje se pojavljuju u samome začetku tumačeva postupka. Izravno se značenje privodi kršćanskoj doktrini, a ono što pokreće egzegezu ne nalazi se u tekstu samome već u suodnosu s drugim tekstom, s kršćanskim učenjem. Zato se po Pelešu (1989: 17) aleksandrijski alegorijski tumač nalazi u monološkom odnosu prema tekstu koji tumači. Izvorni tekst, stari iskaz koji u patrističkome vremenu više nije razumljiv, nije ravnopravan tumačevu misaonom obzoru koji ga preoznačuje pomoću kršćanskoga koda. Izvorni tekst po mišljenju Pelešovu pri tome nema nikakva utjecaja na tumača. Todorovljevim riječima (1986: 73) patristička egzegeza pripada finalističkim tumačenjima kakvima pripadaju npr. i Freudova psihoanaliza i Marxovo tumačenje društvenih odnosa. U finalističkim je tumačenjima ishod tumačenja unaprijed poznat.

Nasuprot patrističkoj alegorezi koju predstavlja aleksandrijska škola nalazi se antiohijska filološka škola, koja je nastala u 4. stoljeću kao odgovor na alegorezu aleksandrinaca. Antiohijska škola ističe povijesnost tekstova i pokušava rekonstruirati povijesne okolnosti zbog čega im je po Young (2003: 342) predmet istraživanja bio blizak suvremenoj kritici. Tako su mogli razumjeti Bibliju izvornije od Origena. Osim povijesnim kontekstom bili su obuzeti filološkim problemima, značenjima riječi, rečenica, ispravnom interpunkcijom i etimologijama. Komentirali su tekst kiticu po kiticu koristeći se sažetim prepričavanjem i parafraziranjem. Young (2003: 344) smatra kako su antiohijski egzegetski postupci knji-

---

<sup>124</sup> Philon predstavlja ranu helenističku židovsku učenost u Aleksandriji. Njegova su se alegorijska tumačenja Svetoga pisma jedina sačuvala. On vjerojatno predstavlja vrhunac tradicije koja spaja svete spise s helenskom logikom (Whitman 2003: 38).

ževni i filološki i da se njihov otpor prema alegoriji može protumačiti drevnom oprjekom filozofije i retorike, pri čem bi se antiohijska škola nastavljala na retoričke ideje. Štoviše, Peleš (1989: 17) upozorava da se antiohijska škola poziva na Aristotelovu Retoriku, pa u ovoj oprjeci ima i nešto oprjeke platonizma i aristotelizma. Kod antiohijske egzegeze smjera se po Pelešu na izvorno značenje teksta tako da se rekonstruira iskaz koji je vremenom postao nerazumljiv. Time se priprema put za dijaloški odnos jer u prožimanju obzora teksta i tumača djelovanjem teksta može se preoblikovati misaoni obzor tumača. Ipak, po Pelešu filološko tumačenje nije potpuno dijaloški odnos jer tumač samo sluša monolog teksta. To obnovljeno značenje ipak omogućuje ulazak u područje tuđe egzistencije i usvajanje tekstom izrečenog viđenja svijeta na sljedećoj razini, što bi bio potpuni dijaloški odnos (Peleš 1989: 18). Nešto drugačiji odnos od Pelešova uspostavlja Todorov kojemu filološka i strukturalistička raščlamba predstavljaju operacionalističko tumačenje kod kojega ishod tumačenja nije unaprijed poznat zahvaljujući analitičkomu postupku, za razliku od alegoreze koja pripada redu finalističkih tumačenja.

Pojmovi stapanja, prožimanja obzora (*Horizontverschmelzung*) pripadaju vrhuncu Gadamerova shvaćanja hermeneutike. Odjeljivanjem obzora čitača i teksta stvorila se osnova za dijaloški odnos koji ide prema stapanju tih obzora, prema trenutku u kojem se događa razumijevanje. Obzor teksta ulazi u naš obzor kad ono što kaže predaja shvatimo kao svoj smisao (Gadamer 1978: 340).

Kao što Peleš uspostavlja binarnu oprjeku monološko/dijaloško, a Todorov finalističko/operacionalističko, tako i Gadamer postavlja sličnu oprjeku integracije i rekonstrukcije (Gadamer 1978: 195 – 200). Integracija i rekonstrukcija su za Gadamera glavni zadatci hermeneutike. Rekonstrukcija je stara filološka i teološka disciplina kojoj je cilj ponovna uspostava izvornog određenja nekog djela jer su umjetnička djela kojima je potrebno tumačenje otrgnuta od konteksta u kojem su nastala. Primjer ovakva načina tumačenja Gadamer vidi kod Schleiermachera koji smatra da umjetničko djelo istrgnuto iz svoga okružja gubi dio značenja. Sredstva povijesne rekonstrukcije idu za tim da obnove i razjasne uvjete u kojima je djelo nastalo kako bi se vratilo njegovo izvorno značenje i kako bi se shvatila izvorna autorova namjera. Gadamer se (1978: 198) ipak pita je li to stvarno sve što želimo od djela. Pokušaj restauracije Gadamer naziva „nemoćnim početkom” jer taj, iz otuđenja vraćeni život, ne može nikada biti onaj izvorni. Nasuprot pozicije koju Schleiermacher samo simbolizira, Gadamer postavlja Hegela čiju hermeneutiku naziva integracijskom. Hegel se u *Fenomenologiji duha* koristi metaforom ploda otkinutoga s drveta i odvojenog od klime u kojoj je dozrio. Po Hegelu rekonstrukcija dovodi do puke predodžbe, a ono što je potrebno jest shvatiti da djela prošlosti dovode duh i povijest sudbine, a ne samu sudbinu onog naroda koji je djelo stvorio. Za Hegela povijesno samoprožimanje duha predstavlja hermeneutički zadatak. Bit se povijesnoga duha ne sastoji u obnavljanju prošlog, već u misaonom posredovanju sa sadašnjim životom. To Gadamer naziva integracijskim postupkom pri tumačenju književnih i općenito umjetničkih djela.



#### 1.4. Komentar

Ako smo odredili da je pojam tumačenja širi od hermeneutike,<sup>125</sup> a egzegeza uža od hermeneutike (koja bi u svjetlu suvremenoga filozofijskog poimanja bila nešto kao meta-egzegeza), pojam komentara možemo odrediti kao još užu od egzegeze, koristeći se Baltussenovim (2007: 249) shvaćanjem po kojem je komentar razvijeni i formalizirani oblik egzegeze. Uz to, Baltussen o komentaru kaže:

*The modern understanding of “commentary” tends to evoke the practice of providing a sustained and comprehensive annotation to a text according to high standards of scholarly rigor. (ibid.)*

Baltussenovo određenje ipak ne uzimam kao konačno. Ono dobro opisuje školnički, visoko formalizirani vedāntski komentar kojim ću se detaljnije baviti. Uz to, ovakvo se određenje dobro uklapa u sustav koji počinje široko shvaćenim tumačenjem, a završava formalnim tumačenjem teksta. Hughes se (2003: 150), protivno Baltussenu, opire jasnom određenju komentara smatrajući kako on može biti i pismen i usmen, obredan, izvedben itd. Također ističe za ovu knjigu važnu činjenicu, da je linija koja razdvaja kanonski tekst od komentara zamagljena jer ono što je jednoj generaciji komentar drugoj može postati kanonski tekst koji podliježe daljnjem komentiranju. S ovakvim ćemo se slučajem često susretati u vedāntskim komentarima. Hughes dalje nastavlja kako bi, ako bi baš morao, komentar odredio kao:

*...a genre of relating to a particular canonical moment (textual or otherwise) perceived by a group as somehow foundational to its existence... (ibid.) ...The commentary is the locus wherein a community confronts and, in the process, understands its past, either real or imagined. This genre enables a community to archive itself into such a past by allowing the creative play between presences and absences. These presences—that which is explicitly in the canonical past—and absences—those indeterminacies that allow for responsive and fruitful interpretation—are (re)negotiated by each generation. (Hughes 2003: 149)*

Dobar je dio drevne komentatorske tradicije obrađen u dijelu koji se bavio egzegezom pa samo možemo napomenuti da nije svaka egzegeza komentar (u Baltussenovu određenju), ali je svaki komentar egzegeza. Kad smo govorili o židovskoj biblijskoj egzegezi, spomenuli smo Mišnu, koja se bavila pravnom egzegezom, ali nije bila vezana uz određeni tekst, što znači da kod Mišne još ne možemo govoriti o komentaru. To se ne može reći za *Sifru* uz Levitski zakonik, najstariji

---

<sup>125</sup> Kod Ricoeura se pojmovi tumačenja i hermeneutike poklapaju jer između Aristotelova određenja, kod kojega se pod tumačenjem shvaća spoznaja znaka, i egzegeze, po kojoj je hermeneutika samo tumačenje teksta, Ricoeur uspostavlja hermeneutiku kao intencionalnu strukturu drugog stupnja koja spoznaje drugo, ne doslovno, značenje simbola.

sačuvani Midraš, koja tumačeći riječ po riječ u pojedinim rečenicama predstavlja komentar u svojem punom obliku.

U poglavlju o komentaru svakako valja nešto reći o helenističkoj filozofskoj komentatorskoj tradiciji koja se najviše veže uz Platónova i Aristotelova djela. Ovo, do danas nedovoljno istraženo poglavlje u povijesti filozofije, obuhvaća vrijeme od otprilike 200. do 600. godine (Sorabji 1990, 2004.). Baltussen (2007: 249) ističe da je najstarije sačuvano djelo grčke filozofske komentatorske tradicije anonimni komentar uz Platónov Θεαίτητος koji vjerojatno potječe iz 1. stoljeća pr. n. e. U svakom se slučaju vrijeme velikoga zamaha helenističke filozofske komentatorske tradicije podudara sa školničkom komentatorskom tradicijom u Indiji, koja se, međutim, nastavila razvijati i kroz cijelo srednjovjekovlje.<sup>126</sup>

Formalizirani komentar svoje korijene ima u onome što Baltussen (2007: 254) naziva „diskursom drugoga reda”, tj. u tekstu koji govori o tekstu. Taj se pojam odnosi na pojavu kritike drugih nazora izraženih u tekstu, što se u Grčkoj javlja u 5. stoljeću pr. n. e. pri razvoju filozofske argumentacije, a kasnije i sustavne dijalektike. Platón stoji na granici usmene i pisane filozofije, a s pisanom filozofijom nastaje i formalni komentar. Platón k tome u dijalogu Πρωταγόρας opisuje egzegezu lirske pjesme koja pokazuje razvijeni egzegetski aparat koji Platón očito dobro poznaje<sup>127</sup> (Baltussen 2007: 256). Zanimljivo je kako Sōkrat nakon iscrpna tumačenja pjesme odbacuje taj postupak tvrdnjom kako valja propitivati istinu vlastitih ideja, a ne tuđih. Uspomenu na antičku egzegezu nalazimo također u dijalogu Ἴων, gdje se pojavljuje tumač Homēra koji sam sebe naziva ἐρμηνεύς. Prvim se komentatorom smatra Kantor,<sup>128</sup> Platónov učenik<sup>129</sup> koji je komentirao neke manje dijelove dijaloga Τίμαιος. Iz toga se razdoblja sačuvao samo spomen na stoičko tumačenje Hēsioda i Homēra,<sup>130</sup> Zenonovo pobijanje<sup>131</sup> i Kleanthovo tumačenje<sup>132</sup> Hērakleita. Čini se kako su svi dotadašnji komentari bili usmene improvizacije kao kod homēričkih bardova, kritike drugih mišljenja kod predsokratovaca ili fragmenti kao kod Kantora. Prvi je cjeloviti komentatorski tekst za koji znamo anonimni komentar uz Platónov dijalog Θεαίτητος iz 1. stoljeća pr. n. e. Poslije toga komentara sljedeći se javljaju opet u 2. stoljeću kad se stala razvijati iznimno bogata književnost filozofskih komentara uz Platónova i Aristotelova djela. Pri tome se pojavio neobičan postupak usklađivanja njihovih filozofija.

<sup>126</sup> Najstariji sačuvani vedāntski komentari, oni Śaṅkarini, potječu iz 7. stoljeća, ali neki, kao onaj uz *BS* i *BAU*, čuvaju fragmente starijih komentara.

<sup>127</sup> Sōkrat tvrdi da poznaje autorovu izvornu nakanu, koristi gramatičke argumente, predlaže tumačenja dubljega značenja. Uz to dokazuje dosljednost unutar pjesme i donosi važno hermeneutičko pravilo o tumačenju smisla iz cjeline pjesme, a ne iz tumačenja pojedine riječi ili fraze.

<sup>128</sup> Diogen Laertij (3.24) kaže da je sastavljao bilješke (ὀπομνήματα).

<sup>129</sup> Izvor je za ovu tvrdnju Proklov komentar uz Platónov dijalog Τίμαιος iz 5. stoljeća n. e.

<sup>130</sup> Long, Anthony (1992.), *Stoic readings of Homer*, Homer's Ancient Readers (Lamberton, Robert and John J. Keaney, eds.), New York, Princeton University Press.

<sup>131</sup> Diogen Laertij 7.4.

<sup>132</sup> Ibid., 7.147.

Kao ilustraciju za ovo prenosim Chaseov prijevod<sup>133</sup> (Baltussen 2007: 268) dijela Simplikijeva (6. st.) komentara uz Aristotelovo djelo Κατηγορίαι:<sup>134</sup>

*[The good exegete] must, I believe, not convict the philosophers of discordance by looking only on letter (lexis) of what [Aristotle] says against Plato; but he must look towards the spirit (nous), and track down the harmony (symphōnia) which reigns between them on the majority of points.*<sup>135</sup>

Po Sorabjiju (1990: 5 – 10) ova je „luda“ (*crazy*) ideja usuglašivanja filozofski bila osobito plodna jer su tumači morali pribjegavati izvanrednoj kreativnosti kako bi iznalazili nove putove za uspostavu suglasja Platōna i Aristotela. Ishod je bila mješavina drugačija od oba izvorna učenja. Ovo ćemo Sorabjijevo mišljenje o ishodu naizgled nemogućeg usuglašivanja imati na umu kad budemo obrađivali postupke usuglašivanja upanišadskih učenja u vedānti.

Komentatorska je tradicija kasne antike do danas slabo obrađena<sup>136</sup> usprkos tomu što je Hermann Diels od 1887. do 1910. izdao kritičko izdanje većine ovih tekstova. Dielsova namjera nije bila detaljno proučavanje ovih djela već olakšavanje studija predsokratovaca čiji se fragmenti često pojavljuju u helenističkoj komentatorskoj tradiciji. Po Sorabjiju, filozofija komentatora<sup>137</sup> (2004[I.]: 1) predstavlja spojnicu između klasične grčke i srednjovjekovne filozofije, koja je svojim posebnim tumačenjima Aristotela omogućila njegovo kasnije približavanje kršćanstvu. Sorabji smatra da je upoznavanje s komentatorima ključno za shvaćanje srednjovjekovne filozofije i da se približavanje Platōna i Aristotela dogodilo u sukobu s kršćanskim misliocima toga vremena. Tada je Aristotelov Nepokrenuti pokretač približen Platōnovu demijurgu.<sup>138</sup> Razdoblje komentatora

---

<sup>133</sup> Chase, Michael (prijev.) (2003.). *Simplicius, On Aristotle's Categories 1 – 4*, London, Duckworth.

<sup>134</sup> Djelo su, zajedno s Prvom analitikom, O tumačenju, Drugom analitikom, Topikom i O sofistčkim pobijanjima, peripatetičari uvrstili u Organon kome je sredinom 1. stoljeća pr. n. e. oblik kakav danas imamo dao Andronik s Roda.

<sup>135</sup> Zagrade i grčku transliteraciju sačuvao sam kakva je u izvorniku.

<sup>136</sup> Edicija *The Ancient Commentators on Aristotle series* (Duckworth, London i Cornell University Press, Ithaca New York) pod uredništvom Richarda Sorabjija izdala je od 1987. do 2006. 70 svezaka engleskih prijevoda s grčkog izvornika koji je objavio Diels. Uz to su objavljena i prevedena neka djela koja nisu sačuvana u grčkom izvorniku već u prijevodima na latinski i arapski. Ovaj je pothvat sigurno pridonio sve većem broju radova o komentatorima koji se pojavljuju posljednjih desetak godina. Sorabji je 2004. – 2005. objavio trodijelnu knjigu o filozofiji komentatora (*The Philosophy of the Commentators*, Duckworth, London), u koju je uključio i djela komentatora koja nisu pisana u obliku komentara već kao samostalna djela, kao i djela izvan Dielsova korpusa.

<sup>137</sup> Richard Sorabji, vodeći svjetski stručnjak za ovaj filozofski pokret, koristi naziv „The philosophy of the commentators“, kojim obuhvaća svu komentatorsku književnost uz klasične filozofske tekstove od 200. do 600. g.

<sup>138</sup> Sv. Toma Akvinski razvio je svoju filozofiju na temelju latinskog prijevoda komentatora, koji je učinio William iz Moerbeka. (Sorabji 2004[I.]: 2)

započinje sukobom peripatetičke škole sa stoicima i platoničarima. Kasnije nadmoćnim postaje novoplatonizam ugrađujući u svoja učenja Aristotelov nauku putem njegova velikog tumača Aleksandra iz Aphrodisiade koji je u tumačenje Aristotela unio mnogo novine i vlastitoga stvaralačkog napora. Snažan je utjecaj na filozofiju komentatora odigrao i stoicizam, čije su se ideje preko komentatora također duboko ukorijenile u kršćanskoj teologiji. Sorabji ističe i ključan utjecaj na suvremenu filozofiju uma<sup>139</sup> gdje filozofija komentatora predstavlja „missing link” (Sorabji 2004[I]: 2).

Počevši s prvim, samo u fragmentima očuvanim komentarima uz Aristotelovo djelo *Κατηγορίαι*, komentatorska se tradicija razvija unutar peripatetičke škole, koja svoj vrhunac doživljuje u djelima Aleksandra iz Aphrodisiade u ranom 3. stoljeću, koji je utjecao i na Plotina, koji se okreće Platōnu. Plotinov se učenik i nastavljatelj Porphyrij vraća Aristotelu, sastavlja komentar uz Kategorije i druga djela u kojima se trudi usuglasiti platonizam s aristotelizmom. Težnja za usuglašavanjem njihovim svoj vrhunac doživljuje kod Iamblikha koji u svoju filozofiju uvodi i dijelove pitagorovskoga učenja. U 4. je stoljeću važan Themistij čijim se naukom sv. Toma Akvinski često koristio u raspravi s Averroesom, nakon kojega je važan Proklo, koji je za razliku od svog suučenika Ammiana, koji je uz Porphyrija najznačajniji pomiratelj Platōna i Aristotela, donekle isticao razliku između njih u pitanju postojanja ideja i uloge Boga kao stvaraoca. U 6. stoljeću djeluje po Sorabjiju najveći filozof među komentatorima, Philopon. On je bio kršćanin koji se koristio novoplatonističkim tumačenjem kršćanske doktrine u raspravama s nekršćanskim novoplatoničarima, pogotovo s Proklom.<sup>140</sup> Kad je Justinijan 529. zatvorio atensku novoplatoničku filozofsku školu, grupa filozofa koji su joj pripadali na čelu s Damaskijem utočište je našla na sasanidskom dvoru u Ktesiphonu. Damaskij je već prije morao pobjeći iz Aleksandrije pred kršćanskim progonom novoplatoničara 488. i 489. Ammian je ipak ostao u Aleksandriji<sup>141</sup> i njegova je škola nastavila djelovati. Ipak nakon Olympiodora (sredina 6. stoljeća), zadnjeg nekršćanina na čelu škole, zanimanje se kršćanskih komentatora sužava samo na logiku. Atenska je škola, u kojoj su djelovali veliki filozofi poput Simplikija i Priskijana, bila raspršena. Simplikij, posljednji od velikih grčkih komentatora, bio je poznat po vještim i inovativnim postupcima usuglašiva-

<sup>139</sup> Ideja intencionalnosti za koju je Franz Brentano mislio da ju je preuzeo od sv. Tome Akvinskoga zapravo potječe od komentatora (Sorabji, *ibid.*).

<sup>140</sup> Objavljeno u ediciji *The Ancient Commentators on Aristotle: Against Proclus On the Eternity of the World*, I 1 – 5 (2005.), II 6 – 7 (2005.), III 8 – 12 (2006.) Duckworth & Cornell UP I 1 – 5 (2005.), II 6 – 7 (2005.), III 8 – 12 (2006.).

<sup>141</sup> Njegova je uloga u progonima bila, u najmanju ruku, dvojbena. Sorabji misli da je napravio ustupke vezane uz ograničavanje nekršćanske religioznosti u svojoj školi, što se vidi u njegovim djelima u kojima se ignorira pitanje bogova inače vrlo prisutno u komentatorskoj filozofiji atenske i ranije aleksandrijske škole. Neki su drugi autori mislili da je pristao svesti sve bogove na jednoga (Praechter), da je učinio neke doktrinarne ustupke (Westernik), dok je Athanassiadi, oslanjajući se na Damaskijevu povijest filozofije, koja opisuje Ammiana kao trgovca vrijednoga prijezira, mislio da je izdao skrovišta nekih novoplatoničara (Sorabji 2004: 20 – 25).

nja Platōna i Aristotela. Baltussen se (2007: 269) koristi metaforom simfonije<sup>142</sup> kako bi opisao njegov postupak tkanja mnogih glasova filozofske tradicije u jedan u svojim komentarima. Pri tome se najviše služi Aleksandrom iz Aphrodisiade, pri čem pokazuje duboki utjecaj aristotelizma na novoplatonizam. Po nekim<sup>143</sup> je Simplikij poslije povratka iz Ktesiphona u Rimsko Carstvo otišao u Harran u Maloj Aziji, odakle su u 9. stoljeću u Baghdad došli neki matematičari-filozofi koji su potaknuli veliki zamah nove komentatorske tradicije, koji je počeo prijevodom djela grčke filozofije na arapski u radionici Al-Kindija.

### 1.5. Zaključna razmatranja uz povijest tumačenja u zapadnoj tradiciji

Na nekoliko stvari o kojima je već bilo govora želim posebno upozoriti jer će biti od pomoći u poblizem određivanju vedāntske komentatorske tradicije. Vidjeli smo da je odnos pojmova tumačenja i hermeneutike višeznačan, zbog čega ću radi veće jasnoće prihvatiti Baltussenovo određenje komentara kao strogo formalizirane školničke egzegeze teksta jer taj opis, kako ću pokušati dokazati, odgovara opisu vedāntskih komentara uz upanišadi. Također je važno imati na umu oprjeke pojmova u shvaćanju tumačenja, kao što su oprjeke monološkog i dijaloškog, te finalističkoga i operacionalističkoga tumačenja i integracije i rekonstrukcije teksta koje po Pelešu (1989: 7) stoje u biti svakoga suvremenog shvaćanja odnosa tumača i djela. U opisu vedāntskih komentara pokazat ću kako oni svakako stoje u monološkom i finalističkom, a možda i integracijskom odnosu prema tekstu. U uvodu u Midraš, judaističko tumačenje *Tore*, vidjeli smo potrebu za usuglašivanjem dijelova svetoga kanona, a kod filozofskih komentatora težnju za ostvarivanjem harmonije (ili Simplikijevim riječima simfonije) Platōna i Aristotela. Ovo je vrlo važno jer je glavni cilj vedānskoga tumača uspostaviti dosljednost (*samanvaya*) upanišadskih učenja. Iz potrebe za usuglašivanjem oprječnih izjava o ustrojstvu svijeta nastala su glavna metafizička učenja vedānte. Bronkhorstova tvrdnja da su glavna filozofska učenja rane pūrva-mīmāṃṣe proizašla iz potrebe obrane vedskih tekstova od buddhističke kritike kao i Sorabjijeva (2004[I]: 1) tvrdnja da se postupak približavanja Platōna i Aristotela razvio iz potrebe obrane antičke nekršćanske baštine od napada kršćanskih mislilaca mogu se, ako su točne, primijeniti i na objašnjavanje potrebe za usuglašivanjem upanišadskih učenja radi obrane od buddhističke kritike pri javnim filozofskim raspravama koje su poticali buddhistički mislioci. Sklop je povijesnih okolnosti u Indiji bio takav da

---

<sup>142</sup> Simplikij se koristi riječju συμφώνησις kako bi označio odnos Platōna i Aristotela.

<sup>143</sup> Ovo mišljenje dijele Michel Tardieu (*Les paysages reliques: routes et haltes syriennes d'Isidore ... Simplicius*, Leuven 1990, Sabienes coraniques et „sabiens” de Harran', *Journal Asiatique* 274, 1986, 1 – 44; 'Les calendriers en usage ... Harran d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius ... la Physique d'Aristotle', u *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin, New York 1987, 40 – 57), I. Hadot ('La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes' u *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin, New York 1987, 3 – 39; *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, Leiden 1996.). Popis suprotnih stajališta u Sorabji 2004[I]: 31, bilj. 8.

su vedāntinci na kraju odnijeli potpunu pobjedu, a buddhizam je potpuno nestao s indijskoga potkontinenta iako je na početku nove ere, u vrijeme ranog razvoja vedānte, bio možda i prevladavajuća religija.

## 2. Tumačenje i komentiranje književnih djela u indijskoj tradiciji

Po riječima Kapila Kapoora (2004: 27) u indijskoj je kulturi tumačenje tekstova glavna intelektualna djelatnost sve od vremena *Ṛg-vede*. Winternitz je (1908/1968[I]: 4) ovim riječima dobro izrazio svu važnost komentara u indijskoj kulturi, ali je ukazao i na neke poteškoće koje se istraživačima javljaju uslijed njihova opsega i nekih njihovih svojstava:

*In jedem einzelnen der hier aufgezählten Litteraturzweige hat sich aber im Laufe der Jahrhunderte eine schier unübersehbare Menge von litterarischen Erzeugnissen angehäuft; nicht zum wenigsten auch dadurch, daß auf fast allen Gebieten der religiösen Litteratur sowohl wie der Dichtung und der Wissenschaften die Kommentatoren eine überaus eifrige Tätigkeit entfalteten. So sind namentlich eigene der bedeutendsten and umfangreichsten Werke über Grammatik, Philosophie und Recht nur Kommentare zu älteren werken. Und zu diesen Kommentaren sind ganz oft wieder Kommentare verfaßt worden. Ja, es ist in Indien nicht Seltenes, daß ein Autor seinem eigenem Werke einen Kommentar beigegeben hat. So ist es kein Wunder, daß die Gesamtmasse der indischen Litteratur nahezu überwältigend ist.*

Tubb i Boose (2007: 1) smatraju da komentatorska djela prožimaju povijest sanskrtske književnosti na način neusporediv s bilo čime u ostalim književnim tradicijama. Po njima tomu je razlog sažet oblik kojim su pisana stručna djela, počevši od vedānga, pomoćnih vedskih znanosti. Radi boljega pamćenja ova su djela sastavljena u stilu *sūtra* koje predstavljaju izrazito sažeta kratka pravila u prozi. Drugi važan oblik pisanja temeljnih tekstova jesu *kārike*, mnemotehničke kitice koje sadrže glavne točke nekoga misaonog sustava, koje su oblikovane u stihu radi boljega pamćenja. Oba ova oblika temeljnih stručnih tekstova zahtijevaju dodatna tumačenja koja su se zajedno s temeljnim tekstovima usmeno prenosila s učitelja na učenika. Prirodno je da su temeljni tekstovi ranije standardizirani, još u vrijeme usmena prenošenja. Pojašnjenja su se prenosila u školama unutar kojih su se počela zapisivati i formalizirati. Kako su tumačenja bila preopsežna da bi se pamtila, usustavila su se tek kad su se počela zapisivati. Kako ćemo vidjeti, mnogi vedāntski komentari svjedoče o živim raspravama koje su se u to vrijeme vodile.

Po Kapooru (2005: 44) prava egzegetska tradicija počinje Yāskinom *Niruktom*, jednom od vedānga ili pomoćnih vedskih znanosti. Winternitz (1908/1968[I]: 245) misli da je vedska egzegeza započela prikupljanjem rijetkih i nepoznatih riječi iz vedskih *saṃhitā* u zbirke nazvane *nighaṇṭu*. Postoji pet takvih popisa riječi koji su podijeljeni u tri dijela: *Naighaṇṭuka-kāṇḍa* ima tri takva po-

pisa na kojima se nalazi popis različitih riječi koje označuju istu stvar. *Naigama-kāṇḍa* ili *Aikapādika* sadrži popis riječi koje imaju različita značenja, dok *Daivata-kāṇḍa* donosi imena vedskih božanstava raspoređenih u tri područja (zemlja, ozračje i nebo). *Nirukta* je etimološki komentar uz *nihganṭue* koji pokušava objasniti podrijetlo riječi na popisima, a Yāskina je *Nirukta* jedino sačuvano djelo te vrste. Kako Yāska u svom djelu spominje niz imena prethodnika i njihova učenja, Winternitz (1908/1968[I]: 244 – 245) zaključuje da je njegova *Nirukta* zadnje i najcjelovitije djelo etimološke egzegetske tradicije. Najvažnije je to da je *Nirukta* egzegetsko djelo u punome smislu riječi jer predstavlja sustavni pokušaj shvaćanja i tumačenja starodrevna književnog djela koje je u promijenjenom kulturnom ozračju djelomično izgubilo smisao.

Ako se na čas vratimo na Hughesovo (2003: 149) određenje komentara kao načina na koji neka zajednica shvaća svoju baštinu zabilježenu u kanonskim tekstovima, primjere komentara možemo naći i u saṃhitama. Primjer za to je poznata *puruṣa-sūkta* koja se u izvornom obliku pojavljuje u *Ṛk-saṃhiti* kao RS 10.90, u 31. poglavlju *Vajasaneyi-saṃhite* i u 3. *prapāthaki Taittirīya-āranyake* kao TA 3.12 – 13 (33 – 41). Tekst u *Vajasaneyi-saṃhiti* i u *Taittirīya-āranyaki* svakako je mlađa inačica od one u *Ṛk-saṃhiti* od koje se razlikuje u tome što joj je na kraju dodano još 6 kitica. U prvoj se kitici objašnjava podrijetlo Puruṣe, a u zadnjoj se čak spominju Śrī i Lakṣmī kao supruge Puruṣe nagovješćujući jednačenje Puruṣe s Viṣṇuom, iz čega je očito da ove kitice predstavljaju mlađe razdoblje u razvoju brahmanističke religije. Ove kitice predstavljaju proširenje koje je tumačenje i ujedno i reinterpretacija starijega vedskog himna u skladu s izmijenjenom vjerskom klimom. Uz to, do toga je proširenja došlo dok se tekst još nije bio učvrstio i dok su tumačenja još bila mogla ulaziti u samo tijelo teksta. Kapoor (2005: 44) upozorava na pojavu etimologiziranja u RS. On nabroja 1240 takvih slučajeva gdje se uz imenicu nalazi glagol iz korijena se kojega tvori imenica kojoj se značenje ima ustanoviti. Kapoor navodi primjer iz RS 1.48.8<sup>144</sup> gdje se ime božice Uṣas (zora) izvodi iz glagolskog korijena  $\sqrt{VAS}$ , 6. koji znači sjati. Korijen  $\sqrt{VAS}$ , 6. povezan je s korijenom  $\sqrt{US}$  koji znači spaliti.<sup>145</sup> Takva pojava tumačenja etimologiziranjem svojstvena je brāhmaṇama, a nije rijetka ni u upaniṣadima, kako ćemo vidjeti kad prijedemo na *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*. Ovakva unutarnja tumačenja mogu se naći i u Bibliji. Menn (2003: 62) dijeli primjere unutarnje egzegeze na pisarske glose, kada se uz nepoznatu riječ dodavala poznata, i na objasnidbene interpolacije u tekst. Te pojave pripisuje prepisi-

<sup>144</sup> RS 1.48.8cd *āpa dvēṣo maghōnī duhitā divā uṣā ucchad āpa sridhaḥ* // Zapravo to nije tumačenje nego „aktiviranje” biti ili naravi božanstva. No ono je nemoguće bez razumijevanja imena kao i dobro tumačenje/komentiranje.

<sup>145</sup> Biswas Chakrabarti (2004: 35 – 36) navodi još nekoliko tumačenja riječi etimologijom u RS: *jātaveda (agnīr jānmāni devā ā vi vidvān dravād dūtō devayāvā vāniṣṭhaḥ* RS 7.10.2), *purohita (devāso dadhire purāḥ*, RS 1.131.1) i *mātariśvan (mātariśvā yād āmimīta mātāri vātasya sārgo abhavat sārīmaṇi*, RS 3.29.11). Moglo bi se prije pomisliti na sažimanje i razvijanje formula u usmenoj književnosti. No i to je usporedivo s ekspliciranjem i srodno je tumačenju s jedne i kodiranjima s druge strane.

vačima pisanoga teksta. Razlika u odnosu na vedski tekst jest u tome što su Vede prenošene usmenim putem u vrijeme kad su se tekstovi sastavljali i konačno oblikovali. Zato su primjeri tumačenja etimologijom čvršće integrirani u tekst jer nisu, kao u Bibliji, dodavani u gotovi tekst. S druge pak strane primjer s himnom Puruši pokazuje pravi objasnidbeni dodatak.

Možemo pretpostaviti da etimološko tumačenje pojedinih riječi predstavlja jedan pravac tumačenja koji kreće od tumačenja u samhita samim, zatim se po utvrđivanju konačnoga oblika teksta nastavlja sastavljanjem popisa nerazumljivih riječi u *nighaṅṭuima*. Vrhunac je toga pravca tumačenja *nirukta*, sustavno objašnjavanje riječi svođenjem njihovim na korijen koji im daje temeljno značenje. S tim su pravcem tumačenja povezane i brāhmaṇe koje predstavljaju obredne komentare uz samhite. Brāhmaṇe tako sadrže tumačenja *mantra* ili *brāhmaṇa* kojim se objašnjavao dublji smisao njihov kao i smisao žrtvenoga obreda. Ovaj se pravac tumačenja obreda nastavlja u āraṇyakama koje dublje zadiru u raspravu o smislu i u semiotiku obreda. Vrhunac su ovoga razvoja upaniṣadi kod kojih rasprava o osnovnim životnim pitanjima uvelike smjenjuje raspravu o smislu obreda. Ipak, starije su upaniṣadi donekle zadržale obredni kontekst svjedočeći o stupnjevima toga razvoja. Tako upaniṣadi, u vedānti glavni predmet tumačenja, i same donekle predstavljaju proizvod egzegetskoga napora starih Indijaca usredotočenoga na Vede.

Neka starija indijska djela također spominju dva pojma kojima se, čini se, određuju neke vrste komentatorske književnosti. To su *anuvyākhyāna* i *vyākhyāna*. Ovi se pojmovi zajedno pojavljuju u *Maitreyī-brāhmaṇi* (BAU 2.4.10 i 4.5.11) pri nabranju vrsta književnih tekstova uz *Ṛgvedu*, *Sāmavedu*, *Yajurvedu*, *Atharva-āṅgīrasa*, *itihāse* (oprimerujuće priče [Tokunaga 2009]), *purāṇe* (stare predaje), *vidye* (znanosti, uvidbe), *upaniṣadi*, *śloke* i *sūtre* (oblik u kojem su sastavljene vedāṅge, pomoćne vedske znanosti). Isti se popis vrsta književnosti nalazi i u Yājñavalkyinoj pouci Janake u BAU 4.1.2. Pāṇini u *Aṣṭādhyāyi* 4.3.66 također spominje pojam *vyākhyāna*. Tamo stoji pravilo da se naziv komentara ili tumačenja tvori dodavanjem afiksa<sup>146</sup> nazivu onoga što se treba komentirati ili tumačiti.<sup>147</sup> Sljedećih sedam *sūtra* dalje detaljnije objašnjavaju koji se afiksi dodaju kojim nazivima djela, obreda ili autora (nazivi po autorima primjenjuju se samo na pojedina poglavlja djela [Pāṇini 4.3.69]), ovisno o naglasku ili broju slogova. Osam *sūtra* posvećenih *vyākhyāni* svjedoči o razvijenoj komentatorskoj djelatnosti u doba Pāṇinija. Cardona se (1976: 243) poziva na Patañjalievu *Mahābhāṣya* 11.22 – 23, 12.24 – 26 kada određuje (gramatičku) *vyākhyānu* kao objašnjenje gramatičkih pravila, koje se sastoji od rastavljanja pravila u sastavne dijelove, od dodavanja dijelova nužnih za shvaćanje pravila, od navođenja primjera i protuprimjera radi boljega shvaćanja kako djeluje pravilo. Cardona (ibid.) smatra da je Patañjali znao za takve komentare uz *Aṣṭādhyāyi*. *Vyākhyāne* su u

<sup>146</sup> To je uglavnom sufiks *-i-ka* (*-ka*), nekada i *-ya* ili *-a*. Osnova (naziva) dolazi u prijevornoj duljini ispred sufiksa *-ika* i *-a*.

<sup>147</sup> Pāṇini 4.3.66 *tasya vyākhyāna iti ca vyākhyātavyanāmaḥ* /



svakome slučaju učena objašnjenja uza stručni tekst koja se do danas nisu očuvala. Očito je da su igrale važnu ulogu u kasnome vedskom razdoblju kad se spominju kao književne vrste iako se do danas nije sačuvalo nijedno takvo djelo. Kapoor (2005: 42) prenosi tvrdnje iz *Kāśikā-vṛtti* (Jayādityin i Vāmanin komentar uz *Aṣṭādhyāyī* iz 6. ili 7. st.) uz *sūtre* 4.3.66 do 4.3.73, da se pravilo iz 4.3.66 koje se odnosi na *vyākhyānu* primjenjivalo u pisanju komentara u mnogim znanstvenim strukama poput metrike, fonetike, gramatike, logike, astronomije itd. Iz toga Kapoor zaključuje da je već u Pāṇinievo doba postojala velika komentatorska književnost. Ipak ne smijemo zaboraviti da Pāṇini samo spominje pravilo, a da je komentar uz pravilo napisan cijelo tisućljeće kasnije. No jamačno je tehnika tumačenja već bila razvijena u doba Pāṇinija.

Inače bi se moglo reći da je Patañjalieva *Mahābhāṣya* kritički komentar u kojem je sačuvana i Katyāyanina *vārttika* (prethodni komentar), najstariji sačuvani komentar uz neko stručno djelo ako izuzmemo *Niruktu*, koja nije komentar iako je egzegetske naravi. Cardona (1976: 244) smatra kako ni *Mahābhāṣya* nije pravi komentar jer ne objašnjava pravila već raspravlja o njihovu važenju, o tome mogu li se neka poboljšati, skratiti ili spojiti, i treba li neka nova dodati. Prvi komentar koji sustavno objašnjava pravilo po pravilo kroz cijeli tekst Pāṇiniev jest *Kāśikā-vṛtti*, mlađa dobrih osam stotina godina od *Mahābhāṣye*. Takvu vrstu komentara Cardona (1976: 278) naziva pratećim komentarom (*running commentary*). Ovakav komentar uzima u obradu pravila redom kojim se pojavljuju u komentiranom tekstu. Od pratećeg komentara Cardona razlikuje presloženi komentar (*reordered commentary*), koji ne slijedi red u tekstu već raspravlja o pojedinim točkama. Pojmom pratećeg komentara kao zaokruženoga komentara koji prati tekst od početka do kraja koristi se i Baltussen (2007: 249) kada kaže da je prvi prateći komentar zapadne tradicije onaj uz Platōnov *Θεαίτητος* iz 1. stoljeća pr. n. e.

## 2.1. Vrste i službe komentara u indijskoj tradiciji

Kapoor (2005: 57) razlikuje tri glavne vrste komentara. Prva je vrsta komentara *vṛtti*, koji opisuje pravila i njihovo djelovanje, druga je *vārttika*, koja pravilo raščlanjuje i ocjenjuje. Ove dvije vrste, opisni i raščlambeni komentar, Kapoor podvodi pod objašnjenje (*vyākhyā*), dok treću vrstu, *bhāṣyu*, smatra kritičkim komentarom.

Najstariji se meni poznati prikaz vrsta komentatorske književnosti javlja u prvom poglavlju Rājaśekharine<sup>148</sup> *Kāvyamīmāṃse* :

*sūtrāṇām sakalasāravaranam vṛtīḥ / sūtravṛttivivecanam paddhatīḥ /  
ākṣīpya bhāṣaṇād bhāṣyam/ antar bhāṣyam samīkṣā / avāntarārtha-  
vicchedaś ca sā / yathā sambhavam arthasya ṭīkanam ṭīkā / viśamapada-*

<sup>148</sup> Pjesnik i dramatičar iz 9. stoljeća.

*bhañjikā pañjikā / arthapradarśanakārikā kārikā / uktānuktadurukta-cintā vārttikam iti sāstrabhedāḥ / (KM, str. 5, retci 10 – 15)*

*Vṛtti* je tumačenje cjelovitoga pravog značenja *sūtra*. *Paddhati* je raščlamba *vṛtti* uz *sūtre*. *Bhāṣya* je ono što treba biti rečeno na prigovore. *Samikṣā* je srž *bhāṣye*. Ona je i razlikovanje različitoga smisla. *Ṭkā* je objašnjenje kako nastaje smisao. *Pañjikā* je komentar koji raščlanjuje nejasne riječi. *Kārikā* je izreka u stihu koja prikazuje sadržaj. *Vārttika* je promišljanje onog što je rečeno, što nije izrečeno i onoga što je loše izrečeno. Tako se dijele stručna djela.

Ovdje su nam najvažniji pojmovi *vṛtti*, *bhāṣya*, *ṭkā* i *vārttika* jer su u tim oblicima pisani neki vedāntski komentari o kojima će biti govora. Druga podjela, ona na službu koju komentari obavljaju i na tehnike komentiranja, važna je za razumijevanje načina na koji komentari djeluju. Ovu peteročlanu podjelu Tubb (2007: 3 – 5) prenosi iz *Parāśara-purāṇe*.<sup>149</sup> Prva je služba *padaccheda* ili pravilo razdvajanja riječi u rečenici, druga je *padārthokti*, „kazivanje značenja riječi” ili parafraziranje riječi, vrlo važna tehnika kada se uz riječ iz komentiranog teksta dodaje poznatija istoznačnica. Ovu tehniku vrlo često upotrebljava Śaṅkara pri komentiranju upanišadi i Ānandagīri pri komentiranju Sureśvarina komentara uz Śaṅkarinu *BAUBh*. Tu ćemo tehniku kasnije detaljnije opisati. *Vigraha* je raščlamba složenica, dok je *vākyayojanā* raščlamba sintaktičkih sklopova i rečenica. Peta je služba *ākṣepasamādhāna*, odgovor na prigovore. Ta se služba odnosi na stil *bhāṣya* i ne odnosi se na značenja riječi, složenica ili rečenica već na smisao teksta i na raspravu s protivnicima. To možemo povezati s Rājaśekharinim dijalektičkim određenjem *bhāṣye*. Ta služba, iako u vedānti visoko formalizirana, čuva spomen na usmene stručne rasprave i iznimno je važna u svim oblicima indijske komentatorske književnosti osim u komentarima uz književna djela koja više upotrebljavaju prve četiri tehnike. Te službe komentara valja razlikovati od hermeneutičkih pravila koja je razvila pūrva-mīmāṃsā. Ona ne opisuju tehnike komentiranja, već služe utvrđivanju pravoga smisla svetoga teksta. O njima ćemo više reći u poglavlju o *Brahma-sūtrama*, u kojima se ta pravila preuzimaju kako bi se ispravno protumačili upanišadski tekstovi.

Ovdje bih, sustavnosti radi, predložio shemu razvoja komentara. U indijskoj su tradiciji, kao i u biblijskoj, najraniji primjeri tumačenja već ugrađeni u kanonski tekst. U obje se tradicije najviše radi o etimološkome tumačenju nepoznatih riječi i o umetanju objasnidbenih odlomaka u sam sveti tekst u doba kad on još nije konačno oblikovan. Sljedeći stupanj razvoja nastupa zatvaranjem komentiranog teksta za umetanja i promjene kad se počinju pisati samostalna objašnjavajuća djela. U indijskoj su to tradiciji brāhmaṇe, koje su sastavljene radi objašnjenja

<sup>149</sup> Tubb na žalost ne spominje mjesto gdje se ova kitica pojavljuje u ovoj upa-purāṇi. Samo spominje da se ta kitica citira u *Nyāyakośi*, također bez oznake mjesta. *Nyāyakośa* je moderni rječnik filozofskoga sustava nyāya, koji je na poticaj Kielhorna i Böhlera 1874. sastavio M. Bhīmācārya Jhalakīkar (Katičić 1973: 351).

Veda s obrednoga gledišta, i vedāṅge, koje predstavljaju pomoćne egzegetske znanosti za njihovo bolje razumijevanje. S druge strane, u istome razdoblju kao možda vedāṅge, stoji *Mahābhāṣya* uz Pāṇinievu gramatiku. Zadnji stupanj predstavlja prateći komentar kao što je Sāyanin uz Vede i *Kāśikā-vṛtti* uz Pāṇinia. Slična je situacija i kod vedānte. Najstarija tumačenja, čak i neke oblike tekućih komentara, nalazimo već u samim upaniṣadima. Prvo je izvanjsko tumačenje upaniṣadi sačuvano u *Brahma-sūtrama* koje nisu komentar u užem smislu, već djelo koje se bavi tumačenjem pojedinih tema i odlomaka u upaniṣadima, njihovim ukupnim smislom kao i tehnikama tumačenja njihova. Najstariji su sačuvani vedāntski prateći komentari Śaṅkarini, i to ne samo uz pojedine upaniṣadi, već i uz *Brahma-sūtre*, i uz *Bhagavad-gītu*. Zato sada prelazim na glavni dio ove knjige, na prikaz vedāntskoga tumačenja upaniṣadi.

# Vedāntsko tumačenje upanišadi Bijele *Yajurvede*

Kako smo pokazali, u samim tekstovima Biblije i Veda nalazimo tumačenja u obliku glosa uz nepoznate riječi ili u obliku umetanja cijelih dijelova mlađega teksta. Ta su tumačenja uklopljena u tekst prije njegove konačne redakcije nakon čega je bio zatvoren za daljnje interpolacije. Isto to vrijedi za upanišadi kod kojih prvo nalazimo tumačenja u samome tekstu, zatim nalazimo tumačenja u drugome književnom djelu koje je neovisno od teksta koje komentira i koje je nastalo nakon utvrđivanja teksta da bismo se naposljetku susreli s pratećim komentarom koji slijedi cijeli tekst od početka do kraja. Zato krećem od raščlambе svega što se u *BAU* može nazvati tumačenjem ili komentarom. Počet ću s tumačenjima uklopljenima u tekst, nastaviti s *Brahma-sūtrama* koje sadrže mnoga tumačenja *BAU* da bih završio raščlambom najvažnijih pratećih komentara uz *BAU* i *IU*.

## 1. Početci komentatorskoga diskursa u samim upanišadima

Najstariji je način tumačenja koje nalazimo u *BAU* etimologiziranje kakvo nalazimo i u *saṃhitama* i *brāhmaṇama*. Drugi način tumačenja možemo vidjeti na primjerima gdje se u tekst umeću cijele manje tekstualne cjeline koje služe razjašnjenju nekoga starijeg sadržaja. Tumačenjem možemo nazvati i pojavu kad se u različitim ili istim upanišadima javljaju isti ili podudarni sadržaji u različitim inačicama, gdje se novija inačica može shvatiti kao tumačenje ili novo shvaćanje starije inačice u izmijenjenoj duhovnoj klimi. Ovdje se nalazimo na sklisku terenu jer nije uvijek moguće jasno odrediti starije i mlađe inačice teksta, kao što se to moglo nedvojbeno utvrditi na primjeru *puruṣa-sūkte* i njezine obrade u *Yajurvedi* (*Vajasaneyi-saṃhitā* i *Taittirīya-āraṇyaka*). Najjasnije primjere tumačenja u *BAU* nalazimo u *BAU* 1.5, gdje prozni dio teksta služi kao komentar uz skupinu kitica, zatim u *BAU* 1.3.28 i 2.2.3, gdje nalazimo pomno izrađen prozni komentar umetnutih kitica. U *BAU* 4.4 dijelovi su mlađeg teksta u stihu umetnuti radi ilustracije i pojašnjenja starijega proznog dijela.

### 1.1. „Etimologije” u *BAU*

Kako smo vidjeli, tumačenje nekoga teksta ili sadržaja počinje pokušajem shvaćanja „etimologije” ključne riječi u određenom diskursu. Ovaj postupak nalazimo već u *saṃhitāma*, a posebno je svojstven *brāhmaṇama*. Tako i u *BAU* nalazimo obilje „etimologija”, i to posebno u starijim slojevima teksta koji nalikuju na *brāhmaṇe*. Kao ilustraciju donosim pregled „etimologija” u *BAU*:

1.3.7 *aśva* (konj) od √*śū*, bujati, nadimati se jer se konj nadima, buja pri davljenju na žrtvi;

1.3.8 *Āṅgīrasa* od *aṅga* (ud) i *rasa* (srž) jer je srž udova;

1.3.20 *sāman* (*sāmavedski* napjev) od *sā* (ona) i *ama* (on);

- 1.3.23 *udgītha* (uspjev, dio *sāmana*) od *ut* i *gīthā* (*ucca gīthā ceti sa udgīthah*)
- 1.4.1 *puruṣa* (osoba) od *pūrva* (prvi) i  $\sqrt{U\dot{S}}$  (spaliti) jer je prvi spalio zlo;
- 1.4.13 *pūṣan* od  $\sqrt{P\dot{U}\dot{S}}$  (hraniti) jer je *pūṣan* zemlja koja hrani cijeli svijet;
- 1.6.1 *uktha* (ṛgvedski hvalopjev, *niṣkevalyaśāstra* koja se kazuje na dan *mahāvratā* i posvećena je bogu Indri [Ježić 1999: 91]) od *ud* $\sqrt{STH\bar{A}}$ , nastati, jer iz *ukthe* nastaju imena (*nāma*), oblici (*rūpa*) i djela (*karman*), ista se etimologija nalazi i u *AA* 2.1;
- 1.6.3 *brāhman* (Olivelle [1998: 497] misli da se radi o formulama tipa *yajus*) od  $\sqrt{BHR}$ , nositi, držati (sveta riječ Veda podržava svako djelovanje);
- 2.2.4 Atri od  $\sqrt{AD}$  (jesti) jer je Atri riječ (*vāc*) kojom se jede;
- 3.9.3 Vasu (kategorija sjajnih/dobrih božanstava) od *vasu*, adj. odličan, sjajan, n. blago;
- 3.9.3 (*M*) Vasu od *vasāyante*, „pohranjuju“;
- 3.9.4 Rudra od  $\sqrt{RUD}$ , 2 plakati (*rodayanti* – Rudre čine da ljudi plaču);
- 3.9.5 Āditya od *ādadānāḥ* (uzimaju svijet) i *yanti* (pri odlasku);
- 4.2.2 Indra od *indha* (koji pali), istu etimologiju nalazimo u *ŚB* 6.1.1.2;
- 5.3.1 *hr̥daya* (srce) od  $\sqrt{HR}$ , nositi (darove),  $\sqrt{D\bar{A}}$ , dati (darove) i  $\sqrt{I}$ , ići (u nebo, tko ovo zna);
- 5.13.1 *uktha* od (*utthapayati* „podize“) jer podize sve, ova je etimologija ista kao ona u *BAU* 1.6.1;
- 5.13.2 *Yajus* (Yajurvedska formula) od  $\sqrt{YUJ}$ , spojiti, jer je *yajus* dah koji spaja sva bića;
- 5.13.3 *Sāman* (Sāmavedski napjev) od *samyāñc* (ujedinjen) jer je *sāman* dah u kojemu su sva bića ujedinjena;
- 5.13.4 *kṣatra* (vlast) od  $\sqrt{TR\bar{A}}$ , spasiti i  $\sqrt{K\dot{S}AN}$ , ozlijediti, jer vlast čuva od ozljeda;
- 5.14.4 *gāyatrī* (vedski metar) od  $\sqrt{TR\bar{A}}$ , spasiti i *gaya*, m. kućanstvo, jer čuva kućanstvo.

Iz ovoga prikaza možemo vidjeti da su etimologije raspoređene po cijelom tekstu, osim u 6. poglavlju. Isto tako najviše ih je u prvome poglavlju, koje i sadrži najstarije dijelove teksta nalik na brāhmaṇe. U cijeloj se *Yājñavalkya-kāṇḍi* (treće i četvrto poglavlje *Bṛhadāranyaka-upaniṣadi*) nalaze svega četiri etimologije, od kojih ona koja ime Indra izvodi iz *indha* i nije toliko etimologija koliko Indrino „pravo“ ime koje su ljudi izmijenili jer bogovi vole skrovit govor. Peto je poglavlje, opet, puno etimologija i igara riječima koje podsjećaju na etimologiju. Ovdje sam uzeo primjere gdje se, kao kod Yāske, traži glagolski korijen iz kojega se

tvori riječ ili gdje druge imenice i pridjevi očito služe tumačenju pojedinih riječi. Od tih etimologija tri su (*udgītha*, *pūṣan* i *vasu*) morfološki i leksički točne, a još je jedna (*rudra*) leksički točna, ali nudi kauzativ umjesto osnovnoga glagola. Ostalih 15 tumačenja nisu u našem smislu riječi etimološka nego prigodna kriptofonska (asocijativna) tumačenja.

## 1.2. Drugi oblici tumačenja

Počet ću s razlikama u inačicama istoga teksta gdje bi mlađa inačica mogla sadržavati neke dodatke starijemu tekstu radi objašnjenja sadržaja koji je vremenom postao nejasan. Kao što je rečeno, upanišadi su se prenosile usmenim putem. Zato postoje različite inačice istih priča u različitim upanišadima. Među najslavnijim je takvim primjerima okvirna priča koja se paralelno pojavljuje u *Brhadāranyaka-upanišadi* 6.2, u *Chāndogya-upanišadi* 5.3 i *Kauṣītaki-upanišadi* 1. Pri tome poslije okvirne priče u *BAU* i *ChU* slijedi učenje o pet oganja (*pañcāgni-vidyā*)<sup>150</sup> i učenje o dvama putovima poslije smrti, koje se nalazi i u *Kauṣītaki-upanišadi* (dalje *KsU*) 1. Učenjem o sudbini duše nakon smrti, nastavak se *KsU* nadovezuje na *Jaiminīya-brāhmaṇu* 1.17 – 18 i 49 – 50. Po R. Söhnen (1981.), čije mišljenje u načelu slijedi i Ježić (1999: 175), uvodna je priča iz *KsU*, suprotno dotadašnjim shvaćanjima, starija od one u *BAU* i *ChU*. Ipak, po Ježiću, priča u *KsU* nije uzor za *BAU* i *ChU* (a kamoli da su, kako se nekada mislilo, *BAU* i *ChU* služile kao predložak za *KsU*), već sve one predstavljaju usmenu reinterpetaciju prauzora koji nije neko fiksirano djelo, već zamišljeni skup mogućih inačica osnovne formule. Tako se izvornost ili starost teksta koji se prenosio (a možda i fiksirao) usmenom predajom ne može određivati po tome koliko detalja iznosi ili ne iznosi. Zato jedino mjerilo za određenje relativne kronologije mogu biti starinskost jezika, kompozicije, formula i motiva ako postoji mjerilo po kojem bi se starost mogla procijeniti.<sup>151</sup> Po starinskosti formula i motiva Ježić (1999: 175), poput R. Söhnen, uvodnu priču iz *KsU* smatra najstarijom, a onu iz *BAU* smatra najmlađom. Zbog svojstava usmenoga prenošenja teže je govoriti o tumačenju u punome smislu riječi jer ne postoji fiksirani tekst, već samo skup varirajućih formula. Tek se u fiksiranome tekstu koji je zbog vremenskog odmaka i gubljenja izvornoga konteksta postao dijelom nejasan javlja komentar kako bi se ta mjesta razjasnila. Ovdje se radi o različitim reinterpetacijama formula i motiva kojima svaki prenosilac daje svoje jedinstveno tumačenje pri izvedbi i u tome bi se smislu možda i moglo govoriti o tumačenju. Takvih mjesta u upanišadima ima mnogo.

Jedan je od dobrih primjera razgovor brahmana Gārgye Bālākia (u *BAU* Dṛpta Bālāki, što znači divlji ili oholi Bālāki) i Ajātaśatrua, kralja Kāsija koji se pojavljuje u *BAU* 2.1 i u *KsU* 4. Ježić (1999: 263) primjećuje:

<sup>150</sup> Lambert Schmithausen je (1994.) detaljno raščlanio učenje o pet oganja. Osim u spomenutim upanišadima ono je izloženo u *Jaiminīya-brāhmaṇi* 1.45 – 46 i u *Śatapatha-brāhmaṇi* (*M*) 11.6.2 (1 – ) 6 – 10.

<sup>151</sup> Ježić 1999: 175.

U ovome slučaju, međutim, nemamo samo uvodni prizor podudaran s nekim drugim upanišadskim tekstovima, nego je čitavo poglavlje podudarno s BĀU II 1. To je, dakle, zahvalan slučaj gdje možemo promatrati inačice istoga teksta, u smislu u kojem isti tekst nije ista jezična postava, kao u pisanoj književnosti, nego tekst istkan na isti sadržaj od istovrsnih tema i istovrsnih formula ili podudarnih nazivaka, kao što biva u usmenoj predaji (kojoj su naknadno zapisane varijante). Ovdje inačice pripadaju predajama raznih vedskih škola, čak škola različitih Veda, Ṛgvede i Bijele Yađurvede.

Brahman Bālāki u tekstu iznosi kralju Ajātaśatruu dvanaest (*BAU* 2.2 – 13), odnosno šesnaest (*KsU* 4.3 – 18) tvrdnja o tome koja se pojava osobe (*puruṣa*) može smatrati brahmanom. Niz osoba u *KsU* činio se razrađenijim i sustavnijim od onoga u *BAU*, pa su neki indolozi poput Barue i Renoua smatrali da je inačica u *KsU* mlađa i da je napravljena prema onoj u *BAU* koja se činila jednostavnijom i manje razrađenom od prethodne, a zato i starijom.<sup>152</sup> Ježić je (2007b: 7 – 8) pokazao da je i popis u *BAU* podjednako sustavan i da ima čak i složeniju strukturu od one u *KsU*.<sup>153</sup> Ježić zato zaključuje da *KsU* 4 nije kopija *BAU* 2.1 već relativno nezavisna inačica istoga razgovora s razlikama tipičnima za usmenu predaju. Ako su ova zapažanja o inačicama usmeno prenošenog teksta točna, ne možemo govoriti o komentiranju u uobičajenom smislu riječi.

Ako govorimo o nečem što bi bilo bliže onomu što smatramo komentarom, valja razmotriti druge primjere gdje se isti ili sličan tekst pojavljuje na dva različita mjesta. Osobito je poznat slučaj *Maitreyī-brāhmaṇe*, koja se u *Bṛhadāranyaka-upanišadi* javlja dva puta, kao *BAU* 2.4 i 4.5. Obje inačice *Maitreyī-brāhmaṇe* sačuvane su u dvije recenzije *Bṛhadāranyaka-upanišadi*, *Kāṇva* i *Madhyam̐dina*, što znači da postoje ukupno četiri inačice istoga teksta s pojedinim razlikama. Određene razlike postoje u uvodnoj priči, gdje *BAU* 4.5, koja donosi još i nekoliko detalja pri završetku odlomka, sadrži više konteksta. U *BAU* 2.4.1 – 3 upanišadski učitelj Yājñavalkya kaže kako će otići s ovoga mjesta (*udyāsyānvā are 'ham asmāt sthānād asmi*) i zato mora raspodijeliti svoju imovinu između svojih dviju žena Maitreyī i Kātyayānī. Pri tome Maitreyī ne želi

<sup>152</sup> Ježić 1999: 263 i 2007a: 7.

<sup>153</sup> *KsU* nabraja 16 osoba podijeljenih u 8 makrokozmičkih osoba (*adhidaivatam*, u odnosu na božanstva: *āditye puruṣaḥ* „osoba u Suncu”, *candramasi puruṣaḥ* „osoba u Mjesecu”, *vidyuti puruṣaḥ* „osoba u munji”, *stanayitnau puruṣaḥ* „osoba u gromu”, *ākāṣe puruṣaḥ* „osoba u zračenom prostoru”, *vāyau puruṣaḥ* „osoba u vjetru”, *agnau puruṣaḥ* „osoba u ognju”, *apsu puruṣaḥ* „osoba u vodama”) i 8 mikrokozmičkih osoba (*adhyaṁtam*, u odnosu na sopstvo: *ādarṣe puruṣaḥ* „osoba u ogledalu”, *chāyāyām puruṣaḥ* „osoba u sjeni”, *pratiśrutkāyām puruṣaḥ* „osoba u jeci”, *śabde puruṣaḥ* „osoba u zvuku”, *svapne puruṣaḥ* „osoba u snu”, *śarīre puruṣaḥ* „osoba u tijelu”, *dakṣine' kṣiṇi puruṣaḥ* „osoba u desnom oku” i *savye 'kṣiṇi puruṣaḥ* „osoba u lijevom oku”). *BAU* ima prvo 7 makrokozmičkih osoba, zatim 2 mikrokozmičke, pa jednu makrokozmičku (*dikṣu puruṣaḥ* „osoba u smjerovima”) i još dvije mikrokozmičke čineći strukturu 7+2+1+2 što daje 8 makrokozmičkih i 4 mikrokozmičke osobe.

Yājñavalkyino blago, već znanje koje ju jedino može učiniti besmrtnom. Paralelni tekst u *BAU* 4.5 ima uvod koji nam objašnjava da Yājñavalkya ima dvije žene od kojih je Maitreyī sklona raspravama o brahmanu<sup>154</sup> (*brahmavādinī*)<sup>155</sup> dok je Kātyāyanīna proznanja ili mudrost ženska (*strīprajñā*). U idućem odlomku umjesto futurskog aktivnog participija *udyāsyān* od glagola *ud√YĀ*,<sup>156</sup> koji nalazimo u *BAU* 2.4.1 u značenju „otići”, u *BAU* 4.5.2 imamo futurski particip *pravrajisyān* glagola *pra√VRAJ* koji znači otići u pustinjaštvo. Također je na kraju ulomka između rečenica *yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt* / (Pomoću čega se može razaznati onaj [razaznavatelj] pomoću kojega se razaznaje sve ovo?) i *vijñātāram are kena vijānīyād iti* / (Pomoću čega treba biti razaznat razaznatelj?) s kojima završava *BAU* 2.4.14. u *BAU* 4.5.15 umetnut sljedeći ulomak:

*sa eṣa neti nety ātmā / agrhyo na hi grhyate / aśīryo na hi śīryate /  
asaṅgo na hi sajyate / asito na vyathate na riṣyati /*

Ovo je to sopstvo: “ni ovakvo, ni onakvo”. Neugrabljivo je jer nije ugrabljeno, neuništivo je jer se ne može uništiti, bez prijanjanja je jer ne prijanja, nevezano, ne potresa se (ne drhti) i nije pozlijedivo.<sup>157</sup>

Poslije završne rečenice *BAU* 2.4.14 („pomoću čega treba biti razaznat razaznatelj”) u *BAU* 4.5.15 dodaje se:

*uktānuśāsanaṣi maitreyi / etāvad are khalv amṛtatvam iti hoktvā  
yājñavalkyo vijahāra //*

„Primila si pouku, Maitreyī, toliko o besmrtnosti” – rekao je Yājñavalkya i otišao u pustinjaštvo.<sup>158</sup>

Kako bismo odredili radi li se ovdje o ranom komentaru, potrebno je pobliže odrediti starost dvaju odlomaka. Kad bi se dokazalo da je *BAU* 2.4 starija i da je služila kao predložak za *BAU* 4.5, imali bismo primjer komentiranja umetanjem

<sup>154</sup> Izraz brahman objasniti ću u sljedećem poglavlju. Nije jasno radi li se o brahmanu u smislu moći svetog pjesničkog izraza ili najvišem biću. Olivelle (1998: 127) prevodi kao „theological discussion”, a Hume (1921: 144) kao „discourser on sacred knowledge”, što je bliže izvorniku od Olivelleova prijevoda.

<sup>155</sup> Riječ brahmavādin (koji govori o brahmanu) javlja se često u *brāhmaṇama*, točnije u *Maitrāyaṇī-saṃhiti*, *Kaṭhaka-saṃhiti* i *Taittirīya-saṃhiti* (gdje su tekstovi tipa *brāhmaṇa* pomiješani sa *saṃhitama*). Frazama *brahmavādinah vadanti* (oni koji govore o brahmanu ili koji objašnjavaju brahman kažu...) i *tad āhuh brahmavādinah* (tako su rekli oni koji govore o brahmanu) uvode se rasprave o pojedinostima obreda. Za pregled mjesta na kojima se fraza pojavljuje u pojedinim saṃhitāma vidi Parpola (1981: 159 – 160).

<sup>156</sup> Pobočni oblik glagola *√I*, 2. ići.

<sup>157</sup> Isti se ulomak javlja kao *BAU* 4.4.22 (*K*) i 4.4.24 – 27 (*M*).

<sup>158</sup> U *BAU* 4.5.15 (*K*) stoji *vijahāra*, reduplicirani perfekt od *vi√HR*, što znači podijeliti (ovdje imetak, *vitta*), ali i otići, dok u *BAU* 4.5.15 (*M*) stoji *pravavrāja*, reduplicirani perfekt od *pra√VRAJ* (otići u pustinjaštvo).



objašnjavajućega teksta. Deussen (1897/1963: 481), Hanefeld (1976: 71 – 115) i Olivelle (1998: 502), koji slijedi Hanefeld, misle da je *BAU* 2.4 starija i izvornija inačica teksta. Olivelle smatra da ova proširenja ukazuju na to da je *BAU* 2.4, kojoj nedostaje kontekst, starija.<sup>159</sup> Ovu je dvojbu, čini mi se, uvelike razriješio Brereton (2006: 330) tvrdnjom da „proširenja” u *BAU (M)* 4.5 čuvaju stariji metrički obrazac pa tako čine jedinstvenu cjelinu s tekstom koji je zajednički svim inačicama. Tako se s dozom sigurnosti može reći kako se ovdje ne radi o kasnijem komentaru, već o skraćivanju teksta u *BAU (M i K)* 2.4. Poseban je problem što *BAU* 4.5 tumači Yājñavalkyjin odlazak kao odlazak u isposništvo, što je po Olivelleu kasnije tumačenje onoga što je u *BAU* 2.4 njegova neminovna smrt. Olivelle ne podastire dokaze da se radi o Yājñavalkyjinovoj smrti, ali Slaje (2002: 209) upozorava da on kaže kako odlazi s ovoga mjesta/stana (*asmāsthānāt*), i da u upaniṣadima postoji jasno razlikovanje između ovoga i onog svijeta pri čemu se koristi pojam *sthāna*. To se vidi u *BAU* 4.3.9, gdje se kaže:

*tasya vā etasya puruṣasya dve eva sthāne bhavata idaṃ ca paraloka-  
sthānaṃ ca /*

Ona ili ova osoba ima samo dva stana; ovaj i stan u drugom svijetu.

U *ChU* 5.10.8 dodaje se i treći stan (*sthāna*)<sup>160</sup> kad se opisuje sudbina duše nakon smrti. Zato Slaje misli da se izvorno radi o skorašnjem odlasku Yājñavalkyjinom u stan u drugom svijetu i da inačica u *BAU* 4.5.2, gdje ide u isposništvo predstavlja naknadno tumačenje. U tom bi slučaju ovi dodatci bili komentar sadržaja koji je vremenom postao nerazumljiv pa je bilo potrebno dodati detalje o razlozima odlaska, kao i protumačiti ponašanje druge žene. Hanefeld je učinio detaljnu raščlambu razlika između *BAU (K)* 2.4 i 4.5. Pri tome je izložio sljedeće razloge zašto smatra da je 2.4 starija i izvornija od 4.5. Prvi od dokaza nakon uzorne filološke raščlambe nalazi se u poredbi iz 2.4.12 gdje se sveprisutnost sopstva uspoređuje s grumenom (*khilya*) soli otopljenim u vodi, pri čem dodaje da je to „veliko biće” grumen razaznaje (*vijñānaghana*). *BAU* 4.5.13 govori o grumenu (*ghana*) soli koja poput sopstva (koje je ovdje grumen proznaje [*prājñānaghana*]) nema unutarnjost i vanjskost. Hanefeld smatra kako se usporedba o sveprisutnosti kasnije više nije razumjela ili se više nije prihvaćala jer postoji problem različitosti supstancija soli i vode pa je preuređena u učenje o unutarnjosti i vanjskosti. Ovomu bih dodao kako 4.5 dobro spaja predodžbu o grumenu soli i sopstvu kao grumenu proznaje, jer u 2.4.12 imamo odnos velikoga bića (*mahadbhūta*), koje je grumen razaznaje otopljen u svijetu poput grumena soli u vodi.

<sup>159</sup> Također i Hanefeld 1975: 84.

<sup>160</sup> Prvo je dvoje put bogova i otaca, a treći je stan (stanje) sitnih bića i kukaca koji se stalno prerađaju.

Prije prelaska na druge Hanefeldove dokaze valja dodati Slajeovo (2001: 25 – 57) tumačenje ovoga primjera. Po njem nijedan od dosadašnjih prijevoda nije pogodilo bit ove složene usporedbe jer nije shvatio odnos soli i vode kako su ga shvaćali stari Indijci. Slaje predočava niz dokaza iz raznih staroindijskih tekstova da se sol shvaćala kao drugi, kristalizirani oblik vode, a da se riječ *udaka* koristila za slanu vodu, rasol (engl. *brine*). Zaključak je posebno zanimljiv za kasnija razmatranja o starijim oblicima vedāntske misli i zato ga prenosim u cijelosti:

*“Yājñavalkya” had something like a gradual process of reabsorption or dissolution of the “diversified”, “materialized” forms of the ātman into the one and universal form in mind. If the original “substrate” thus remains an unchanging one, the primordial “substance” ātman must be seen as a material, self-transforming cause (~upādānakāraṇa) in the emanation process of the world. Taking the particular terminology (mahad bhūta, bhūta [pl.]) in use there also into appropriate consideration, a strand of thought may reveal itself from which – in a process of bifurcation – the monism (~ pariṇāma / bhedābheda) of the Brahmasūtra as well as the dualism of the Sāṅkhya system may each have originally developed. (Slaje 2001: 42)*

Drugi se Hanefeldov dokaz nalazi u *BAU* 2.4.13 gdje Maitreyī kaže: „Ovdje si me zbunio, o Bogoviti, da poslije smrti nema spoznaje”<sup>161</sup> i u analognom odlomku 4.5.13 gdje kaže: „Ovdje si me bacio u zabunu, o Bogoviti, ne razaznajem ga (sopstvo)”<sup>162</sup>. Tvrdnju o nestanku spoznaje poslije smrti sadrže obje inačice priče, ali samo je Maitreyī iz *BAU* 2.4 zbunjena nestankom (*vinaśa*) spoznaje, dok je Maitreyī iz 4.5 zbunjena naravlju sopstva. Učenje o nestanku spoznaje prirodno proizlazi iz ideje o nestajanju (*vinaśati*) iz 2.4.12 i 4.5.13, što se lijepo spaja s prisposodobom o nestanku soli u vodi koju, međutim, iznosi samo inačica u 2.4. *BAU* 4.5 umjesto te prisposodobe ima predodžbu da je sopstvo cjelovito poput grumena soli za koju Hanefeld (1976: 87) kaže da je *funktionlos*. Zato redaktor iz *BAU* 4.5 u Maitreyīnu pitanju nestanak spoznaje zamjenjuje zbunjenošću učenjem o sopstvu. Hanefeld također misli da je odgovor Yājñavalkyin (iz obje inačice) primjereniji pitanju u 2.4.13, što pruža treći dokaz koji ide uz to da je središnji pojam *mahadbhūta* / *vijñāna* iz *BAU* 2.4 u inačici 4.5 zamijenjen pojmom *ātman*. Sljedeća rečenica koja govori o nepropadljivosti sopstva razbija prirodni tok izlaganja i tu je ubačena („*ganz unpassende*” Hanefeld [1976: 88]) kako bi se odgovorilo na pitanje Maitreyīno. U *BAU* 2.4 naravno nema te rečenice nakon koje se nastavlja prirodni tok izlaganja. Hanefeld zato u uvodu<sup>163</sup> zaključuje:

*Insgesamt ergibt sich damit, daß B (BAU 4.5) eine spätere Version darstellt, die gegenüber A (BAU 2.4) erheblich verändert und erweitert ist.*

<sup>161</sup> *BAU* 2.4.13 *atraiva mā bhagvān amumūhan na pretya samjñāsīti /*

<sup>162</sup> *BAU* 4.5.14 *atraiva mā bhagavān mohāntam āpīpipat na vā aham imaṃ vijñānāmīti /*

<sup>163</sup> Poslije će Hanefeld (1976: 89 – 115) detaljno obraditi obje inačice kako bi dodatno argumentirao skicu iz uvoda koju sam skraćeno prenio.

*Die Veränderungen erweisen sich als systematisch und eine bestimmte Tendenz verfolgend.* (Hanefeld 1976: 88)

Hanefeld dalje (1976: 106 – 112) pokazuje kako je cijeli tekst *brāhmaṇe* zapravo sastavljen od dva glavna dijela od kojih se jedan bavi velikim bićem (*mahadbhūta*), a drugi sopstvom (*ātman*). U središtu je prvoga dijela veliko biće iz kojega proizlazi svijet, dok dio o sopstvu poučava kako se spoznajom sopstva spoznaje sve jer je ono u svemu. Hanefeld ovo smatra razlikom u terminologiji (*ātman/mahadbhūtam*) i u nauku (*mahadbhūtam* kao izvor svijeta i *ātman* kao sopstvo svijeta). Oba su dijela također prošla i starije redakcije jer se dio (*BAU* 2.4.11 i 4.5.12) koji govori o stapanju spoznajnih moći (*ekāyana*) ne može, po njegovu mišljenju, svesti ni na jedno od ovih dvaju učenja. Kako bi se učenja pomirila, redaktor je primijenio tehniku posuđivanja pojmova pri nabranjanima koja su česta u ovim odlomcima. Tako nabranjanje u *BAU* 4.5.6 i 4.5.7 (dio o sopstvu) sadrži i Vede koje su dovučene iz 4.5.11, i to iz dijela koji govori o velikom biću. U istom nabranjanju u 2.4.5 i 2.4.6 nema Veda zbog čega Hanefeld zaključuje da je 4.5.6 i 4.5.7 djelo razvijenije redakcije. Isto su tako u 4.5.11 dodani svijet (*loka*) i bića (*bhūtaṇi*) iz 4.5.6 i 4.5.7, što se u 2.4.10 nije dogodilo i gdje su ostale samo Vede! Iz ovoga se lijepo vidi kako je redaktor prenosio pojmove iz jednoga u drugi dio teksta i obrnuto kako bi stvorio privid pojmovne suglasnosti. Da se nekim slučajem inačica teksta iz *BAU* 2.4 nije sačuvala, ne bismo mogli sa sigurnošću znati da su pojmovi dodavani nego bismo samo mogli primijetiti da neki pojmovi ne odgovaraju kontekstu.

Uz ove argumente ipak treba biti svjestan nekoliko stvari. Prvi je problem položaj *brāhmaṇa* 2.4 i 4.5 unutar *BAU*. Ona koju Olivelle i Hanefeld smatraju mlađim tumačenjem stoji tamo gdje i očekujemo – u dijelu upanišadi koji obrađuje Yājñavalkyine rasprave i koji po njem nosi naziv *Yājñavalkya-kāṇḍa*. *Maitreyī-brāhmaṇa* u *BAU* 2.4, koja je po Hanefeldu i Olivelleu starija i predstavlja uzor za *BAU* 4.5, djeluje kao da je ubačena u prvi dio upanišadi<sup>164</sup> između *brāhmaṇe* koja govori o dva oblika brahmana i *Madhu-brāhmaṇe*. Kako je ovo najpoznatiji i možda najvažniji dio *BAU*, moguće je zamisliti da je Yājñavalkyino učenje s izvornoga mjesta u *Yājñavalkya-kāṇḍi* preneseno u *Madhu-kāṇḍu* bez nepotrebnih detalja koji čine okvirnu priču. Razlike u samom učenju Yājñavalkyinu svojstvene su varijacijama u usmenoj predaji pa je moguće zamisliti da se usporedba sa solju samo različito prenosila i shvaćala, jer ako Slaje ima pravo kad govori o shvaćanju odnosa soli i vode, čak i kada bi *BAU* 4.5 bila starija, suprotno njegovu stajalištu, usporedba bi još uvijek trebala biti razumljiva onima koji su sastavili *brāhmaṇu* jer Slaje navodi mnoge primjere razumijevanja odnosa soli i vode kao iste supstancije<sup>165</sup> koji su znatno mlađi od konačne redakcije *BAU*. Zato je teško prihvatiti Hanefeldov argument da se inačice razlikuju jer

---

<sup>164</sup> Prvi se dio *BAU* naziva *Madhu-kāṇḍa* po 5. *brāhmaṇi* 2. *adhyāye* koja se naziva *madhu-brāhmaṇa*.

<sup>165</sup> Śaṅkara, Sureśvara, Praśastapāda.

sastavljači *BAU* 4.5 nisu razumjeli usporedbu. Moguće je da su različiti redaktori obradili tekst na drugačiji način pri čem je teško govoriti o vremenu nastanka ili o vremenu konačne redakcije. Slična je razlika na samom početku gdje rečenici koja nas obavješćuje o Yājñavalkyinu odlasku nije pridodan komentar koji kaže da on ide u isposništvo, već je upotrijebljen drugi glagol koji sugerira njegov odlazak u isposništvo, što je varijacija svojstvena usmenoj tradiciji. Drugi je problem radi li se stvarno o odlasku na drugi svijet ili o isposništvu. Hanefeld je dokazao da su tekstovi u *BAU* 4.5 uspješnije ujednačeni i da je 4.5 prošao više redaktorskih zahvata. No dokazuje li to da je tekst mlađi?

Brereton (2006.) baca sasvim novo svjetlo na odnos između različitih inačica teksta uzimajući u obzir recenzije *Kāṇva* i *Mādhyamdina*. Tako dobiva četiri različita teksta za usporedbu za razliku od Hanefelda koji je najviše uspoređivao *BAU* 2.4 i 4.5 recenzije *Kāṇva*. Brereton je uvidio da početak *BAU (M)* 4.5, koji donosi okvirnu priču o Yājñavalky koji odlazi u beskućništvo/umire<sup>166</sup>, čuva ostatke ritmičke (metričke) proze (*rhythmic prose*)<sup>167</sup> i da se cijeli početak može svesti na niz osmeraca, s time da je ponekad potrebna emendacija pokoje riječice koja ne mijenja smisao. Ovi se osmerci pojavljuju svugdje gdje se tekst vraća na okvirnu priču i na razgovor Maitreyī i Yājñavalkye.<sup>168</sup> Brereton čak pokazuje da ovi metrički dijelovi sami za sebe tvore sasvim zaokruženi razgovor. Ovo se potpuno slaže s Hanefeldovom raščlambom različitih filozofskih nazora u tekstu jer je u metričkim dijelovima predstavljen jedinstveni svjetonazor koji još ne donosi učenje o sopstvu već o velikom biću. Osim okvirne priče, metrička se proza javlja u poznatoj analogiji sa solju u kojoj se također mogu naći tragovi intervencije redaktora teksta koji imaju narav tumačenja. U tekstu se objašnjava kako se veliko biće pojavljuje iz bića (bića su spoznajne moći i njihovi predmeti) i kako nestaje kad oni nestanu, zbog čega poslije smrti nema spoznaje. *BAU (M)* uspoređuje veliko biće s grumenom soli (*saindhavaghana*), s time da riječ *ghana* ukazuje na nešto gusto a ne čvrsto, što se dobro uklapa u tvrdnju da je *saindhavaghana* masa okusa koji se može osjetiti gdje god se kuša, ali ne i vidjeti jer

<sup>166</sup> Brereton se (2006: 331) slaže s Thiemeom kada misli da se radi o skoroj smrti Yājñavalkyinoj. Ovdje mu se čini da *BAU* 2.4 (*M* i *K*) s glagolom *ud√YĀ* čuva izvorniju inačicu teksta od *BAU* 4.5.1 (*M* i *K*) koja ima glagol *pra√VRAJ* i koja je po njem djelo kasnijega komentatora. Ipak glagol *pra√VRAJ* koji ima (kasnije) tehničko značenje *ići u isposništvo* može biti i eufemizam za *umrijeti*. Brereton (*ibid.*) misli da smrt bolje odgovara starijim slojevima teksta u kojima je izrazito naglašeno pitanje smrti i besmrtništva; naime dio teksta koji govori o tome da nema spoznaje (*samjñā*) nakon smrti (*BAU [M]* 4.5.13) također se može svesti na niz osmeraca.

<sup>167</sup> Brereton spominje Witzelovu (Saramā and the Paṇis: Origins of Prosimetric Exchange in Arhaic India. U *Prosimetrum. Crosscultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*, ed. Joseph Harris and Karl Reichl. str. 387 – 409, Cambridge: D.S. Brewer) raščlambu *Aitaśapralāpe* iz *RVKh* 5.15 koja također predstavlja razgovor u obliku ritmičke proze u osmercima, kao i Thiemeovu rekonstrukciju osmeraca iz *KsU* 1.3 i *triṣṭubha* iz *KsU* 1.4 (Kleine Schriften, vol. 1. Wiesbaden: Franz Steiner, str. 82 – 99). Uz to, Thieme je rekonstruirao i jedan metrički dio, također u osmercu, iz *BAU (M)* 3.9.28 (*ibid.* str. 259 – 267).

<sup>168</sup> *BAU (M)* 4.5.4 gdje Maitreyī pita hoće li je Yājñavalkyino učenje učiniti besmrtnom, *BAU* 4.5.13, *BAU (M)* 4.5.14 – 15 kada se Maitreyī žali na to da ju je Yājñavalkya zburnio i *BAU (M)* 4.5.25 s kojom završava razgovor.

nema vanjskoga ni unutarnjega. Zbog toga riječ *saindhavaghana* više odgovara u ovoj usporedbi iz *M* (gusta, tekuća slana voda) nego *saindhavakhilya* (gruda soli) iz *K* jer je za grudu moguće zamisliti da ima vanjsko i unutarnje. Poput mase soli (slane vode) veliko je biće masa proznaje. *BAU* 2.4 sadrži drugačiju analogiju koja je po Breretonu nastala pod utjecajem poznatog učenja iz *ChU* 6.13 gdje Uddālaka baca<sup>169</sup> sol u vodu kako bi pokazao kako je suće/sopstvo svuda poput soli u vodi. Po Breretonu su se u *BAU* 2.4 pomiješala dva različita učenja jer je Uddālakin cilj bio pokazati nešto sasvim drugo od Yājñavalkye. Uddālaka, naime, pokazuje kako sopstvo sve prožima, dok Yājñavalkya poučava kako veliko biće, koje je masa proznaje, nema vanjskoga ni unutarnjega, onako kako je slana voda masa okusa. Masa proznaje je latentna spoznajna sposobnost koja u suradnji sa spoznajnim moćima dovodi do spoznavanja i djelovanja. Po Breretonu to pokazuje da *BAU* 2.4 predstavlja pokušaj tumačenja *BAU* (*M*) 4.5 pomoću *ChU* 6.13 jer ovakva analogija, koja je sasvim jasna u kontekstu sopstva koje prožima sve poput soli, ne odgovara kontekstu *BAU* (*M*) 4.5. Po Breretonu je upletanjem *ChU* 6.13 u *BAU* 2.4 došlo do iskrivljenja smisla jer *ChU* 6.13 poučava kako sve proizlazi iz suća/sopstva i u njega se opet vraća, dok *BAU* (*M*) 4.5 poučava kako veliko biće nastaje s nastankom spoznajnih moći i njihovih predmeta i da s njima nestaje. Utjecaj *ChU* 6.13 baš na ovom mjestu po Breretonu (2006: 339) predstavlja pokušaj tumačenja nejasnoga mjesta drugim, jasnijim, tekstom, pri čem su tumači očito smatrali da spoznajne moći prvo proizlaze, a da se zatim vraćaju u veliko biće (sopstvo u *BAU* [*K*] 2.4). Pri tome se zamaglilo izvorno učenje koje je prvenstveno usmjereno na problem odnosa spoznajnih moći i smrti tijela. *BAU* 2.4 umjesto proznaje (*prajñā*) iz *BAU* 4.5, koja predstavlja spoznajnu potenciju, ima razaznaju (*vijñāna*), koja znači sposobnost razaznavanja. To se također slabije uklapa u kontekst jer je proznaja tek mogućnost koja u suradnji s moćima i osjetilima postaje spoznaja (*saṃjñā*) i bez njih nestaje, dok je razaznaja po Breretonu sposobnost razlikovanja u smislu misaone službe. Uz to *BAU* (*M*) 4.5 najbolje čuva metrički obrazac koji je u *BAU* 2.4 sasvim izgubljen. *BAU* (*K*) 4.5.13 umjesto velikoga bića ima sopstvo, što također predstavlja tumačenje pojma „veliko biće” koje se nalazi u ostale tri inačice teksta.

Rekonstrukcija je metričkog obrasca moguća samo u *BAU* (*M*) 4.5 koja, osim što najbolje čuva najstariji tekst, sadrži arhaičnije fraze od drugih inačica (Brereton 2006: 328), kako to Brereton pokazuje na nizu primjera.<sup>170</sup> Fraze i riječi koje ih u drugim inačicama zamjenjuju pripadaju mlađemu jeziku i ne uklapaju se u metrički obrazac. Jedan se od takvih primjera nalazi u *BAU* (*M*) 4.5.5 gdje riječ *avṛtat* predstavlja *lectio difficilior*. U *BAU* (*K*) 4.5.5 umjesto *avṛtat* imamo *avṛdhat*,<sup>171</sup> dok u *BAU* (*K*) 2.4.4 i *BAU* (*M*) 2.4.4 nalazimo *bhāṣase*, što je po

<sup>169</sup> U *BAU* (*M*) 4.5 nema govora o bacanju kristala soli u vodu.

<sup>170</sup> Ove se arhaične fraze odnose samo na dijelove *BAU* (*M*) koji čuvaju metrički obrazac, ali ne i na mlađe dijelove teksta.

<sup>171</sup> *avṛdhat* može biti tematski aorist od √*VR̥DH*, rasti, što se nikako ne uklapa u kontekst. Ovo po Breretonu (2006: 324) predstavlja neuspješno tumačenje *avṛtat* iz *BAU* (*M*).

Breretonu (2006: 324) primjer komentatorskoga posredovanja i tumačenja nejasne riječi. Rješenje problema Brereton vidi u emendaciji riječi *avṛtat* u *avṛta*<sup>172</sup>+*tat*. U istom se smislu kao i ovdje glagol  $\sqrt{V\bar{R}}$  javlja i u drugim vedskim tekstovima kao npr. u *RS* 9.101.13 (gdje se čak javlja ista fraza s *tat*) ili u *KsU* 2.1. Ovom je emendacijom Brereton dobio bolji smisao rečenice od drugih inačica kao i točan broj slogova!<sup>173</sup> Ako Brereton ima pravo, ovdje imamo primjer kako su prenositelji teksta različito tumačili mjesto koje je pogrješkom u prenošenju (haploglogija) postalo nejasno.

Sve u svemu, iako su po Breretonu *BAU* (*M* i *K*) 4.5 prošle veće redaktorske zahvate od *BAU* (*M* i *K*) 2.4, kako je to nedvojbeno pokazao Hanefeld, *BAU* (*M*) 4.5 ipak najbolje čuva staru metričku i ritmiziranu jezgru koja se u drugim inačicama izgubila do neprepoznatljivosti. U procesu prenošenja došlo je do promjena koje se mogu protumačiti jedino potrebom za tumačenjem odnosno komentiranjem.

U svakom mi se slučaju čini sasvim ispravnom tvrdnja Hanefeldova da je tekst sastavljen od više različitih tekstova, pri čem su oni suobličeni i ujednačeni. To bismo mogli shvatiti kao postupak tumačenja, pa i reinterpretacije, teksta koji govori o velikom biću i anticipira *sāmkhyu*, ali u duhu vedāntskog učenja o *ātmanu*. Breretonova nam je raščlamba pitanja o starosti pojedinih inačica teksta pokazala kako neki redaktorski zahvati, poput umetanja analogije sa solju iz *ChU* 6.13 u analogiju iz *BAU* 4.5.13, zatim tumačenje riječi veliko biće (*BAU* [*M* i *K*] 2.4.10 i [*M*] 4.5.13) riječju sopstvo (*BAU* [*K*] 4.5.13) kao i tumačenje *avṛtat* sa *avṛdhat* i *bhāṣase*, ujedno predstavljaju rane pokušaje tumačenja koji su nastali u vrijeme prije konačne redakcije i fiksiranja teksta.

Zanimljiva je i pojava umetanja stihova u prozni dio teksta. Neki su od tih stihova isti ili podudarni sa stihovima nekih upanišadi srednjega sloja. Sljedeća su poklapanja između *Bṛhadāraṇyaka-upanišadi* obje recenzije, *Īśā-upanišadi* i *Kaṭha-upanišadi* (dalje *KaU*): *BAU* 4.4.6 (*K*)= *KaU* 6.14; *BAU* 4.4.10 (*K*)= *IU* 9 (*K*) [*BAU* 4.4.13 (*M*)= *IU* 9 (*M*), *IU* 9 (*K*)= *IU* 12 (*M*)]; *BAU* 4.4.14abc (*M*)= *IU* 3abc (*K*)= *KaU* 1.3c; *BAU* 4.4.15cd (*K*)= *KaU* 4.5cd= *KaU* 4.12cd= *IU* (*K*) 6d. To ujedno nisu i jedina poklapanja i sličnosti. Zadnje tri kitice *IU* (*M*) i zadnje četiri *IU* (*K*) imaju svoje paralele u *BAU* 5. Tako *BAU* (*M*) 5.3= *IU* (*M*) 15 – 16; *BAU* (*K*) 5.15.1 – 4= *IU* (*K*) 15 – 18.

Thieme (1965: 99) smatra da je *IU* smještena u blizini (dodat ćemo: ovoga dijela) *BAU*. Ježić (2007b: 13) nakon detaljne raščlambe dodaje da je *BAU* (*M*) 4.4 sastavljena u isto vrijeme kad i *IU* (*M*) 1 – 11, a *BAU* (*K*) 4.4.11 kad i *IU* (*K*) 9 – 11. Slijede *BAU* (*M*) 5.3 i najmlađi dio *BAU* (*K*) 5.15.1 – 4, koji pripadaju u do-datak (*khila*) uz upanišad. Iz svega toga slijedi da su ovi paralelni odlomci fiksirani u svoje matične tekstove približno u isto vrijeme.

Najbolju raščlambu anonimnih stihova *gāthā* i *śloka* koji se pojavljuju u raznim djelima vedske književnosti napravio je Horsch (1966.). Ovi se stihovi uve-

<sup>172</sup> 3. sg. medija korijenskog aorista glagola  $\sqrt{V\bar{R}}$ .

<sup>173</sup> Tekstovi *kāṇva* s riječju *bhāṣase* imaju slog manje.

like razlikuju od hijeratskoga svećeničkog pjesništva u *saṃhitāma*, a predstavljaju pojavu novoga vjerskog duha. Po Horschu (1966: 4) *gāthe* i *śloke* predstavljaju ključ za razumijevanje razvoja hinduizma, i u sebi nose klice kasnije hinduističke književnosti. One po Horschu (ibid.) također predstavljaju nedostajuću kariku između religije brahmanstva i śramaṇa. Ova se književnost, svjetovnija od vedske, razvijala od najstarijega doba. Iz, kako Horsch kaže (1966: 53), anonimne mase postupno razvijene predaje mogao se preuzimati uvijek novi tekstualni materijal. Po njemu se taj anonimni materijal u stihovima, koji se smatrao autoritativnim, ubacivao u brahmansku književnost kako bi podupro i osnažio prozne dijelove teksta (1966: 1). Gotovo bi se moglo reći da su oni koji su prenosili i oblikovali tekst ubacivali ove stihove kao komentar proznoga dijela. Ako Horsch ima pravo, riječ je o tekstovima ponešto različitih tradicija koji se uzajamno nadopunjuju i objašnjavaju. Ipak, nije riječ o komentaru u punom smislu.

Po meni, najbolji se primjer pravog komentara koji je sadržan unutar same upanišadi nalazi u petoj *brāhmaṇi* prve *adhyāye* *BAU*. Nakon tri dvostiha (*śloka*) i jednoga trostiha<sup>174</sup> slijedi dugačak prozni dio koji objašnjava stih po stih. U svom komentaru uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1.5.1. (str. 695, 21) Śaṅkara ovaj prozni dio koji obavlja službu čistoga komentara uz dio u stihu naziva *vyākhyānom*. Za ilustraciju ćemo pokazati kako to izgleda na prvom dvostihu.

*yat saptānnāni medhayā tapasājanayat pitā /  
ekam asya sādharmaṇam dve devān abhājayat // BAU 1.5.1 (K i M)*

Kada sedam vrsta hrane prijegoram i umom otac stvori,  
Jednu (učini) zajedničkom, a dvije podijeli bogovima.

*yat saptānnāni medhayā tapasājanayat piteti / medhayā hi tapasā-  
janayat pitā / ekam asya sādharmaṇam iti / idam evāsyā tat  
sādharmaṇam annaṃ yad idam adyate / sa ya etad upāste na sa  
pāpmano vyāvartate / miśraṃ hy etat / dve devān abhājayat iti /  
hutaṃ ca prahutaṃ ca / tasmād devebhyo juhvati ca pra ca juhvati /  
atho āhur darśapūrṇamāsāv iti / tasmān neṣṭiyājukaḥ syāt / BAU  
1.5.1 (K i M)*

„Kada sedam vrsta hrane prijegoram i umom otac stvori.” Jer (ih) je umom i prijegoram otac stvorio, „Jednu zajedničku” – samo je ova njegova hrana ta koja je svima ovdje za jesti. Onaj tko nju štuje, taj se ne rješava grijeha jer je ona miješana. „A dvije podijeli bogovima”: izlivenu u oganj i prosutu (bogovima). Zato bogovima lije i prospa. Tu kažu: „(To su) obredi za uštap i mlađak”. Zbog toga ne treba biti (samo) prinositelj žrtve *iṣṭi*.<sup>175</sup>

<sup>174</sup> 3×16, Horsch (1966: 152) misli da je prvi šesnaesterac interpolacija.

<sup>175</sup> *iṣṭi* je nekrvni prinos u vedskim obredima u oprjci prema životinjskim (*paśubandha*) i somskim žrtvama. Nekrvni prinosi mogu biti *iṣṭi* i *juhvoti* (gore stoji *juhvati*). Kod prinosa *iṣṭi* yajurvedski svećenik *adhvaryu* stojeći daje prinose u oganj uz formulu zaziva bogovima (*puro 'nuvākyā*) i

Ovdje se vidi tehnika tumačenja svojstvena kasnijim komentarima koje ćemo obrađivati. U komentaru se prvo citira stih i zatim se objašnjava. Još se ne upotrebljavaju razvijene komentatorske tehnike parafraziranja i pojašnjavanja značenja o kojima će biti riječ u sljedećem poglavlju. U drugoj je rečenici samo izmijenjen red izvornih riječi kojima je dodana čestica *hi*. Gramatički su odnosi očito bili sasvim jasni, ali je bilo potrebno protumačiti smisao. Zanimljivo je da je pri kraju prikazano i drugo moguće tumačenje toga što predstavljaju dvije vrste hrane. Po prvom se tumačenju radi o obredima *huta* i *prahuta* koje Olivelle (1998: 53) prevodi kao *burnt and nonburnt offerings to the gods*, dok Hume (1921: 86) prevodi *huta* kao *fire-sacrifice*, a *prahuta* kao *offering*. Ježić (1999: 43) tumači *huta* kao žrtvu koja se lijeva u oganj, a *prahuta* kao prinos pretcima. Drugo je ponuđeno tumačenje da se radi o obredima *darśapūrṇamāsa*, polumjesečnim objavnim obredima koji se izvode po mlađaku i uštapu. Hume (ibid.) zadnju rečenicu prevodi: *Therefore one should not offer sacrifice [merely] to secure a wish*. Ovdje Hume slijedi Śaṅkaru koji *iṣṭi* tumači kao *kāmyeṣṭi*. Olivelle (1998: 53) istu rečenicu prevodi na sljedeći način: *one should not offer sacrifice endlessly*. *Iṣṭi* je žrtva koja se po obrascu žrtve *darśapūrṇamāsa* prinosi za neke posebne svrhe, pa se može pretpostaviti da etimologija dolazi od glagola √*IṢ*, 6 (željeti) a ne √*YAJ*, 1 (žrtvovati). Keith (1925: 319) kaže da prinos *iṣṭi* uključuje *an enormous number of offerings for special ends*. Postoji niz žrtava *iṣṭi* koje se prinose za dobivanje sina, razna pročišćenja, za podvrgavanje drugih ljudi naručiocu žrtve, a postoji i žrtva *kārīrīṣṭi* koja služi dozivanju kiše (Keith 1925: 324). Zato se čini da je naš komentator protiv obreda *iṣṭi* koji ima svojstva obreda *kāmya* i da prednost daje *darśapūrṇamāsi* koja je *nitya*, a služila je kao obrazac i uzor za druge *iṣṭi*. Druga je mogućnost da u oprjeci u načinu izvođenja žrtve po složenijem obrascu *iṣṭi* ili jednostavnijem obrascu *juhoti* komentator daje prednost *juhoti* iako se u tekstu koristi riječ *juhvati*.

Drugi se primjer komentiranja nalazi u BAU 1.3.28 gdje se tumači sljedeći stih:

*asato mā sadgamaya  
tamaso mā jyotir gamaya  
mṛtyor māṃṛtaṃ gamaya*

Vodi me iz nesuća u suće  
Vodi me iz tame u svjetlo  
Vodi me iz smrti u besmrtnost.

*sa yad āhāsato mā sad gamayeti / mṛtyur vā asat sad amṛtaṃ mṛtyor  
māṃṛtaṃ gamayāmṛtaṃ mā kurv ity evaitad āha / tamaso mā jyotir*

---

formulu poziva na prinos (*vājyā*) koja završava uzvikom *vaṣaṭ*. Kod načina prinošenja *juhoti* (ili *āhuti*) kojem je ovaj tekst izgleda sklon, *adhvaryu* sjedi i ne izriče spomenute formule, već samo uzvik *svāhā*. Opširnije vidi u Ježić (1999: 38 – 72).



*gamayeti / mṛtyur vai tamo jyotir amṛtaṃ mṛtyor māmṛtaṃ  
gamayāmṛtaṃ mā kurv ity evaitad āha / mṛtyor māmṛtaṃ gamayeti /  
nātra tirohitam ivāsti /*

Kada on kaže: „Vodi me iz nesuća u suće”, nesuće je smrt, a besmrtnost je suće; „Vodi me iz smrti u besmrtnost; učini me besmrtnim”, to kaže. „Vodi me iz tame u svjetlo.” Tama je upravo smrt, besmrtnost je svjetlo, „Vodi me iz smrti u besmrtnost, učini me besmrtnim”, to kaže. „Vodi me iz smrti u besmrtnost.” Ovdje baš ništa nije skriveno.

Dobar se primjer komentara nalazi i u *BAU* 5.14.3, gdje se govori o četvrtoj (*turīya*) vidljivoj (*darśata*) stopi metra *gāyatrī* koja je *parorajas* (onkraj prašine, pare ili neba) i koja žari (*tapati*). U drugom se dijelu teksta nalaze glose. Tako se riječ *turīya* tumači kao *caturtha* (četvrta [stopa]), *parorajā(h)* se tumači kao Sunce visoko iznad sve prašine, pare ili neba (*sarvaṃ raja uparyupari*).

Svi ovi primjeri tumačenja još ne pokazuju ništa od svojstava koje će pokazati vedāntska egzegeza upanišadi koja je počela kad su tekstovi zatvoreni za umetanja i kada su upanišadi postali dio svete tradicije. Čini mi sa da je svijest o svetosti upanišadskih tekstova u vedānti ključna za razvoj najvažnijih filozofskih učenja. Već se u upanišadima pokazuje zametak svijesti da one predstavljaju nešto posebno<sup>176</sup> iako ne znamo točno što se riječju *upanišad* shvaćalo. Poslije oblikovanja konačnih redakcija tekstova ta je svijest o posebnosti vjerojatno potaknula razvoj tumačenja njihovih. Moglo bi se pretpostaviti da su se upanišadi u ovome ranom razdoblju prenosile i tumačile kao tajno znanje u brahmanskim školama. Od vremena kad su upanišadi sastavljene, pa do *Brahma-sūtra*, nismo nijedan sačuvan tekst osim fragmenata sačuvanih u *BS*. Zato sljedeće poglavlje posvećujem *Brahma-sūtrama*, s kojima počinje pravo vedāntsko tumačenje upanišadi sa svim svojim osebujnim svojstvima kojima se razlikuje od starih brahmanskih tumačenja koja su sačuvana u samim tekstovima.

## 2. Tumačenje upanišadi Bijele Yajurvede u *Brahma-sūtrama*

Prelaskom na *Brahma-sūtre* učinili smo najveći korak u prikazu povijesti tumačenja upanišadi. Ako vedāntu shvatimo kao filozofsku školu kojoj su upanišadi glavno vrelo misli i nadahnuća, *BS* čine najstariji sačuvani spis njezin. *BS* su pri tome temeljni priručnik škole koji su komentirali svi veliki učitelji i osnivači vedāntskih filozofskih škola i teoloških sustava.

Glavni je zadatak *BS* sustavna obrada upanišadskih učenja. Pri tome se, naravno, ne radi o kritičkoj i povijesnoj raščlambi već o pokušaju podvođenja svih upanišadi pod zajednički misaoni horizont i stvaranja sustavne i dosljedne filozofije iz mnogih slojeva upanišadskih predočaba. Činjenica da je *sūtrama* zadatak usustavljivanje upanišadskih učenja svjedoči o izvorno egzegetskoj prirodi cijele

---

<sup>176</sup>*BAU* 2.1.20 i dr., ili 2.4.10, gdje se čak spominju kao vrsta književnosti.

loga pothvata. Ipak valja imati na umu da vedānta nije samo egzegeza teksta već i duhovna disciplina kojoj je krajnji cilj oslobođenje. Kao filozofska škola vedānta je pored eshatologije razvila i filozofske discipline poput metafizike, ontologije, spoznajne teorije, etike i estetike. Kako ćemo vidjeti, svoja temeljna metafizička, kao i, posebno, ontološka učenja, vedānta razvija iz potrebe usustavljanja upanišadi i dokazivanja da u njihovim učenjima o počelu svijeta nema proturječja. Poslije upanišadi prvi odgovor na pitanje o odnosu brahmana shvaćenoga kao apsoluta i sopstva daju *BS* učenjem kako je svako pojedinačno sopstvo dio brahmana.

## 2.1. Nekoliko napomena o nazivu „*Brahma-sūtre*”

Ovaj naziv nije jedini koji se je u tradiciji koristio za označivanje teksta. Tako Mādhava u *Sarvadarśana-saṃgrahi* (14. stoljeće) u 5. poglavlju (Cowell and Gough 1882: 87) tekst naziva *Brahma-mīmāṃsā* (želja za spoznajom, istraživanje, tumačenje brahmana). Na samome početku svojega komentara uz prvu *sūtru* Śāṅkara tekst naziva vrlo precizno *vedāntamīmāṃsā-śāstra*.<sup>177</sup> Bhāskara, najstariji komentator *Brahma-sūtra* poslije Śāṅkare, u uvodu tekst naziva *Caturlakṣaṇī* (koja ima četiri poglavlja)<sup>178</sup> i *Śārīrakaṃ-śāstram*.<sup>179</sup> Poznati su i nazivi *Śārīraka-sūtra*<sup>180</sup> i *Śārīraka*.<sup>181</sup> Mādhava u *Pañcadaśī* tekst naziva *Śārīraka-sūtrama*.<sup>182</sup> Śāṅkarin se komentar u kolofonima osim *Brahmasūtra-bhāṣya* naziva i *Śārīrakamīmāṃsā-bhāṣya*. Uz to, u Śāṅkarinu je komentaru sačuvan fragment učitelja Upavarṣe, a u Rāmānujину Bodhāyane, koji obojica tekst nazivaju *Śārīraka*.<sup>183</sup> Sureśvara u slavnom odlomku 1.15 iz *Naiṣkarmyasiddhi* tvrdi da je Jaimini sastavio djelo nazvano *Śārīraka*, koje započinje *sūtrom* koja glasi „sada, odavde (slijedi) želja za spoznajom brahmana” (*athato brahmajijñāsā BS*

<sup>177</sup> *BSBh* str. 4, redak 10; *vedāntamīmāṃsā-śāstra* znači *mīmāṃsā* koja se bavi vedāntom (a ne brāhmaṇama), i to stručno djelo (*śāstra*), a ne objava, predaja ili književnost.

<sup>178</sup> Vidi Bhāskarin komentar uz *Brahma-sūtre* (dalje *BhBSBh*) str. 6, redak 15. *Mīmāṃsā-sūtre* se ponekad nazivaju *dvādaśalakṣaṇī* ili *dvādaśādhyāyī* (Cowell and Gough 1882: 178).

<sup>179</sup> *BhBSBh* str. 5, redak 7; *śārīraka-śāstra* znači stručno djelo o utjelovljenoj (duši, ātmanu ili brahmanu).

<sup>180</sup> *Vedānta-sāra* 3, str. 25 (oko 16. st.).

<sup>181</sup> Śāṅkarina *BSBh* 1.3.19.

<sup>182</sup> *Pañcadaśī* 1.51, 7.102, 7.183, 9.68, 9.145.

<sup>183</sup> Upavarṣino se ime pojavljuje u Śāṅkarinoj *BSBh* 3.3.53 gdje se citira rečenica iz izgubljenoga komentara uz *MimS*, koja kaže da će problem *ātmana* biti obrađen u *Śārīraki*. Bodhāyanin se fragment nalazi u Rāmānujinu komentaru uz prvu *sūtru*. Ovaj je fragment, koji govori o jedinstvu *BS* i *MimS* toliko zanimljiv da ga prenosim u cijelosti:

Tako je rekao *vṛttikāra* (Bodhāyana): „Čim je (netko) ovladao obredima, slijedi želja za znanjem *brahmana*”. *Brahma-mīmāṃsā* i *karma-mīmāṃsā* pripadaju jednoj *śāstri*, on (Bodhāyana) će reći: „Ova je *śārīraka* povezana s Jaiminievom koja se sastoji od šesnaest poglavlja; tako je dokazano jedinstvo *śāstra*” (dvanaest poglavlja *MimS* i četiri dodana poglavlja zvana *saṃkarśanākāṇḍa*). (*tad āha vṛttikārah vṛttāt karmādhigamād anantaram brahmavidiṣā iti/vakṣyati karmabrahmamīmāṃsāyor aikaśāstryaṃ saṃhitam etac chārīrakaṃ jaiminīyena śoḍaśalakṣaṇaneti śāstraikatvasiddhi iti*)

1.1.1<sup>184</sup>).<sup>185</sup> Rāmānuja se također koristi nazivom *Śārīraka*.<sup>186</sup> Kako se same *sūtre*, kao ni najstariji sačuvani komentari ne koriste nazivom *Brahma-sūtra* može se pretpostaviti da su nazivi *śā(a)rīraka*,<sup>187</sup> *vedānta-mīmāṃsā*, *caturlakṣaṇī* stariji i izvorniji. Ipak kasnije se uvriježio naziv *Brahma-sūtra*, kao i *Vedānta-sūtra*, pod kojim je nazivom izašao i Thibautov prvi engleski prijevod *sūtra* sa Śaṅkarinim komentarom. Iako Nakamura (1950/1983: 426) tvrdi da u starijim vedāntskim tekstovima ne srećemo naziv *Vedānta-sūtra*, u *Sarvadarśana-saṃgrahi* koristi se naziv *Vedānta-sūtra* (Cowell and Gough 1882: 235; 239).

Uviđajući važnost naziva *śārīraka* valja reći nekoliko riječi o tom što to uopće znači. Riječ *śārīraka* dolazi od riječi *śārīra*, n. (tijelo) u prijevornom stupnju *ṛddhi* s dometkom *ka* kojim se tvore pridjevi. Riječ se kao pridjev pojavljuje u Monier-Williamsovu rječniku u značenju tjelesan. Riječ se javlja i kao imenica u srednjem rodu kad označuje utjelovljenu dušu ili propitivanje njezine prirode, što predstavlja Śaṅkarino tumačenje pojma iz komentara uz *BS* 1.3.19. Tamo on kaže da je *Śārīraka* poduzeta kako bi se pobili stavovi onih koji tvrde da je pojedinačna duša stvarna. Ovo je obradio Nakamura (1950/1983: 426 – 428) uspoređujući Śaṅkarinu i Rāmānujinu raščlambu pojma *śārīraka*. Rāmānuja smatra kako je najviši brahman onaj koji posjeduje tijelo, odnosno da sve tvorno predstavlja njegovo tijelo. Ovo bi se tumačenje po Nakamuri više slagalo s izvornim naukom *sūtra* po kojima je osobno, pojedinačno sopstvo dio (*aṃśa*) brahmana. Po tome svako pojedinačno sopstvo čini dio brahmana, a tijelo koje ga zaodijeva čini tijelo brahmana koji onda predstavlja ukupnost svih pojedinačnih dijelova. Zato je tu *śārīraka* druga riječ za tako utjelovljen brahman. Po Śaṅkarinu je shvaćanju, sasvim suprotno, sva pojedinačnost običan privid koji, kao plod neznanja, pokriva pravu nedvojnu prirodu brahmana kao apsoluta. *Śārīraka* po tome predstavlja propitivanje pojedinačnoga sopstva radi utvrđivanja prirode istinskoga, najvišega sopstva.

## 2.2. Datacija i autorstvo

Pokušaje određivanja vremena nastanka *Brahma-sūtra* nalazimo već kod Maxa Müllera koji smatra da su nastale prije *Bhagavad-gīte*, koja spominje riječ „*brahmasūtrapada*”.<sup>188</sup> Kako je riječ *ṛṣibhir* na koju se odnosi u pluralu, Belvalkar (Nakamura 1950/1983: 435) tvrdi da je moralo biti više djela imenom *Brahma-sūtra*. U bilješci na istoj strani Nakamura navodi mišljenje Karmarkara<sup>189</sup>, koji misli da je prije *BhG* postojao tekst o odnosu pojmova *kṣetra* i *kṣetrajña*

<sup>184</sup> Sva će numeracija *sūtra* u knjizi biti u skladu sa Śaṅkarinom redakcijom teksta.

<sup>185</sup> Ovaj je ulomak jedan od krunskih dokaza Parpolinih za izvorno jedinstvo *BS* i *MimS*.

<sup>186</sup> *Śrībhāṣya* 1.1.13.

<sup>187</sup> Svugdje nalazimo oblik *śārīraka* osim kod Bhāskare kod kojega nalazimo *śārīraka* (*BhBSBh* str. 5, 7).

<sup>188</sup> *BhG* 13.4.

<sup>189</sup> The relation of the Bhagavadgītā and the Bādarāyana Sūtras, *Annals of the Bhandarkar Institute*, Poona, I, III. 1921 – 1922, str. 73 – 79.

istoga naziva koji je nestao da bi kasnije bio zamijenjen *Brahma-sūtrama* kakvim ih danas poznajemo. Jacobi (1910: 1) smatra da je tekst nastao između 200. i 400. n. e., poslije nastanka buddhističke škole mādhyamika koju kritizira, a prije razvitka buddhističke škole yogācāra koja se po Jacobiju ne pojavljuje u tekstu. Keith (1921: 7) slijedi Jacobijeve tvrdnje da se *sūtre* 2.2.28 – 32 ne odnose na kritiku škole yogācāra kako ih tumači Śaṅkara i tvrdi kako *BS* ne mogu biti mlađe od 3. stoljeća. Nakamura (1950/1983: 436 – 437) ne prihvaća Jacobijeve tvrdnje i misli da se u *sūtrama* 2.2.28 – 32 ipak radi o kritici yogācāra. Zato *BS* u današnjem obliku moraju biti sastavljene najranije u 5. stoljeću. Pri tome valja imati na umu da je tekstu u današnjem obliku prethodilo dugotrajno literarno djelovanje. Sam tekst sadrži mnoštvo slojeva od kojih neki dijelovi<sup>190</sup> po Nakamuri pripadaju vremenu prije naše ere. Upravo je to razlog zašto ne možemo ozbiljno govoriti o autorstvu teksta koji se vjerojatno stoljećima prenosio, mijenjao i proširivao. Ipak je njegov oblik u nekom trenutku više-manje utvrđen iako se tekst razlikuje od komentara do komentara po broju i rasporedu *sūtra*.

Śaṅkara na kraju komentara uz pretposljednju *sūtru* riječima: „stoga bogoviti učitelj Bādarāyaṇa proglašuje odgovor” (*ata uttaraṃ bhagavān bādarāyaṇa ācāryaḥ paṭhati*) uvodi posljednju *sūtru*. Iz ovoga se može pretpostaviti da je već Śaṅkara mislio da je autor *BS* Bādarāyaṇa. Vācaspati Miśra u svom komentaru uz Śaṅkarinu *Brahma-sūtra-bhāṣya* zvanom *Bhāmatī* iz 9. stoljeća imenuje Vyāsu, mitskoga redaktora Veda, epova i purāṇa, kao autora *sūtra*. Istu tradiciju slijede i drugi komentatori *Brahma-sūtra* Rāmānuja, Madhva, Vallabha, Śrīnivāsa, Baladeva, kao i komentatori Śaṅkarine *BSBh* Ānandagiri i Govindānanda. Zanimljivo je da Yamuna u uvodnoj kritici svojega djela *Siddhitrāyī* navodi Bādarāyaṇu kao autora *sūtra*.<sup>191</sup> Također je zanimljivo kako *Skanda-purāṇa* čak imenuje Kṛṣṇu kao autora *BS*.<sup>192</sup> Bādarāyaṇa kojega Śaṅkara spominje kao autora pojavljuje se devet puta u *BS*.<sup>193</sup> Njegovo ime nije jedino koje *sūtre* spominju, ali uvijek predstavlja zaključak rasprave (*siddhānta*), koji redovito predstavlja nauk koji podržavaju *sūtre*.<sup>194</sup> Śaṅkara, kao što je rečeno, spominje Bādarāyaṇu kao autora zaključka u *sūtri* 4.4.22. Kako se ta *sūtra* ne nalazi u kontekstu neke rasprave, može se pretpostaviti da Śaṅkara ne misli da je Bādarāyaṇa autor samo te *sūtre* već

<sup>190</sup> *BS* 1.1 – 3 i 3.3 koji su u ovoj knjizi posebno važni jer se odnose na teoriju i metodu tumačenja upanišadi.

<sup>191</sup> *yady api bhagavatā bādarāyaṇena idam arthāny eva sūtrāṇi praṇītāni!* (Nakamura 1950/2004: 3)

<sup>192</sup> Nakamura se (1950/1983: 405 – 407) pri tome poziva na Ujjev rad u „ITK”-u (ne piše za što stoji ova skraćunica!)

<sup>193</sup> *BS* 1.3.26, 1.3.33, 3.2.41, 3.4.1, 3.4.8, 3.4.19, 4.3.15, 4.4.7, 4.4.12.

<sup>194</sup> Jaiminievo se ime pojavljuje jedanaest puta, ali su *sūtre* često suprotstavljene njegovu učenju. Posebno je poznata rasprava Bādarāyaṇe i Jaiminia u *BS* 3.4, gdje Bādarāyaṇin nauk predstavlja nauk *sūtra*, a Jaimini predstavlja protivnika u raspravi. U *BS* 3.2.40 i 3.2.41, zatim u 4.4.11 i 4.4.12 Bādarāyaṇino je učenje opet *siddhānta* (zaključak), a Jaiminievo *pūrvapakṣa* (prigovor). Na ukupno je sedam mjesta Jaimini protivnik kojega treba pobiti, a najčešće je onaj koji ga pobija upravo Bādarāyaṇa.

cijeloga teksta. Śaṅkara ipak autora najčešće naziva samo *sūtrakāra* i *sūtrakṛt*.<sup>195</sup> Upravo zato što *sūtre* spominju Bādarāyaṇu kao neki stari autoritet, Nakamura misli da mu se ne mogu pripisati *BS*, bar ne u obliku u kakvu ih danas poznajemo. K tomu *Mīmāṃsā-sūtre*, koje su starije od *BS*,<sup>196</sup> spominju Bādarāyaṇu kao autoritet u obrednoj znanosti i nigdje mu ne proturječe, što je još jedan dokaz da on ne može biti autor *BS*. Zato ćemo i mi pretpostaviti da su *BS* plod dugotrajnog rada na usustavljanju upanišadske filozofije, te da su možda u jednom trenutku i dobile sadašnji oblik od ruke jednog redaktora. Ako je i bilo tako, redaktorovo nam ime nije poznato. No moguće je da se u predaji kao tvorac sustava koje zastupaju *BS* pamti Bādarāyaṇa. U usmenoj se predaji (a *sūtre* su se pamtile i kazivale) „autorstvo” računa drugačije nego u pisanoj.

### 2.3. Komentari uz *Brahma-sūtre*

*Brahma-sūtre* se nisu u rukopisima očuvale kao samostalan tekst, već uvijek u sklopu nečijega komentara. Kako su one prvotno zamišljene kao komentar uz upanišadi i sažetak njihovih glavnih učenja, moglo bi se pretpostaviti da im je važnost u odnosu na upanišadi sekundarna. No njihov je ugled u vedāntskim krugovima bio golem. Da je to tako, svjedoči nam velik broj komentara uz *sūtre*,<sup>197</sup> kao i činjenica da je svaki veliki učitelj koji je osnovao neku novu vedāntsku školu napisao komentar uz *BS*. Śaṅkarin je komentar uz *BS* najstariji sačuvani komentar. Vjerojatno je sastavljen između 7. i 9. stoljeća.<sup>198</sup> Śaṅkarin komentar pripada školi advaita-vedānte, školi koja poučava nedvojstvo sopstva i brahmana kao apsoluta. Sljedeći je komentar, u kojem se oštro kritizira Śaṅkara, sastavio Bhāskara. Uz Śaṅkarin je komentar Vācaspati Miśra sastavio djelo *Bhāmatī*, u kojem kritizira Bhāskararu. Po Rūpingu (1977: 18) Bhāskara djeluje odmah poslije Śaṅkare. Bhāskara pripada školi bhedābhedavāde, o kojoj će se kasnije dosta govoriti. Sljedeći je važan komentar uz *BS* Rāmānujin iz 11. stoljeća koji se naziva *Śrībhāṣya*. Rāmānuja pripada školi viśiṣṭādvaita, koja poučava nedvojstvo apsoluta obdarenoga svojstvima. Madhva je u 13. st. sastavio utjecajan komentar uz *BS* u duhu pluralističke škole dvaita, koja poučava bitnu različitost duše i Boga. Od kasnijih komentara valja spomenuti Vallabhinu *Aṅubhāṣyū* iz 16. st., s kojom počinje škola *śuddhādvaita*, i Baladevinu *Govindabhāṣyū* iz 18. st., koja sa

<sup>195</sup> *BSBh* 1.1.1 (*bhagavān sūtrakara*); 1.1.23, 1.1.24, 1.3.19, 2.1.14, 2.2.11, 2.2.37, 3.3.56 (*sūtrakāra*); 3.3.53 (*sūtrakṛt*).

<sup>196</sup> *BS* citiraju *MimS* u 3.3.26, 3.3.33, 3.3.44, 3.3.50, 3.4.41 (3.4.42, ista *sūtra*). 3.4.20 samo aludira na *MimS*. *MimS* nigdje ne spominju *BS* ni ništa slično vedānti pa se može zaključiti da su *MimS* znatno starije.

<sup>197</sup> Nakamura (1950/1983: 439) navodi kako se u Aufrechtovu katalogu (Bodl. Cat. Th. Aufrecht: Catalogus Codicum MSS. Sanscritorum Bibliothecae Bodleianae, Oxonii 1859 – 64. I, str. 383 – 386) navodi 49 komentara uz *BS*, iz čega su isključeni komentari uz komentare.

<sup>198</sup> Za dataciju Śaṅkare vidi Nakamura (1950/1983: 48 – 90), Thrasher (1993: 112 – 128), Slaje (2007: 116). Posebice je važan članak Kenga Harimota (2006.) u kojem se detaljno raščlanjuju svi dotadašnji pokušaji datacije Śaṅkarine. Harimoto na osnovi dotadašnjih istraživanja i nekih vlastitih uvida datira *BSBh* u vrijeme između 756. i 772. (Harimoto 2006: 106)

stajališta škole acintya-bhedābhedavāde tumači nauk Caitanye, velikoga bengalskoga viṣṇuističkog učitelja i religijskoga reformatora. Potterova bibliografija<sup>199</sup> navodi čak devedeset i četiri komentara uz *BS* koji pripadaju svim školama vedānte.

Šaṅkarin je komentar danas najstariji koji se očuvao. Između konačne redakcije *BS* i Šaṅkare prošlo je vjerojatno oko tri stoljeća; kako su *sūtre* bez komentara gotovo potpuno nerazumljive, u tom je razdoblju sigurno postojala živa komentatorska djelatnost, što usmena, što pisana, od koje na žalost ništa nije sačuvano osim pokojega fragmenta i citata u sačuvanim djelima. Ti se fragmenti slažu s popisima vedāntskih učitelja u Yamuninu djelu *Siddhitraya* (sredina 11. st.) i u Rāmānujinu djelu *Vedārthasaṃgraha* (kraj 11. ili početak 12. st.). Čini se da je najstariji komentator *Brahma-sūtra* bio Upavarśa<sup>200</sup> kojega Šaṅkara spominje dva puta,<sup>201</sup> a Bhāskara tri puta. U uvodu u *Śrībhāṣyū* prije prve *sūtre* Rāmānuja tvrdi da slijedi komentar Bodhāyane<sup>202</sup>, kojega on, kao i njegovi nasljednici, štuje kao najveći autoritet. Samo na tome mjestu Rāmānuja izravno spominje njegovo ime, a dalje, kad ga citira, upotrebljava naziv *vyttikāra* ili *vyttikṛt* (autor *vytti*). Zbog toga nije sasvim jasno citira li on uvijek Bodhāyanu ili neke od kasnijih učitelja za koje kaže da su skratili izvorni Bodhāyanin komentar. Rāmānuja (*SBh* 2.1.14, 2.2.3 i *Vedārthasaṃgraha*, str. 209 i 228) spominje učitelja Dramiḍu kao autora (*bhāṣyākṛt*) *bhāṣyū* uz *BS*.

Uz *Brahma-sūtre* su se očit ođavna sastavljali komentari, čak i u većem broju nego uz same upanišadi.<sup>203</sup> Ipak, *Brahma-sūtre* nemaju važnost kakvu imaju upanišadi. Tako se u vedāntskim djelima, koja inače obiluju citatima iz upanišadi, gotovo nikad,<sup>204</sup> barem koliko mi je poznato, ne pojavljuju citati iz *BS*. Upaniṣadski se citati često javljaju u svim djelima vedāntinskim, pri čem imaju mjerodavnu snagu važenja kod rješavanja filozofskih problema. U takvoj se ulozi *sūtre* ne pojavljuju nikada.

<sup>199</sup> Proširena i obnovljena inačica Potterove bibliografije radova iz indijske filozofije nalazi se na mrežnim stranicama sveučilišta u Washingtonu (<http://faculty.washington.edu/kpotter/xttl.htm>).

<sup>200</sup> Čini se da su kasniji mislioci vedānte i pūrva-mīmāṃse pogrešno izjednačili Upavarśu i *vyttikāru* (autora izgubljene *vytti* uz *MimS* koju često citira Śabara). Nakamura (1950/2004: 34) jasno pokazuje da ne može biti riječi o istoj osobi iako je i Upavarśa vjerojatno sastavio komentar uz *MimS*.

<sup>201</sup> *BSBh* 3.3.53 i 1.3.28.

<sup>202</sup> Bodhāyanine su fragmente obradili i usporedili Thibaut (1890: xxi) i Nakamura (1950/2004: 61 – 80).

<sup>203</sup> Prije Šaṅkarinih komentara uz upanišadi imamo samo Yamunine, Rāmānujine i Šaṅkarine fragmente Dramiḍina komentara uz *ChU* i Šaṅkarine, Sureśvarine i Anandagirieve fragmente Bhartṛprapañcina komentara uz *BAU*. Osim ovoga, koliko mi je poznato, nema ni jednog spomena drugih komentara prije Šaṅkarinih.

<sup>204</sup> Naravno, citati iz *BS* često se javljaju u komentarima uz *sūtre* pri tumačenju njihova značenja, ali koliko znam nikada se ne pojavljuju u ulozi citata koji bi bio mjerodavan da razriješi neku dvojbu.

## 2.4. Struktura i stil teksta

Rekli smo da se *Brahma-sūtre* u rukopisima nisu sačuvale kao samostalan tekst, već samo u sklopu komentara. Pri tome postoji i određena razlika između pojedinih redakcija teksta. Prva je razlika u broju i rasporedu *sūtra*. Pogledat ćemo kako izgledaju razlike u tri najstarije inačice koje su se sačuvale u Śaṅkarinu, Bhāskarinu i Rāmānujini komentaru.

a) Razlike u rasporedu *sūtra*: *Brahma-sūtre* koje komentira Śaṅkara imaju 555 *sūtra* raspoređenih u 4 poglavlja (*ādhyāya*), od kojih je svako podijeljeno u 4 *pāde* (stopa, četvrtina), Rāmānuja ima 545 *sūtra*, a Bhāskara 559. Slijedi tablica rasporeda *sūtra* po poglavljima i *pādama*:

<i>BS</i>	Śaṅkara	Bhāskara*	Rāmānuja
1.1	31	31	32
1.2	32	31	33
1.3	43	42	44
1.4	28	26	29
	<b>134</b>	<b>130</b>	<b>138</b>
2.1	37	37	36
2.2	45	44	42
2.3	53	53	52
2.4	22	22	19
	<b>157</b>	<b>156</b>	<b>149</b>
3.1	27	26	27
3.2	41	41	40
3.3	66	66	64
3.4	52	50	51
	<b>196</b>	<b>183</b>	<b>182</b>
4.1	19	18	19
4.2	21	20	20
4.3	16	25	15
4.4	22	27	22
	<b>78</b>	<b>90</b>	<b>76</b>

\* Ovdje sam se služio jedinim tiskanom izdanjem Bhāskarine *BSBh* u izdanju Chowkamba pressa, koje je, kako je već primijetio Rüping (1977: 6 – 11), prepuno pogrešaka. Tako je redaktor tiskanog izdanja, Pandit Vindhyesvarī Prasāda Dvivedin, Bhāskarin citat iz *BAU* 3.8.8 u komentaru uz *BS* 3.2.14 shvatio kao *sūtru* i dao joj broj 3.2.15. Da zabuna bude veća, u istoj *pādi* nalazimo dvije *sūtre* pod istim brojem 3.2.23 (*BhBSBh* str. 168 i 169), koje u Śaṅkarinoj redakciji nose brojeve 3.2.22 i 3.2.23. Tako imamo isti broj *sūtra* u Śaṅkarinoj i Bhāskarinoj redakciji. Očito je da su u rukopisima kojima se služio *sūtre* bile pomiješane s komentarom. Rüping također tvrdi da izdavač neke *sūtre* nije prepoznao pa ih je ostavio kao dio komentara. Kako to nisam mogao provjeriti, moguće je da postoji i veća sličnost između Śaṅkarine i Bhāskarine *BS*.

Iz tablice se vidi da najviše sličnosti postoji između Śaṅkarine i Bhāskarine redakcije, koje imaju 6 *pāda* s jednakim brojem *sūtra*. Śaṅkara i Rāmānuja dijele

dvije *pāde*, a Rāmānuja i Bhāskara samo jednu. Svih je šest *pāda* s istim brojem *sūtra* jednako.<sup>205</sup>

Nakamura je (1950/1983: 453) učinio raščlambu *sūtra* koje negdje nedostaju i došao do sljedećeg zaključka: postoji samo jedna *sūtra* (1.1.9) koju imaju Rāmānuja i Bhāskara, a nema je Śaṅkara, postoje dvije *sūtre* koje imaju Śaṅkara i Rāmānuja (2.2.23 *ubhayathā ca doṣāt* i 4.1.18 *yadeva vidyayeti hi*), a nema ih Bhāskara, Śaṅkara ima tri *sūtre* (2.2.38, 3.4.46 i 4.3.5) koje nemaju ostali, Bhāskara jednu (3.2.15), Rāmānuja nijednu. Nakamura (vjerojatno zbog toga što Śaṅkara ima čak tri *sūtre* koje nemaju ostali i zato što Rāmānuja i Bhāskara dijele jednu koju nema Śaṅkara) zaključuje da su Bhāskara i Rāmānuja u relativno većem suglasju.

b) Razlike u izrazu: ove razlike po Nakamuri pokazuju veću sličnost Śaṅkarine i Bhāskarine *BS*. Rāmānujin tekst ima dvadeset tri razlike na mjestima gdje su Śaṅkara i Bhāskara suglasni<sup>206</sup>. Bhāskara ima šesnaest razlika gdje su Śaṅkara i Rāmānuja suglasni, a Śaṅkara samo jedanaest<sup>207</sup> puta ima drugačije čitanje gdje Rāmānuja i Bhāskara imaju isto (i još dvije *sūtre* koje se razlikuju samo u prvoj ili drugoj polovici). Nakamura tvrdi da su to razlike u sadržaju, a ne pogreške prepisivača. Pri tome prikazuje primjer *BS* 3.3.3 gdje Śaṅkara ima riječ u instrumentalu (*tathātvena*), a Rāmānuja i Bhāskara u lokativu (*tathātve*). Međutim pri objašnjenju riječi Śaṅkara se koristi istoznačnicom u instrumentalu (*svadhyāya-dharmatvena*), a Bhāskara u lokativu (*adhyayanāṅgatve*). To pokazuje da je u Śaṅkarinim *Brahma-sūtrama* stajao instrumental, a u Bhāskarinim lokativ, što znači da se ne radi o pogrešci prepisivača.

Sljedeća je razlika između ove tri redakcije u razdvajanju pojedinih *sūtra*. Tako postoji šest primjera gdje Śaṅkara i Bhāskara imaju jednu dugačku *sūtru* koju Rāmānuja dijeli u dvije (12) i dvanaest *sūtra* koje su jedna kod Rāmānuje, a dvije, razdvojene, kod Śaṅkare i Bhāskare (24). Samo su dva slučaja gdje Śaṅkara i Rāmānuja imaju dvije *sūtre* koje Bhāskara smatra jednom i još dvije *sūtre* koje su razdvojene kod Śaṅkare, a jedinstvene kod Rāmānuje i Bhāskare. Nakamura također tvrdi da u redoslijedu *sūtra* Śaṅkara i Bhāskara pokazuju veću međusobnu suglasnost nego bilo tko od njih s Rāmānujom.

Iz svega tog zaključujem da su Śaṅkarin i Bhāskarin tekst, iako pokazuju određene razlike, međusobno sličniji u odnosu na Rāmānujin. Obje su redakcije i vremenski bliže jer između njih postoji najviše stotinu godina razlike. Rāmānujina je redakcija oko 150 – 250 godina mlađa od Bhāskarine i gotovo 250 – 350 od Śaṅkarine.

U komentarima su *sūtre* dalje skupljene u tematske cjeline koje se nazivaju *adhikaraṇe*, a zovu se po temi kojom se bave. One su često male rasprave koje sadrže prigovore (*pūrvapakṣa*) i koje obično završavaju zaključkom (*siddhānta*).

<sup>205</sup> *Pāde* 2.3 i 3.3 imaju isti broj *sūtra*, počinju i završavaju istom *sūtrom*, ali imaju razlika u rasporedu i izrazu nekih *sūtra*.

<sup>206</sup> Kod Nakamure se ovdje potkrala jedna pogreška jer je 2.1.11 ista kod Śaṅkare i Bhāskare, dok kod Rāmānuje spomenute *sūtre* nema.

<sup>207</sup> Kod Nakamure dvanaest zbog pogreške opisane u bilješci iznad.



U pogledu podjele na *adhyāye* i *pāde* komentatori pokazuju suglasnost. Iako je različit broj *sūtra* u *pādama*, nikada se ne događa da iste *sūtre* koje su u jednom komentaru u jednoj *pādi* kod drugoga komentatora pripadaju nekoj drugoj *pādi*. Za razliku od *pāda*, kod *adhikaraṇa* se takva odstupanja pojavljuju često. Tako 3. *pāda* 3. *adhyāye* u Śaṅkarinu komentaru ima čak trideset šest *adhikaraṇa*, dok Rāmānujina ima tek dvadeset šest. Podjela je na tematske cjeline *adhikaraṇe* bitno vezana uz tumačenje značenja samih *sūtra* oko čega se komentatori često ne slažu pa tako i grupiraju *sūtre* na različite načine.

Najveći je problem u razumijevanju *sūtra* njihov osebujan stil. *BS* slijede stil kojim su pisani priručnici vedānga, pomoćnih vedskih znanosti. Sastavljači tih djela pokušavali su najviše moguće sadržaja sažeti u što je moguće kraći izraz, čak i po cijenu razumljivosti. Winternitz (1908/1968[I]: 230) to ilustrira tvrdnjom gramatičara Patañjalija da je sastavljač *sūtra*, kad skрати *sūtru* za dužinu kratkoga samoglasnika, sretan kao da je dobio sina. *Sūtra* doslovce znači nit, a zatim kratko pravilo. Winternitz (1908/1968[L]: 229) i Deussen (1912/1973: 26) uspoređuju stvaranje takva teoretskog sustava s tkanjem, kada se *sūtre* poput niti isprepleću u sustavno izlaganje neke znanosti poput tkiva. U stilu *sūtra* određeno je znanje sustavno poredano u mrežu krajnje sažetih poučaka koji se uče napamet. Pri pletenju je potrebna potka koju kod *sūtra* predstavljaju komentari bez kojih je učenje nepotpuno baš kao što je tkanje nepotpuno bez potke. *BS* pri tome predstavljaju krajnost jer ih je većina potpuno nerazumljiva bez komentara. To je već primijetio Thibaut (1890: xii – xiv), žaleći se da pojedinim *sūtrama* nedostaju ključne riječi poput subjekta ili predikata. U rijetkim *sūtrama* u kojima možemo nazrijeti sintaktičku povezanost riječi javlja se problem nejasne terminologije. Neke se *sūtre* sastoje od samo jedne riječi. Pri tome dolazi do toga da se neke *sūtre* ponavljaju. Tako se *sūtra* koja glasi *darśanāt ca* („i zato što je pokazano”) ponavlja čak pet puta.<sup>208</sup> Taj je iznimno zagonetan stil po Deussenu (1912/1973: 26) plod želje za tajnovitošću, a ne samo plod skraćivanja radi lakšega pamćenja. Tumačenja su se isprva po njem prenosila samo usmenim putem da bi se tek kasnije počela zapisivati. I Nakamura (1950/1983: 434) ističe tu tajnovitost jer se *BS*, za razliku od upanišadi i drugih dijelova vedskog kanona, nikad ne pojavljuju u buddhističkoj literaturi.

Ozbiljnim su se pokušajem djelomične rekonstrukcije izvorna značenja pozabavili, koliko mi je poznato, samo Nakamura (1950/1983.) i Modi (1943.). Pri tome je Nakamura preveo sve *sūtre* služeći se Śaṅkarinim, Bhāskaranim i Rāmānujinim komentarima. Na žalost, ovaj mi je rad nedostupan jer je na japanskom. Ishod je svojega proučavanja Nakamura objavio na engleskome 1983. (Nakamura 1950/1983.) bez prijevoda *sūtra* na engleski. Modi se koristio filološkim postupcima, uz manje oslanjanja na komentare, kako bi pokušao tumačiti najzagonetnije izraze u *BS* 3.3, koju je smatrao najvažnijom *pādom* u cijelom tekstu. Pri tome je zaključio da su *sūtre* u *BS* 3.3 koje su nam prenijeli veliki

<sup>208</sup> *BS* 3.1.20; 3.2.21; 3.3.48; 3.3.66; 4.3.13. Deussen (1912/1973: 26) daje pregled svih ponavljanja kao i zanimljivu zamjedbu da Śaṅkara potpuno drugačije tumači iste riječi ovisno o kontekstu.

komentatori ne samo krivo protumačene već i izobličene, što svjedoči o tome da je između redaktora *sūtra* i Śaṅkare došlo do prekida u predaji. Zato je Modi predložio djelomičnu rekonstrukciju nekih *sūtra*, kao i filološki aparat za njihovo čitanje. Kako nam je *BS* 3.3 iznimno važna jer donosi važna tumačenja upanišadi, kasnije ćemo se detaljnije usredotočiti na Modijev pokušaj.

Kako bih predočio čitaocu kako izgledaju *sūtre*, predlažem kratku ilustraciju s prijevodom prvih nekoliko *sūtra*:

1. *BS* 1.1.1 *athāto brahmajijñāsā* /  
Sada, odavde (slijedi) želja za spoznajom (proučavanjem) brahmana.<sup>209</sup>
2. *BS* 1.1.2 *janmādyasya yataḥ* /  
Iz kojega je rođenje ovoga i ostalo.
3. *BS* 1.1.3 *śāstrayonitvāt* /  
Zato što je (brahman) rodnica nauka.
4. *BS* 1.1.4 *tat tu samanvayāt* /  
A to zbog usuglašenosti.

## 2.5. Sadržaj i nauk *Brahma-sūtra*

*BS* 1.1.4 čini poveznicu kojom se prelazi na *samanvayu*, na usuglašivanje upanišadskih učenja, glavnu radnju prvoga poglavlja. Iz ovih se prvih *sūtra* čak i bez posebnoga napora može razumjeti smisao cijeloga projekta. Cilj je vedānte spoznaja brahmana iz kojega je sve rođeno. On je ujedno i izvor *śāstra*, nauka, svetih spisa. Da je to tako, vidi se iz spisa koji su suglasni pri opisu vrhovne istine. Ta se suglasnost na sanskrtu naziva *samanvaya* i predstavlja glavni cilj cijeloga prvog poglavlja. Drugo se poglavlje naziva *avirodha* ili „neproturječje”, a u njem se u raspravama s drugim školama logičkim dokazima pokazuje dosljednost vedāntskog učenja. Treće se poglavlje bavi *sādhanom* ili načinom postizanja cilja koji je opisan u četvrtom poglavlju nazvanom *phala* ili plod.

*Samanvayom Brahma-sūtre* uspostavljaju autoritet upanišadi pokazujući da među njihovim učenjima nema proturječja. Ako bi se pokazalo da upanišadi poučavaju različita, međusobno proturječna učenja o brahmanu, izgubio bi se njihov autoritet. Zato vedāntinac mora osigurati temelj na kojem može izgraditi svoj nauk o brahmanu. Cijelo je prvo poglavlje posvećeno usklađivanju raznih učenja u upanišadima koja su se tadašnjim vedāntincima i njihovim protivnicima vjerojatno činila upitnima. Moguće je da su se upravo tim mjestima služili protivnici tadašnjih vedāntinaca kako bi dokazali unutarnju nedosljednost u upanišadima, a time i njihov neuspjeh u opisu najviše istine. Kako bi to izbjegao, tumač mora pribjeći hermeneutičkom postupku *samanvaye* i sva ova učenja svesti na jedinstven i dosljedan nauk koji je za vedāntinca proizašao iz brahmana samoga. Čini mi se da je ovo usklađivanje teklo u dva pravca. Jedan se pravac očituje u radu na

<sup>209</sup> *MimS* 1.1.1 *athāto dharmajijñāsā* / „Sada, odavde (slijedi) želja za spoznajom (proučavanjem) dužnosti.” Parpola je (1981: 160 – 161) pokazao kako se izraz *jijñāsā* koji stoji na početcima rasprava u brāhmaṇama i upanišadima razvio iz primjera glagola *mīmāṃsante*.

pojedininim tekstovima i usklađivanju pojedinih dijelova njihovih kroz postupak *samanvaye* u prvome poglavlju s jedne strane i u dokazivanju da su tekstovi toliko dosljedni da se pri razmatranju mogu kombinirati različiti dijelovi njihovi primjenjujući hermeneutički postupak zvan *upasamhāra* opisan u 3. *pādi* 3. poglavlja s druge strane. Drugi je pravac iznalaženje općenitog i temeljnog metafizičkog stava koji bi mogao objasniti sva prividna nesuglasja u upanišadskome korpusu.

Sada bih pokušao opisati ovaj drugi pravac dok bih se hermeneutičkim postupcima *samanvaye* i *upasamhāre* vratio u sljedećem poglavlju opisujući ih na svim primjerima koji se bave pokazivanjem unutarne dosljednosti upanišadi Bijele Yajurvede<sup>210</sup> ili pokazivanjem njihove usklađenosti s drugim upanišadima.

O temeljnome metafizičkom stavu *Brahma-sūtra* raspravlja se od Thibautove zamjedbe (1890: xv) da Šaṅkarino tumačenje *BS* bitno odstupa od izvornoga značenja *sūtra*. Rāmānuja se često poziva na starije tumače *sūtra*, pogotovo na Bodhāyanu na čiju se izgublenu *vṛtti* oslanja. Kako *sūtra* ne spominje glavne pojmove Šaṅkarine filozofije kao što su *māya*, *adhyāsa*, *upādhi*, itd., Thibaut zaključuje da je Rāmānuja bliži izvornomu značenju *sūtra*. U vrijeme kad je Thibaut to pisao, Rāmānujin komentar uz *BS* zvan *Śrībhāṣya* još nije bio izdan pa se Thibaut služio samo Mādhavinim opisom Rāmānujina nauka u djelu *Sarvadarśana-saṃgraha*, pregledom indijskih filozofskih sustava iz 14. stoljeća. Uz to je Thibaut (1890: xvii), ne znajući za Bhāskarin komentar, mislio da je *Śrībhāṣya* prvi komentar poslije Šaṅkarina. Nakamura je (1950/1983: 446) ustvrdio da je Bhāskarin komentar, koji je „free of Hindu prejudices”, najbliži izvornomu značenju *sūtra*. Rāmānuja je pri tome filozofijski bliži *sūtrama*, ali tumačenje mu je riječi proizvoljno u odnosu na Šaṅkarin i Bhāskarin komentar, koji su u tome podudarni i po Nakamuri bliži tradicionalnoj predaji. Šaṅkara se u filozofskome smislu bitno udaljio od izvorne filozofije *BS*, ali je sačuvao mnogo od tradicije tumačenja pojedinih riječi, od tradicije glosa.

Problem je valjane spoznaje duboko vezan uz odnos prema svetome tekstu jer je on, a ne opažaj ili zaključak, valjani način spoznaje brahmana.<sup>211</sup> Nakamura (1950/1983: 477) tvrdi da *BS* uspoređuju upanišadi s opažajem (*pratyakṣa*), a predaju sa zaključivanjem (*anumāna*). Uz to u bilješci na str. 483 navodi *BS* 1.3.28, 3.2.24 i 4.4.20 kao primjere. Ako pogledamo te *sūtre* поближе, primjećujemo da one samo spominju opažaj i zaključivanje, ali ih nigdje ne uspoređuju s objavom i predajom. U *BS* 1.3.28 kaže se: „Riječ” – ako je takav (prigovor), onda – „Ne”; jer iz toga proizlazi (svijet, tj. iz riječi) zbog opažaja i zaključka<sup>212</sup> (*śabda iti cen nātaḥ prabhavāt pratyakṣānumānābhyaṃ*). U *BS* 3.2.24 kaže se:

<sup>210</sup> Ovdje će poglavito biti riječi o *BAU* jer se u ovim dijelovima *BS*, čini se, nigdje ne opisuje *IU*.

<sup>211</sup> *BS* 2.1.11 *tarkāpratiṣṭhānād apy anyathānumeyam iti ced evam apy avimokṣaprasaṅgaḥ* / (Također zato što je zaključivanje bez osnove; čak i ako treba zaključiti drugačije, i tako je ishod u neoslobođenju.)

<sup>212</sup> *Sūtra* je istrgnuta iz konteksta. Pūrvapakṣin prigovara da učenje kako se bogovi mogu osloboditi znači da su vezani, što potkopava autoritet Veda koje o njima govore. *Sūtra* kaže da to nije tako jer iz Veda (iz riječi) proizlazi svijet, a tako i bogovi.

„(Brahman se) također (spoznaje) i u (duhovnome) razmatranju (kako slijedi) iz opažaja i zaključka” (*api ca samrādhane pratyakṣānumānābhyām/*), a u *BS* 4.4.20: „I pokazuju ovako opažaj i zaključak” (*darśayataś caivaṃ pratyakṣānumāne/*). Iz samih se *sūtra* nigdje ne vidi da opažaj znači objava, a zaključak predaja. Međutim, Śaṅkarin ih komentar tako tumači, a tomu se očito priklanja i Nakamura. Jedino opravdanje za takvu analogiju nalazimo u *BS* 3.3.31 gdje nalazimo složenicu *śabdānumānābhyām*, gdje umjesto *pratyakṣa* (opažaj) imamo *śabda* (riječ), što može označivati upanišadi. S druge strane, postoje i primjeri poput onoga u *BS* 1.3.30, gdje imamo pojmove *darśana* i *smṛti* ili *BS* 3.1.8, gdje imamo *dṛṣṭa-smṛti*. Moglo bi se pretpostaviti da su *BS* 1.3.30, 3.1.8 i 3.3.31 prošle redakciju ujednačivanja s tumačenjem po kojem su *pratyakṣa* i *anumāna* (opažaj i zaključak) zapravo *śruti* i *smṛti* (objava i predaja). Ako pretpostavimo da u starijim slojevima teksta *pratyakṣa* i *anumāna* nisu *śruti* i *smṛti*, onda je u starijoj vedānti uloga opažaja i zaključka znatno veća nego kasnije. *Sūtre* koje spominju opažaj i zaključak ipak ne tvrde da su opažaj i zaključak valjani načini spoznaje brahmana, ali pokazuju da oni pomažu pri određivanju puta kojim dolazimo do njegove spoznaje. Ako su Śaṅkarina tumačenja točna, tada je *śruti* (objava) izravan opažaj dok je *smṛti* (predaja) zaključak koji samo pomaže izravnoj spoznaji. Tekstovi koje *BS* smatra mjerodavnima u prvome su redu *śruti* (objava), a zatim i *smṛti* (predaja) koja ovisi o objavi kao što zaključak ovisi o opažaju pa je u odnosu na nj od drugorazrednoga značenja. Za *śruti* se *BS* koriste raznim nazivima, poput *upaniṣad*, *darśana*,<sup>213</sup> *mantravarna* i *śāstra*, pod kojima se gotovo uvijek<sup>214</sup> misli na upanišadi. *Smṛti* koje, čini se,<sup>215</sup> spominju *BS* jesu: *Bhagavad-gītā* (*BS* 1.2.6; 1.3.23; 2.3.45; 4.1.10; 4.2.21), *Dakṣasmṛti* (3.4.39), *Atrismṛti* (3.4.41 – 42), *Gautamadharmasūtre* (3.1.8) i *Kūrmapurāna* (4.3.11). *BS*, dakle, drže da upanišadi predstavljaju neosporni autoritet za metafizička pitanja. Ipak, za suparnike izvan brahmanističkoga vjerskog kruga one nemaju nikakvo važenje pa su u raspravama s takvima *BS* primorane uz svjedočanstvo upanišadi priznati i razumsku spoznaju, odnosno zaključivanje (*yukti*) kao temelj istinskoga znanja (*BS* 2.1.18).

U središtu je učenja *sūtra* brahman. Iz njega je, koji je izvor spisa, sve rođeno. On je materijalni<sup>216</sup> uzrok svijeta (*prakṛti*) jer svijet kao njegovo djelo predstavlja preobliku (*pariṇāma*)<sup>217</sup> samog brahmana. Kako je posljedica (svijet) jednaka

<sup>213</sup> Koristi se čak dvadeset dva puta (Nakamura 1950/1983: 483).

<sup>214</sup> Osim upanišadi, *sūtre* citiraju kao objavu ili *śruti* čak i *Śatapatha-brāhmaṇu* (u *BS* 1.2.5, 26; 1.4.12; 3.3.18, 19, 44, 47, 52, 55, 4.2.13), *Ṛk-saṃhitu* (u *BS* 2.1.36 i 3.1.13) i *Aitareya-āranyaku* (u *BS* 3.3.55).

<sup>215</sup> Mnogo toga ovisi isključivo o komentatorima jer nekada u *sūtrama* nema ni najmanjega nagovještaja da se radi o nekome od ovih tekstova.

<sup>216</sup> *prakṛtiś ca pratijñādṛṣṭāntānuparodhāt* / ([Brahman je] i materijalni uzrok zbog neproturječenja tvrdnji i primjera), *BS* 1.4.23.

<sup>217</sup> *ātmaṅkteh pariṇāmāt* / ([Brahman je materijalni uzrok] zbog preoblike koja je činjenje iz samo-ga sebe), *BS* 1.4.26.

uzroku (brahman),<sup>218</sup> *BS* očito poučavaju monističku filozofiju preobliske brahmana po načelu *satkārya-vāde* (nauk po kojem je posljedica sadržana u uzroku). Šaṅkarina razlikovanja nižega i višega brahmana, kao ni razlikovanja između najviše i svakodnevne istine, ovdje još nema. *BS* ne poučavaju da je svijet privid, već da je svijet preoblikovani brahman. Po tome ne samo da izjednačavaju *ātman* i brahman, nego i brahman i *prakṛti* (pratvar, pratorbu iz koje proizlaze sve pratorbe). U odnosu prema osobnoj duši brahman se odnosi kao cjelina prema dijelu, kojemu je u isto vrijeme istovjetan.<sup>219</sup> Kako bi se ovo ilustriralo, koristi se nekoliko primjera poput primjera svjetla (*prakāśa*) i njegova izvora (*āśraya*), koji su različiti ali im je zajednička jara (*tejas*) u *BS* 3.2.28. U *BS* 3.2.27 koristi se primjer zmiije i njezina koluta. U razjašnjenju odnosa brahmana i onoga što je nastalo njegovom preoblikom *BS* 3.2.18 služe se primjerom Sunca i njegova odsjaja iako se u *BS* 3.2.14 kaže: „Jer (brahman) je samo bez oblika zbog toga što je ključni dio (osnove) toga (objave ili svijeta).” (*arūpavad eva hi tatpradhānatvāt /*) Kako bi se objasnio odnos razlikovanja brahmana i svijeta, u *BS* 3.2.15 kaže se: „I poput svjetla (i njegova izvora) kako (učenja objave) ne bi bila bespredmetna.” (*prakāśavac cāvaiyarthiyāt*) Iz te se *sūtre* najbolje vidi sintetička narav *sūtra*. Upanišadi po njima govore o bezoblikom brahmanu; ali kako ne bi proglasile velik dio upanišadi suvišnim jer očito govore o brahmanu obdarenom značajkama, mora se uspostaviti odnos istovremenoga jedinstva i različitosti. Svjetlo i njegov izvor nisu sasvim isti ali imaju istu bit, jaru. Isto je i s brahmanom i svijetom. Ovim se temeljnim metafizičkim stavom mogu protumačiti sva naoko proturječna mjesta u upanišadima. Taj se način shvaćanja temeljnog odnosa brahmana i svijeta od Bhāskare nadalje naziva *bhedābhedavāda* (govor o razlici i nerazlici ili o odvojenosti i neodvojenosti). *BS* još ne spominju složenicu *bhedābheda*, ali koriste riječ *bheda* kada žele naglasiti razliku brahmana od svijeta,<sup>220</sup> i *avaiśeṣya*<sup>221</sup> kada se govori o nerazlikovanju brahmana od svijeta. Naka-

<sup>218</sup> *tadananyatvam ārambhaṇaśabdādibhyaḥ /* (To se ne razlikuje [uzrok i posljedica] zbog tekstova o početku i ostaloga), *BS* 2.1.14. Sljedećih šest *sūtra* navode tvrdnje o jedinstvu uzroka i posljedice: posljedica se vidi u uzroku ako je on vidljiv, posljedica ima svoje predbivanje u uzroku, što dokazuje zaključivanje i svjedočanstvo spisa kao i analogija s tkaninom (vjerojatno zato što su niti [materijalni uzrok] od kojih je sastavljena tkanina [posljedica] njen vidljivi uzrok i nema tkanine izvan tih niti).

<sup>219</sup> *aṃśo nānāvyapadeśād anyathā cāpi dāśakitavāditvam adhīyata eke /* ([Duša je] dio [brahmana] jer je označena kao drugačija, i inače neki shvaćaju [dušu] kao ribara [slugu?], kockara i ostalo), *BS* 2.3.43. Šaṅkara se poziva na stanovitu *Brahma-sūktu* određene grane *Atharvavede* koja kaže: brahman su ribari, brahman su sluge, brahman su i ovi kockari (*brahma dāśā brahma dāśā brahmaiveme kitavāḥ*). Po Šaṅkari sluge i ostali ovisi o gospodararu kao što duša ovisi o brahmanu. Bhāskara (*BhBSBh* 2.3.43, str. 142) također spominje isti stih, ali ispušta sluge i spominje ovisnost. Po njem je to iskaz o nerazličitosti brahmana poput onoga iz *ŚU* 4.3:

*tvam strī tvam pumān asi tvam kumāra uta vā kumārī /*

*tvam jīrṇo danḍena vañcasi tvam jāto bhavasi viśvatomukhaḥ //*

*You are a woman; you are a man; you are a boy or also a girl.*

*As an old man, you walk along with a walking stick. As you are born, you turn your face in every direction.* (Olivelle 1998: 425)

<sup>220</sup> *BS* 1.1.17, 1.1.21 i 2.1.22.

mura to naziva sintetičkim i eklektičnim stavom.<sup>221</sup> Nama je najvažnija tvrdnja iz *sūtre* 3.2.15, gdje se izravno kaže da ovakav način poimanja služi pomirenju upanišadskih učenja. Ako bi se dio učenja proglasio ništovnim, tekstualna bi cjelina bila dovedena u pitanje, a tako i upanišadski autoritet.

Iako nam se ovakvo tumačenje spomenutih *sūtra* uklopilo u sliku o egzegetskej prirodi metafizike *Brahma-sūtra*, valja ukratko prikazati i Modijevo shvaćanje ovih *sūtra*. Modi (1943: 1 – 21) uzima *sūtre* 3.2.11 – 19 kao da čine jednu tematsku cjelinu *adhikaraṇu*, koja zauzima iznimno važno mjesto u *BS* jer govori o naravi brahmana. Pri tome smatra kako se radi o egzegetskejoj raspravi o *Māṇḍūkya-upanišadi* 9 – 11 i *Chāndogya-upanišadi* 8.7 – 12, koje govore o brahmanu u stanju (*sthāna*) budnosti, sna i dubokog sna. *BS* 3.2.11 (*na sthānato 'pi parasyobhayalingaṃ sarvatra hi /,* „Niti zbog [različitosti] mjesta nema obiju značajaka [tj. da je bezobličan i da ima oblik] u najvišega jer je svugdje”) po njem znači da se dvije vrste rečenica (one koje opisuju brahman kao bezoblični i druge koje ga opisuju kao da posjeduje obličje) ne odnose na najviši brahman sa stanovišta stanja budnosti i sna, u tome smislu da se stanja budnosti, sna i dubokog spavanja odnose na brahman s oblikom, a da se četvrto stanje odnosi na bezoblični brahman. Po Modiju *BS* žele pokazati kako se ovdje ne radi o različitim brahmanima već o jednom koji je isti u svim stanjima, a čija je najviša značajka bezobličnost, kako to tvrdi *BS* 3.2.14. (*arūpavad eva hi tatpradhānatvāt /*). *Brahma-sūtra* 3.2.11 po Modiju određuje bezoblični i oblikovni aspekt brahmana pojmom *ubhayalinga*. Modi ovo spaja s Yāskinim određenjem vedskih božanstava kao *ubhayavidha* („obadvovrsna”, *Nirukta* 7.7.7), odbacujući tvrdnje po kojima su bogovi samo *puruṣavidha* („u obliku osobe”, *Nirukta* 7.6.2) ili *apuruṣavidha* („u neosobnu obliku”, *Nirukta* 7.6.3). Modi ovo potkrjepljuje tvrdnjom da *BS* 1.2.26 spominju riječ *puruṣavidha*, iako se u *sūtri* sama riječ ne spominje, ali se riječju *puruṣa* misli na to da *vaiśvānara* ima oblik *puruṣe*. Oba ova aspekta brahmana, pa čak i bezoblični, nose neku značajku i nemaju ništa zajedničko sa Šaṅkarinim shvaćanjem nirguṇa-brahmana (brahmana bez značajaka). *Sūtre* 3.2.15 – 18 Modi shvaća kao prigovor (*pūrvapakṣa*) ovom nauku. Među tim se *sūtrama* nalazi i *sūtra* 3.2.15 koja kaže da je brahman poput svjetla kako se ne bi proturječilo objavi (kako ona ne bi bila bespredmetna, v. gore). U Šaṅkarinoj i Rāmānujinoj *BS* ovo nije prigovor već dio vedāntskoga nauka. Ovu smo *sūtru* uzeli kao izravni dokaz da teorija bhedābhedavāde služi usuglašivanju upanišadskih učenja. Kako bi dokazao da se radi o prigovoru, Modi navodi *sūtru* 3.2.19 (*ambuvad agrahaṇāt tu na tathātvam*), koja mu predstavlja zaključak rasprave jer u sebi ima riječcu *tu* koja označuje odgovor na neke prigovore,<sup>223</sup> pri čem ju prevodi na sljedeći način:

<sup>221</sup> *BS* 3.2.25.

<sup>222</sup> „Due to this diversity bhedābheda theory was established as a synthetic theory”. (Nakamura 1950/1983: 503)

<sup>223</sup> Modi je uveo neke znakove raspoznavanja kao što je *api* (također), koja se pojavljuje u *sūtrama* koje dodatno argumentiraju tvrdnju, *ca* (i), koja označuje da *sūtra* u kojoj se nalazi nikada ne može biti prva u *adhikaraṇi*, kao ni ona koja sadrži ablativ, *hi* ili *hetu*. (Modi 1943: xv)

„But brahman had not the characteristics of things like the above (i.e. the sun, etc.), because of its impossibility of being caught (i.e. reflected) as [the sun etc. are reflected] in water.”

Šaṅkara shvaća ovu *sūtru* kao prigovor koji pobija sljedeća *sūtra*. Kako bi dokazao da se u *sūtri* koja govori o brahmanu kao svjetlu radi o prigovoru, Modi se poziva na *sūtru* 2.3.46 (*prakāśādivan naivaṃ parah*) koja kaže da najviše počelo nije ovakvo kao što je svjetlo i ostalo.

Modijevo tumačenje također uvodi dva aspekta brahmana, *rūpavat* i *arūpavat*, koji stoje u odnosu razlike i nerazlike, dakle nekoga ranog oblika *bhedābhedavāde*. Pri tome Modi tvrdi da postoje i *rūpavat śruti* i *arūpavat śruti*, tj. objava koja govori o brahmanu s oblikom i objava koja govori o bezoblikome brahmanu. Ove su dvije objave obrađene u prvoj, odnosno u drugoj *pādi* prvoga poglavlja, za što dokaze nalazi u *BS* 3.3. Ovomu ćemo se vratiti u poglavlju u kojem ćemo obraditi *pādu* 3.3, koja govori o kombiniranju različitih inačica upanišadskih uvidaba radi razmatranja. Tako Modijevo tumačenje samo govori u prilog tvrdnji da je metafizičko učenje *sūtra* utemeljeno u usuglašivanju upanišadi. Modijevo nam tumačenje, međutim, uskraćuje *sūtru* 3.2.15, koju Modi određuje kao prigovor, a koja, ako nije prigovor, možda izravno i kaže da se brahman u upanišadima shvaća kao da ima dva oblika. I ta su dva oblika određena kako pojedina upanišadska učenja ne bi bila u proturječju. Bilo kako bilo, iz ovoga se vide poteškoće koje proizlaze iz krajnje sažetog izraza *sūtra*. Mislim da se sa sigurnošću može utvrditi jedino to da *BS* poučavaju monizam, nedvojstvo brahmana koji ima dva istovremena aspekta, onaj s oblikom i onaj bez oblika, od kojih je onaj bez oblika viši, i da je to učenje stvoreno radi pomirbe upanišadskih učenja.

U vrijeme konačne redakcije *BS bhedābhedavāda* još vjerojatno nije bila oblikovana škola već način tumačenja. Bhāskarini je tekst zapravo najstariji sačuvani tekst koji pripada takvu tumačenju upanišadi u kojem se pojam *bhedābheda* i koristi.<sup>224</sup> Šaṅkarini nam komentar uz *Bṛhadāraṇyaka-upanišad* donosi, međutim, niz kritičkih osvrta na izgubljeni stariji komentar uz *BAU*, autora kojega Surešvara i Ānandagīri, autori komentara uz Šaṅkarini komentar, nazivaju Bhartṛprapaṅca. Ta su tumačenja, sačuvana samo u fragmentima u *BAUBh* i *BAUBhV*, očevidno već *bhedābhedavādska*.<sup>225</sup>

### 3. *Samanvaya* ili usuglašivanje upanišadskih uvidaba

U ovom ću poglavlju opisati postupak *samanvaye* ili usuglašivanja kojemu je posvećeno prvo poglavlje *BS*. Važnost je toga postupka za vedāntu golema jer se njime pokazuje unutarnja dosljednost učenja upanišadskih. Kako su upanišadi

---

<sup>224</sup> Koliko mi je poznato, u Šaṅkarinoj se *BSBh* prvi puta koristi pojam *bhedābheda*.

<sup>225</sup> Hiriyana (1924.), Nakamura (1950/2004: 128 – 151).

ključni oslonac vedāntske filozofije, jasno je zašto ovakvo egzegetsko poglavlje stoji na samome početku teksta. Dokazivanje autoriteta upanišadskih tekstova temelj je na kome *BS* grade cijelu svoju nauku. Postupak *samanvaye* prikazat ću opisujući tri primjera koja se bave tumačenjem uvidaba (*vidyā*) iz *BAU*. Prije toga prikazat ću kratak sadržaj prvoga poglavlja po Šaṅkarinu i Rāmānujinu tumačenju *sūtra*.

Šaṅkarina raspodjela *sūtra* po *adhikaraṇama*:

Prva *pāda*

1. *adhikaraṇa* (*jijñāsādhikaraṇa*, *sūtra* 1): proglašuje se želja za znanjem brahmana.
2. *adhikaraṇa* (*janmādyādhikaraṇa*, *sūtra* 2): iz *brahmana* je rođen svi jet.
3. *adhikaraṇa* (*śāstrayonitvādhikaraṇa*, *sūtra* 3): *brahman* je rodnicā svetih spisa.
4. *adhikaraṇa* (*samanvayādhikaraṇa*, *sūtra* 4): obrazlaže postupak *samanvaye* ili usklađivanja upanišadskih uvidaba.
5. *adhikaraṇa* (*īkṣaty adhikaraṇa*, *sūtre* 5 – 11): dokazuje da *pradhāna* ne može biti prvi uzrok jer nije spomenuta u upanišadima (*aśabda*) i jer nije viđena (ne može se ni zaključiti da *pradhāna* može biti uzrok jer pr vi uzrok mora biti svjestan, što *pradhāna* nije).

Šestom *adhikaraṇom* započinje primjena *samanvaye* na izabrane upanišadske uvidabe:

6. *adhikaraṇa* (*ānandamayādhikaraṇa*, *sūtre* 12 – 19) dokazuje da *ānandamaya* (sopstvo koje se sastoji od blaženstva, opisano u *Taittirīya-upanišadi* 2.5) nije ništa drugo doli *brahman*.
7. *adhikaraṇa* (*antar adhikaraṇa*, *sūtre* 20 i 21): zlatna osoba (*hiraṇmayapurūṣa*) iz *Chāndogya-upanišadi* 1.6 jest *brahman*.
8. *adhikaraṇa* (*ākāśādhikaraṇa*, *sūtra* 22): eter (*ākāśa*) iz *ChU* 1.9 jest *brahman*.
9. *adhikaraṇa* (*prāṇādhikaraṇa*, *sūtra* 23): dah (*prāṇa*) iz *ChU* 1.11.5 jest *brahman*.
10. *adhikaraṇa* (*jyotiś caraṇādhikaraṇa*, *sūtre* 24 – 27): svjetlo (*jyoti*) iz *ChU* 3.13.7 jest *brahman*.
11. *adhikaraṇa* (*pratardanādhikaraṇa*, *sūtre* 28 – 31): U razgovoru Indre s Pratardanom iz *Kauṣītaki-upanišad* 3.2 dah (*prāṇa*) jest *brahman*.

Druga *pāda*

1. *adhikaraṇa* (*sarvatra prasiddhy adhikaraṇa sūtre* 1 – 8): *manomaya* (koji se sastoji iz pameti) iz *ChU* 3.14 jest *brahman*.
2. *adhikaraṇa* (*attradhikaraṇa*, *sūtre* 9 i 10): jelac (*attar*) iz *Kaṭha-upanišadi* 2.25 jest *brahman*.
3. *adhikaraṇa* (*guhā praviṣṭādhikaraṇa*, *sūtre* 11 i 12): dvoje koje ulazi u skrovito mjesto (*guhā*) srca (*KaU* 3.1) individualna su duša i *brahman*.



4. *adhikaraṇa* (*antar adhikaraṇa*, *sūtre* 13 – 17): osoba u oku (*akṣiṇi puruṣa*, *ChU* 4.15.1) jest *brahman*.
5. *adhikaraṇa* (*antaryāmy adhikaraṇa*, *sūtre* 18 – 20): nutrodržac (*antaryāmin*, *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 3.7) također je *brahman*.
6. *adhikaraṇa* (*adṛśyatvādhikaraṇa*, *sūtre* 21 – 23): *brahman* je i nepropadljivo (*akṣara*) iz *Muṇḍaka-upaniṣad* 1.1.5.
7. *adhikaraṇa* (*vaiśvānarādhikaraṇa*, *sūtre* 24 – 32): sopstvo „koje pripada svakom čovjeku” (tako se tradicionalno prevodi pojam *vaiśvānara*) iz *ChU* 5.11.6 također je *brahman*.

#### Treća pāda

1. *adhikaraṇa* (*dyubhvādy adhikaraṇa*, *sūtre* 1 – 7): sopstvo na kojem su istkani nebo, zemlja i ostalo iz *MU* 2.2.5 jest *brahman*.
2. *adhikaraṇa* (*bhūmādhikaraṇa*, *sūtre* 8 i 9): obilje (*bhūman*, u Śaṅkarinu komentaru sinonim za *bahutva*) iz *ChU* 7.23 jest *brahman*.
3. *adhikaraṇa* (*akṣarādhikaraṇa*, *sūtre* 10 – 12): isto tako i neuništivo (*akṣara*) iz *BAU* 3.8.8 – 11.
4. *adhikaraṇa* (*īkṣatikarmavyapadeśādhikaraṇa*, *sūtra* 13): *brahman* je i najviša osoba (*paraḥ puruṣaḥ* iz *Praśna-upaniṣadi* 5.5).
5. *adhikaraṇa* (*daharādhikaraṇa*, *sūtre* 14 – 21): tanahni prostor (*dahara ākāśaḥ*) koji se spominje u *ChU* 8.1 zapravo je *brahman*.
6. *adhikaraṇa* (*anukṛty adhikaraṇa*, *sūtre* 22 i 23): onaj koji osvjetljava iz *MU* 2.2.10 i *KaU* 4.15 jest *brahman*.
7. *adhikaraṇa* (*pramitādhikaraṇa*, *sūtre* 24 i 25): *brahman* je osoba velika poput palca (*aṅguṣṭhamātraḥ puruṣaḥ*) koja prebiva u srcu (*KaU* 4.13.9).
8. *adhikaraṇa* (*devatādhikaraṇa*, *sūtre* 26 – 33): rasprava o tome mogu li bogovi spoznati *brahman*.
9. *adhikaraṇa* (*apaśūdrādhikaraṇa*, *sūtre* 34 – 38): o ovlaštenosti *śūdra* za spoznaju *brahmana*.
10. *adhikaraṇa* (*kampanādhikaraṇa*, *sūtra* 39): dah iz *KaU* 6.2 jest *brahman*.
11. *adhikaraṇa* (*jyotir adhikaraṇa*, *sūtra* 40): svjetlo (*jyotiḥ*) iz *ChU* 8.13 jest *brahman*.
12. *adhikaraṇa* (*arthāntaratvavyapadeśādhikaraṇa*, *sūtra* 41): ozračje iz *ChU* 8.14 jest *brahman*.
13. *adhikaraṇa* (*susuptyutkrānty adhikaraṇa*, *sūtre* 42 i 43): prozajno sopstvo (*prājña ātmā*) iz *BAU* 4.3.21 jest *brahman*.

#### Četvrta pāda

1. *adhikaraṇa* (*ānumānikādhikaraṇa*, *sūtre* 1 – 7): neočitovano (*avyakta*) iz *KaU* 3.10 – 11 nije *pradhāna* iz filozofije *sāṃkhya*, već tanahno tijelo (*sūkṣmaśarīra*), u Śaṅkarinu komentaru uzročno tijelo (*kāraṇaśarīra*).
2. *adhikaraṇa* (*camasādhikaraṇa*, *sūtre* 8 – 10): nerođen (*aja*) iz *Śvetāśvatara-upaniṣadi* 4.5 nije *pradhāna* i ne sastoji se od tri svojstva (*gune*), već od vatre, vode i zemlje.
3. *adhikaraṇa* (*sāṃkhyopasaṃgrahādhikaraṇa*, *sūtre* 11 – 13): 25 bića iz *BAU* 4.4.17 (*pañcapañcājana*) ne predstavlja 25 česti filozofije *sāṃkhya*.

4. *adhikaraṇa* (*kāraṇatvādhikaraṇa*, *sūtre* 14 i 15): sve upaniṣadi govore o istom *brahmanu* kao o prvom uzroku svemira.
5. *adhikaraṇa* (*bālakyādhikaraṇa*, *sūtre* 16 – 18): tvorac osoba (*eteṣāṃ puruṣānāṃ kartā*) iz *Kauṣītaki-upaniṣadi* 4.19 jest *brahman*.
6. *adhikaraṇa* (*vākyānvayādhikaraṇa*, *sūtre* 19 – 22): sopstvo iz *BAU* 2.4.5 je *brahman*.
7. *adhikaraṇa* (*prakṛty adhikaraṇa*, *sūtre* 23 – 27): *brahman* je materijalni uzrok stvaranja svemira.
8. *adhikaraṇa* (*sarvavyākhyānādhikaraṇa*, *sūtra* 28): objavljuje da su sva učenja o *brahmanu* objašnjena.

Rāmānujina raspodjela *sūtra* i *adhikaraṇa* – razlike:

- Prva *pāda*: Rāmānuja ima jednu *sūtru*<sup>226</sup> više od Śaṅkare.
- Druga *pāda*: Śaṅkarina je 3. *adhikaraṇa* (koja obrađuje *KaU* 3.1) kod Rāmānuje dio 2. *adhikaraṇe* koja govori o jelcu iz *Kaṭha-upaniṣadi* 2.25, što znači da Rāmānuja tu ima jednu *adhikaraṇu* manje od Śaṅkare.
- Treća *pāda*: a) Śaṅkara ima *sūtru* 1.3.4,<sup>227</sup> a *sūtre* *anukṛtes tasya ca i api smaryate* (*BSBh* 1.3.22 i 23 i *ŚBh* 1.3.21 i 22) kod Śaṅkare tvore posebnu *adhikaraṇu* koja obrađuje *MU* 2.2.10 i *KaU* 4.15, dok iste *sūtre* kod Rāmānuje čine dio pete *adhikaraṇe*.
- b) *Sūtra* 1.3.35 iz Śaṅkarine redakcije (*kṣatriyatvagateś cottaratra cairrarathena liṅgāt*) u Rāmānuje je podijeljena u dva dijela (*ŚBh* 1.3.34 *kṣatriyatvagateś ca* i *ŚBh* 1.3.35 *uttaratra cairrarathena liṅgāt*).
- c) *Sūtre* *kampanāt i jyotir darśanāt* (*BSBh* 1.3.39 i 1.3.40; *ŚBh* 1.3.41 i 1.3.42) kod Śaṅkare tvore posebnu, desetu *adhikaraṇu* koja govori o dahu u *KaU* 6.2, dok su kod Rāmānuje dio devete *adhikaraṇe*.
- d) *Sūtre* *suṣuptyutkrāntyor bhedena i patyādiśabdebhyaḥ* (*BSBh* 1.3.42 i 1.3.43; *ŚBh* 1.3.43 i 1.2.44) čine posebnu, trinaestu *adhikaraṇu* o *BAU* 4.3.21 kod Śaṅkare, dok su kod Rāmānuje dio desete *adhikaraṇe* koja govori o svjetlu u *ChU* 8.13.
- Četvrta *pāda*: a) *Sūtra* 1.4.26 iz Śaṅkarine redakcije (*ātmakṛteḥ pariṇāmāt*) u Rāmānujinoj je redakciji podijeljena u dva dijela (*ŚBh* 1.4.26 *ātmakṛteḥ* i 1.4.27 *pariṇāmāt*)

Iz ovoga se mogu izvući određeni zaključci. Prvi je da je najveći broj *adhikaraṇa* posvećen tumačenju spornih mjesta iz *Chāndogya-upaniṣadi*. Ukupno se 41 od

<sup>226</sup> *ŚBh* 1.1.9 *pratijñāvirodhāt* / Śaṅkarina redakcija nema tu *sūtru*.

<sup>227</sup> *BSBh* 1.3.4 *prāṇabhṛt ca* /

134 *sūtra* bavi tumačenjem *ChU*.<sup>228</sup> K tomu se teme uvode onim redosljedom kojim dolaze u *Chāndogya-upanišadi*. Tako je u prvoj *pādi* redosljed: *ChU* 1.6; 1.9; 1.11; 3.13; u drugoj: *ChU* 3.14; 4.15; 5.11; i u trećoj: *ChU* 7.23; 8.1; 8.13; 8.14. Deussenova raspodjela *adhikaraṇa* ima u trećoj *pādi* pet tema iz *ChU* jer on petu, *daharādhikaraṇu* (*BS* 1.3.14 – 21),<sup>229</sup> dijeli u dvije tako da mu *sūtre* 1.3.19 – 1.3.21 tvore posebnu, *samprasādādhikaraṇu* koja obrađuje *ChU* 8.12.3. Deussen tako dobiva pravilan raspored s ukupno 40 *adhikaraṇa* od kojih se 12 odnosi na *ChU*. Da ima nešto u broju četiri, Deussen pokazuje time da se obrađuju i četiri mjesta iz *Byhadāranyaka-upanišadi*. Peta *adhikaraṇa* (*BS* 1.2.18 – 20) u prvoj *pādi* obrađuje *BAU* 3.7.3, treća *adhikaraṇa* u trećoj *pādi* (*BS* 1.3.10 – 12) obrađuje *BAU* 3.8.8, a trinaesta *adhikaraṇa* (*BS* 1.3.42 – 43) *BAU* 4.3.7. Šesta *adhikaraṇa* u četvrtoj *pādi* (*BS* 1.4.19 – 22) obrađuje *BAU* 2.4.2, odnosno *BAU* 4.5.6. Uz to se obrađuju i četiri mjesta iz *Kaṭha-upanišadi*, zatim tri iz *Muṇḍaka-upanišadi* i jedno iz *Praśna-upanišadi*, koje obje pripadaju *Atharvavedi*. Dvije su *adhikaraṇe* posvećene *Taittirīya-upanišadi* i dvije *Kauṣītaki-upanišadi*. Uz to prve četiri *adhikaraṇe* čine uvod, a četiri posebne *adhikaraṇe*<sup>230</sup> pobijaju filozofiju *sāmkhye*. Uz to valja primijetiti da se i problemi iz drugih upanišadi također uvode redom kako dolaze u tekstovima, ali ta navođena mjesta uvijek<sup>231</sup> dolaze kao dodatak i proširenje tumačenjima mjesta iz *ChU*. To se vidi i u Rāmānujinoj raspodjeli tematskih cjelina *adhikaraṇa*, koja se razlikuje od Śaṅkarine samo u pogledu tumačenja mjesta iz drugih upanišadi, dok se slaže sa Śaṅkarom u pogledu mjesta iz *ChU*. S tim je razlikama Rāmānuja izgubio pravilan raspored kakav ima Śaṅkara pa obrađuje samo tri mjesta iz *BAU*, dva iz *MU* i ni jedno iz *KaU*. Ipak, to što se u potpunosti slaže sa Śaṅkarom u pogledu *ChU* ukazuje na važnost koju je *ChU* imala za upanišadske tumače koji su sastavljali *sūtre*. *BAU* usprkos svojem opsegu i važnosti ima samo četiri *adhikaraṇe* kod Śaṅkare i tri kod Rāmānuje. Sastavljačima *sūtra* bila je očito sporedna pa bi se moglo zaključiti da su *sūtre* nastale u krugovima brahmana koji su pripadali *Sāmavedi*. Zato što se i druge upanišadi uvode redom pojavljivanja u tekstu, Nakamura je (1950/1983: 433 – 434) pomišljao i na to da su slične egzegetske *sūtre* sastavljane i uz druge upanišadi i da je prepletanjem dijelova izgubljenih *samanvaya* s tumačenjima uz *ChU* nastala *samanvaya* kakva se održala do danas.

U sljedećim ću poglavljima predstaviti *sūtre* koje se bave tumačenjem *Byhadāranyaka-upanišadi* zajedno s prijevodom Śaṅkarina komentara. Śaṅkarin ću komentar usporediti s Bhāskaranim i Rāmānujinim. Odlučio sam se za prijevod Śaṅkarina komentara jer on, kao najstariji, pruža dobro polazište za usporedbu s kasnijim Bhāskaranim i Rāmānujinim koji su vjerojatno i bliži izvornome

<sup>228</sup> Po Śaṅkari ove *sūtre* čine jedanaest (od 39) *adhikaraṇa*: 1. *pāda* – 7., 8., 9. i 10. *adhikaraṇa*; 2. *pāda* – 1., 4. i 7. *adhikaraṇa*; 3. *pāda* – 2., 5., 6. i 13. *adhikaraṇa*.

<sup>229</sup> Ovakva raspodjela stoji u svim izdanjima *BSBh* i *SBh* koje sam imao prilike vidjeti osim kod Deussena.

<sup>230</sup> Prva *pāda*: *BS* 1.1.5 – 11, 4. *pāda*: *BS* 1.4.1 – 7; 1.4.8 – 10; 1.4.11 – 13.

<sup>231</sup> S izuzetkom šeste *adhikaraṇe* u prvoj *pādi* koja obrađuje *TU* 2.5, koja, čini se, stoji samostalno u odnosu na mjesta iz *ChU*.

značenju *sūtra*, kako su to tvrdili Thibaut (1890: xxi – xxiv) i Nakamura (1950/1983: 446). Ingalls je (1954.) uspoređujući Bhāskarini i Śaṅkarini komentar uz *BS* došao do zaključka da se velik dio ovih dvaju tekstova podudara. Ipak, po Ingallsu, ne može biti govora o Bhāskarinu posuđivanju od Śaṅkare zbog velika neprijateljstva koje prema njemu pokazuje. Tako Bhāskara u svom komentaru uz *BS* (*BhBSBh*) 1.1.4<sup>232</sup> kaže: „I ne može se biti trijezan i reći da stoji da znanje o različitosti ima oblik koji treba ukloniti zbog nedjelatnog uzroka opstojanja svijeta.”<sup>233</sup> Ovdje Bhāskara opovrgava Śaṅkarino učenje o nerazlici sopstva i brahmana po kojem se znanje o razlici treba ukloniti. Na drugom mjestu (*BhBSBh* 1.4.25 str. 85, 24 – 25) kaže da je Śaṅkarino učenje neskladno (*viḡīta*), bez korijena (*vicchinnamūla*) i da miriše<sup>234</sup> na māvāyanski buddhizam.<sup>235</sup>

Ingalls (1954: 294) misli da podudarnosti dolaze odatle što obojica slijede neki stariji komentar ili stariju tradiciju tumačenja *sūtra*, iako je moguć i utjecaj Śaṅkarina tumačenja na Bhāskararu. Bhāskara i Śaṅkara po Ingallsu slijede nekoga koga nazivaju *ṛttikāra*, a kojega je Ingalls nazvao protokomentatorom. Ingalls je također primijetio da se Bhāskara i Śaṅkara najviše razlikuju tamo gdje Śaṅkarini tumači poput Govardhane i Ānandagirija kažu da se Śaṅkara udaljio od *ṛttikāre*. Na tim mjestima<sup>236</sup> Bhāskara strasno brani tradicionalnu predaju<sup>237</sup> i kritizira Śaṅkararu. Po Ingallsu nam ove razlike mogu poslužiti u određivanju onoga što je u Śaṅkarinu tumačenju tradicionalno, a što je novina. Tamo gdje se Śaṅkara i Bhāskara slažu, imamo stariju predaju, a tamo gdje se razilaze, Śaṅkarin komentar ne slijedi tradiciju već donosi neku novinu u tumačenju. Novina može biti izvorno Śaṅkarina ili može biti posuđena iz Śaṅkari bliske tradicije kojoj pripadaju *Gauḍapādīya-kārike* i Bhartṭharijeva *Vākyapādīya*.

Do sasvim je drugačijega zaključka došao Rūping (1977.). Pomnom je filološkom raščlambom zaključio da Bhāskarini tekst u potpunosti ovisi o Śaṅkarinu usprkos neprijateljstvu koje Bhāskara prema njemu pokazuje. Na nizu mjesta Rūping pokazuje kako Bhāskara tekst skraćuje i izostavlja važne argumente iz Śaṅkarina teksta čineći ga mjestimice nerazumljivim bez Śaṅkarina, a argumentaciju u njemu neuvjerljivom. Bhāskara nigdje ne spominje moguće druge komentatore, a na jednom mjestu<sup>238</sup> citirajući Śaṅkararu naziva ga sastavljačem komentara uz *BS* koristeći plural (*sūtrabhāṣyakārair*). Zbog toga Rūping zaključuje da

<sup>232</sup> Str. 20, 23.

<sup>233</sup> *na ca bādhyamānānkāraṃ bhedajñānaṃ tiṣṭhatīti śakyate anunmattena vaktuṃ sthitinimittābhāvāt/*

<sup>234</sup> U tekstu stoji *māvāyānikabauddhagāthita*. Rūping (1977: 10) smatra da je točnija inačica iz drugoga rukopisa kojim se izdavač služio pri priređivanju tiskanog izdanja, koja glasi *māvāyānikabauddhagandhika* i koja se nalazi u bilješki.

<sup>235</sup> Ingalls (1952: 8) navodi jednu Bhāskarinu rečenicu kojom kudi Śaṅkarino učenje o oslobođenju i ovako je prevodi: „Some of us would rather be jackals in a forest than have your kind of release.” Ingalls na žalost ne navodi izvornik niti gdje se ova rečenica nalazi u izvorniku pa, uzdajući se u Ingallsov autoritet, navodim rečenicu onako kako je on navodio u članku.

<sup>236</sup> Ingalls navodi komentare uz *BS* 1.1.19, 1.1.23, 1.1.25, 1.2.12, 1.4.26.

<sup>237</sup> *Sampradāyaparamarā BhBSBh* 1.1.19, str. 29, 6.

<sup>238</sup> *BhBSBh* 3.4.26, str. 208, 23.

Bhāskari nije poznat ni jedan drugi komentar uz *BS* osim Śaṅkarina. Sve što Bhāskara govori o *BS* nalazimo i kod Śaṅkare, samo što je kod Śaṅkare sve prikazano detaljnije i artikuliranije. Bhāskara se od Śaṅkare udaljuje tek kad se pojavi problem radikalnoga monizma i iluzionizma, što Bhāskara pobija vlastitim argumentima kao i nekim metričkim bhedābhedavādskim citatima koji se ne mogu dovesti u svezu s komentarom uz *BS*. Rūping smatra da bi se Bhāskara sigurno koristio starijim bhedābhedavādskim komentarom pri kritiziranju Śaṅkarinih tvrdnji o prividnosti pojavnoga svijeta da mu je takav bio pri ruci. Ingalls je pomišljao na to da su obojica crpili materijal iz istoga bhedābhedavādskog izvora koji je Śaṅkara preuredio u skladu sa svojim iluzionističkim svjetonazorom. Kad bi bilo tako, Bhāskara bi se pri kritici Śaṅkare mogao oslanjati na taj izvor i pozivati na stariji autoritet. Ipak, Bhāskarin tekst nigdje ne pokazuje da se oslanja na bilo što drugo osim na Śaṅkaru, a kad se tumačenjem teorije bhedābhedavāde od njega udaljuje, nema dokaza da bi se pri tome udaljavanju temeljio na nekom komentaru uz *BS*.

Iako se Bhāskara vrlo vjerojatno nije koristio nekim starijim komentarom, Śaṅkarina je *bhāṣya* puna materijala koji nisu iluzionistički i Ingalls sigurno ima pravo kad misli da Śaṅkarin tekst uvelike ovisi o nekom starijem komentaru ili bar o usmenoj tradiciji tumačenja *sūtra* koja je do Bhāskarina vremena vjerojatno zamrla. Je li moguće da je Bhāskara toga bio svjestan i da je svoj komentar utemeljio na onim dijelovima Śaṅkarina komentara za koje je pretpostavljao da predstavljaju izvornu tradiciju tumačenja *sūtra*, a koja je u njegovo vrijeme nestala pod utjecajem Śaṅkarina učenja?

Širenje je Śaṅkarina učenja u kasnijoj vedāntskoj tradiciji ostalo zabilježeno kao *dig-vijāya* ili osvajanje (svih) smjerova ili strana (svijeta). Zbog toga su snažnoga širenja možda bila zaboravljena starija učenja. Pretpostavljam da je Bhāskara možda pokušao oživjeti zamrlu tradiciju bhedābhedavādskog komentiranja *sūtra* nadovezujući se na Śaṅkaru čiji je komentar u Bhāskarino vrijeme ostao jedini preživjeli komentar uz *BS*.

U nastavku donosim prijevod Śaṅkarina komentara uz *BS* koje se bave tumačenjem *BAU*. Śaṅkarin ću komentar usporediti s Bhāskarinim kako bismo ocijenili valjanost Rūpingovih tvrdnji o ovisnosti Bhāskarina teksta isključivo o Śaṅkarinu. Na žalost, iznimno manjkavo tiskano izdanje Bhāskarina teksta predstavlja ozbiljno ograničenje za ovakvu usporedbu. Ipak usporedba sa Śaṅkarinim komentarom može poslužiti i ispravljanju grješaka u tekstu izdanja.

### 3.1. Poglavlje o nutrodržcu (*antaryāmyadhikaraṇa*) *BSBh* 1.2.18 – 20

#### a) uvodne napomene

Poglavlje o nutrodržcu sastoji se od tri *sūtre* i bavi se tumačenjem *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* 3.7. Tekst počinje pitanjem Uddālake Āruṇia Yājñavalkyi što je nit na koju su ovaj svijet i onaj svijet i sva bića zajedno nanižani i tko je nutrodržac (*antaryāmin*) koji je unutra i koji čini da se i ovaj svijet i

onaj svijet i sva bića drže. Yājñavalkya odgovara da je nutrodržac taj koji stoji unutar Zemlje, Voda, Ognja, Ozračja, Vjetra, Neba, Sunca, smjerova, Mjeseca i zvijezda, *K*: ozračenoga prostora, tame, jare, *M*: munje, groma i svjetova, (*M* dodaje i Vede i žrtve), bića, daha, riječi, vida, sluha, pameti, kože, (*M* tu dodaje jaru i tamu), *K*: razaznaje *M*: sopstva i sjemena, a od kojih je različit, kojega oni ne znaju, koji mu čine tijelo i koji čini iznutra da se sve ovo drži. Taj besmrtni nutrodržac, koji je neviden a vidi, nečut a sluša, nemišljen a misli, nerazaznat a razaznaje, nije ništa drugo nego sopstvo. Nitko drugi od njega nije motritelj, slušatelj, mislitelj ni razaznavatelj. Tekst *adhikaraṇe* počinja *sūtrom* 1.2.18.

b) prijevod teksta

*antaryāmyadhidaivādhilokādiṣu taddharmavyapadeśāt / BS 1.2.18*

Nutrodržac je u odnosu na božanstva, u odnosu na svjetove i tako dalje (to) (najviše sopstvo/brahman) zbog prikazanosti svojstava toga.

*Śaṅkarin komentar:*

*Viśayavākya* (predmet rasprave): Pristupivši, sluša se: „Koji je unutra i koji čini da se i ovaj svijet i onaj svijet i sva bića drže” i „Tko stoji unutar Zemlje različit od Zemlje, koga Zemlja ne zna, kojemu je Zemlja tijelo, tko čini iznutra da se Zemlja drži, taj je tvoje sopstvo, besmrtni nutrodržac” (*BAU* 3.7.3) i tako dalje.

Ovdje je u odnosu na bogove, u odnosu na svjetove, u odnosu na Vede, u odnosu na žrtvu, u odnosu na bića i u odnosu na sopstvo, netko održavatelj smješten unutra, nutrodržac – tako se čuje.

*Samśaya* (dvojba): Smatra li se on u *odnosu na bogove itd.* nekim sopstvom božanstva, ili nekim yoginom koji je dosegao moći poput tanahnosti itd.,<sup>239</sup> ili vrhovnim sopstvom, ili nečim drugoga značenja – to je dvojba pošto se zapazi prije nesusretnut pojam.

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Što nam je utoliko bjelodano? Mora biti nešto neshvaćeno drugoga značenja jer pojmitelj nije zahvatio pojam. Riječ nutrodržac, proizvedena spregom sa „držanjem iznutra” nije posve neshvaćena. Stoga će biti da se nutrodržac smatra nekim božanstvom u Zemlji itd. Tako se sluša: „Kojemu je Zemlja boravište, Oganj svijet (vid), duh svjetlo itd. (*BAU* 3.9.10).” I on zato što ima uzrok i učinak, stojeći unutra čini da se Zemlja i drugo drže – tako se (izražuje) držalaštvo sopstva spomenutoga božanstva. Ili bi to bilo držalaštvo prodiranjem u sve nekoga uspjelog yogina. Ali se ne uzima kao vrhovno sopstvo jer ono nema uzrok i učinak.

*Siddhānta* (zaključak): Ako se tako shvaća, onda se odgovara – Onaj koji se navodi (čuje) u objavi kao nutrodržac u odnosu na božanstva itd., taj će biti upravo vrhovno sopstvo, a ne drugo. Zašto? „*Zbog prikazanosti svojstava (držanja) toga.*”

<sup>239</sup> U trećem poglavlju *Yoga-sūtra* od šesnaeste se *sūtre* nadalje govori o udruživanju *dhāraṇe*, *dhyāne* i *śamādhija* u *śamyamu*. *Śamyamom* na tri preobrazbe stječe se znanje o prošlom i budućem (*YS* 3.16), *śamyamom* na preklapanje zvuka, značenja i pojma stječe se znanje o glasanju bića (3.17), predočivanjem utisaka stječe se spoznaja prošlih života (*YS* 3.18), iz zamisli stječe se ulazak u tuđu svijest (*YS* 3.19), itd. Tako se u *YS* 3.38 slabljenjem uzroka vezanosti i osvještavanjem toka duha postiže ulazak u tijelo drugoga, a *śamyamom* na grubo stječe se vlastiti oblik.

*Nirṇaya* (dokazivanje zaključka): Ovdje se vide prikazana svojstva toga vrhovnog sopstva. On, stojeći unutra, čini da se sve rođeno kao pretvorba, podijeljeno u vrste – toliko (koliko ih je kao što su) Zemlja itd., u odnosu na božanstva itd. – drži; takvo držaštvo pristaje kao svojstvo vrhovnomu sopstvu. Ako ima uzročništvo svih pretvoraba, (onda iz toga) proizlazi svemoć. „Taj je tvoje sopstvo, besmrtni nutrodržac.” – tako ‘biti sopstvom’ i besmrtnost pristaju u prvotnome smislu vrhovnomu sopstvu. „Koga Zemlja ne zna” – tako kazujući da je nutrodržac nespoznatljiv božanstvu Zemlje, pokazuje nutrodržca kao ino od sopstva božanstva. Božanstvo Zemlje sebe bi ovako spoznalo: „Ja sam Zemlja.” Isto tako prikazivanje kao „neviđen, nečut itd.” pristaje vrhovnomu sopstvu, jer je ono lišeno lika i ostaloga. A (ako se prigovori) da vrhovnomu sopstvu ne pristaje držaštvo zato jer nema učinka ni tvorila, to ne (pokazuje logičku) grješku jer njemu pripadaju učinak i tvorila pomoću učinaka i tvorila onih kojima upravlja. Ne nastaje ni grješka nekonačnosti „I njemu je netko drugi upravljač” jer nema podijeljenosti (u vrste). Grješka nekonačnosti proizlazi samo ako ima podijeljenosti. Zato je nutrodržac vrhovno sopstvo.

*na ca smārtam ataddharmābhilāpāt / BS 1.2.19*

Nije ni (pradjetost, *pradhāna*) znana iz *smṛti*, zato što se govori o svojstvima koja nisu njezina.

*Śaṅkarin komentar:*

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Možda je ovo: Svojstva neviđenosti i ostala pristaju pradjetosti (*pradhāna*) osmišljenoj u predaji *sāṃkhya*, jer se ona po njima (pristalicama filozofije *sāṃkhya*) shvaća kao lišena oblika i ostalog. Tako pamte – „Nedostupna zaključivanju, nespoznatljiva, kao kada se posve duboko zaspalo” (*Manu* 1.5); ovoj (pradjetosti) također pripada upravljaštvo zbog tvorilaštva svih pretvoraba. Zato možda riječ nutrodržac (označuje) pradjetost.

„Jer (pradjetost) nije viđena, nije (uzrok svemira), (i jer) nije u riječi (objave)” (*BS* 1.1.5), tako je ovdje već opovrgnuto, ali sućinska se pradjetost ovdje opet pretpostavlja s nastajanjem prikazivanja (svojstava) neviđenosti i ostaloga.

*Uttarapakṣa* (odgovor): Dalje je izrečen odgovor – I pradjetost iz predaje (*pradhāna* ili *prakṛti* iz filozofije *sāṃkhya*) nema pravo biti nazvana riječju nutrodržac. Zašto? Zato jer se spominju svojstva koja joj ne pripadaju. Iako je prikazana neviđenost i ostalo što je za pradjetost prikladno, ipak nije prikladna prikazanost bivanja motriteljem; jer po njima (pristalicama *sāṃkhya*) pradjetost se smatra nesvjesnom. Ovdje slijedi ostatak rečenice: „On je neviđen a vidi, on je nečut a sluša, on je nemišljen a misli, on je nerazaznat a razaznaje.” (*BAU* 3.7.23) Pradjetosti također ne pristaje biti sopstvom.

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Ako se pristane na to da pradjetost nije nutrodržac zbog nemogućnosti bivanja motriteljem i sopstvom, tada nutrodržac može biti utjelovljena duša. Utjelovljena duša, zato što je svjesna, biva motritelj, slušatelj, mislilac i razaznatelj; tako i sopstvo, jer je okrenuta samoj sebi. (Može biti) i besmrtna, jer uživa plodove pravde i nepravde. Svojstva bivanja neviđenim itd. u utjelovljenoj duši dobro su poznata jer se činitelj čina poput motrenja ne može pojaviti (kao predmet motrenja). „Ne možeš vidjeti motritelja motrenja” (*BAU* 3.4.2) itd. iz objave. Njegova je navada držati iznutra ukupnost tvorila i učinaka, zato što je uživatelj. Zato je nutrodržac utjelovljena duša.

*Uttarapakṣa*: Zato (*sūtrakāra*) poučava odgovor:

*śārīraś cobhaye 'pi hi bhedenainam adhīyate / BS 1.2.20*

I utjelovljena duša (nije nutrodržac). Obje (recenzije *BAU*) shvaćaju ju uzimajući podijeljenost.

Šaṅkarin komentar:

*Uttarapakṣa*: „Nije” slijedi iz prethodne *sūtre*.<sup>240</sup> I utjelovljena duša nije nutrodržac, želi se (reći). Zbog čega? Čak iako je moguće da su njezina svojstva (utjelovljene duše) motriteljstvo i ostala, ipak (ona) ne može u punom smislu stajati i držati iznutra jer je razdijeljena nametcima<sup>241</sup> poput zraka u posudi. K tomu oboje, sljedbenici grana *kāṇva* i *mādhyam̐dina*, shvaćaju nju, utjelovljenu dušu, kao različitu od nutrodržca kojemu je (ona) prebivalište poput zemlje i ostaloga i čime on upravlja – „Koji stoji u razaznaji” (*BAU* [K] 3.7.22) – tako (kažu) *kāṇve*. „Koji stoji u sopstvu” (*BAU* [M] 3.7.23) – tako *mādhyam̐dine*.<sup>242</sup> „Koji stoji u sopstvu” – u ovome čitanju riječ sopstvo izražuje utjelovljenu dušu. „Koji stoji u razaznaji” – u ovome je čitanju također s riječi razaznaja izrečena utjelovljena duša. Utjelovljena je duša ta koja se sastoji iz razaznaje. Zato je utvrđeno da je nutrodržac Gospod, drugačiji od utjelovljene duše.

*Pūrvapakṣa*: Kako opet u jednom tijelu pristaju dva svjedoka, ovaj koji je Gospod jest nutrodržac, a ovaj koji je drugi od dvoje jest utjelovljena duša?

*Uttarapakṣa*: Što pak ovdje ne pristaje?

*Pūrvapakṣa*: „Motritelja drugoga od ovoga nema” (*BAU* 3.7.23) itd. Tako se suprotstavlja riječ objave. Jer ovdje je, osim spomenutoga nutrodržca, drugo sopstvo (koje bi bilo) motritelj, slušatelj, mislitelj i razaznavatelj zanijekano.

*Uttarapakṣa*: Ako (netko prigovori da) je smisao ove rečenice poricanje (drugoga) unutarnjeg upravljača, (kažemo da) nije tako jer (u tekstu) nije upotrijebljen (drugi) unutarnji upravljač i zato jer se ne sluša o posebnim obilježjima. Ovdje je rečeno da ova prikazanost razlike nutrodržca od utjelovljene duše koja je djelatni uzrok nametaka tvorila i učinka koji su očitovani neznanjem sopstva nije najviša istina.<sup>243</sup> Unutarnje je sopstvo

<sup>240</sup> Šaṅkara želi reći da negaciju treba preuzeti iz prethodne *sūtre*.

<sup>241</sup> *Upādhi* ili nametak jedan je od središnjih pojmova Šaṅkarina nauka. Cijeli je svijet uistinu brahman koji se zbog neznanja pogrešno čini kao sve ovo što spoznajemo na praktičnoj razini spoznaje. Neznanje je uzrok nametaka koji su prividno (*avidyākṛta*) nametnuti brahmanu. Brahman je uronjen u nametke (*upādhyantarbhāva*) iako njima uistinu nije onečišćen poput kristala koji se čini obojen kad je postavljen pored obojena predmeta. Zbog nametaka najviši se brahman pojavljuje kao niži brahman ili osobno božanstvo, zatim kao svijet imena i oblika i, naposljetku, kao utjelovljena duša.

<sup>242</sup> Jedna je od razlika u tekstu o nutrodržcu u recenzijama *mādhyam̐dina* i *kāṇva* ta da se na mjestu gdje se u recenziji *kāṇva* nalazi razaznaja (*vijñāna*), u recenziji *mādhyam̐dina* nalazi sopstvo (*ātman*). Za Šaṅkaru ovo ne mora predstavljati problem jer on se za vrhovno sopstvo najčešće koristi riječju *paramātman*, a za utjelovljenu dušu *vijñānātman*, tako da sama riječ *ātman* ne mora označivati vrhovno sopstvo.

<sup>243</sup> Najviša istina ili *paramārtha-satya*. Šaṅkara razlikuje nižu, praktičnu razinu spoznaje (*vyavahārika*) i višu razinu (*paramārthika*) na kojoj se spoznaje jedinstvo sopstva, brahmana i svijeta. Razlikovanje dviju razina spoznaje (*saṃvṛtti* i *paramārtha*) nalazimo kod Nagarjune u *MMK* 24.8. Yogācāre razlikuju tri razine spoznaje: *parikalpita*, *paratantra* i *pariniṣpanna*. Nadovezujući se najvjerojatnije na yogācāre, iako su terminološki bliži *Mādhyamikama*, *Māṇḍūkya-kārike* (4.74) razlikuju tri razine spoznaje (*kalpitasaṃvṛti* i *paratantrābhisamvṛti* predstavljaju nižu istinu [*saṃvṛtti* kod Nagarjune], dok *paramārtha* predstavlja najvišu istinu). Isto tako ideju najviše spoznaje (*paramārtha*) i svjetovne spoznaje (*vyavahāra*) nalazimo u Bhartṥharievu djelu *Vākyapadīya* (2.22, 3.6.26, 3.7.39, 3.8.45). Mislim da se može reći da je



samo jedno, nisu moguća dva unutarnja sopstva. Rascijepljenost jednoga na razini praktičnoga znanja, jest djelo ograničenja (nametaka), poput vanjskoga zraka i zraka u posudi.<sup>244</sup> I naposljetku, ovo pristaje tekstovima objave o razlici spoznavatelja i spoznatoga, zamjećivanju i ostalim valjanim načinima spoznaje, iskustvu prerađanja<sup>245</sup> i priručnicima (koji se bave) naredbama i zabranama.<sup>246</sup> Tako i objava pokazuje praktičnu razinu u svemu što je u djelokrugu neznanja: „Gdje biva dvojstvo, tamo jedan drugoga promatra.” (BAU 4.5.15) „Kad je njemu sve postalo sopstvom, koga da čime promatra?” (BAU 4.5.15) – kad je sve u djelokrugu znanja (upanišad), (objava) isključuje praktičnu razinu spoznaje (vyavahāra).

c) Napomene o Bhāskarinu komentaru uz *antaryamyadikaraṇu* u usporedbi sa Śaṅkarinim

Jedna od prvih stvari koje uočavamo jest dijaloški oblik u kojem je komentar uz *sūtre* sastavljen. Zbog svoje visoke formaliziranosti ova rasprava vjerojatno nije sjećanje na neki živ razgovor poput Platónovih dijaloga iako nemamo razloga sumnjati da prigovori potječu upravo iz takvih rasprava koje su obilježavale važan dio života filozofa u drevnoj Indiji.<sup>247</sup> U komentaru uz prvu *sūtru* rasprava je posebno jasno formalizirana po shemi od pet udova. Prvi dio predstavlja predmet (*viśaya*) rasprave. Drugi je dio dvojba koju Śaṅkara nekada naziva *viśaya*<sup>248</sup>, ali mnogo češće *saṁśaya*.<sup>249</sup> Poslije dvojbe slijedi prigovor ili *pūrvapakṣa* koji prihvaća sve ponuđene mogućnosti tumačenja osim onog „pravog”. Nakon prigovora (*pūrvapakṣa*) slijedi odgovor ili *uttarapakṣa* koji Śaṅkara naziva *siddhānta*.<sup>250</sup> *Siddhānta* je stajalište za koje se odlučuje autor djela. *Siddhānta* najčešće predstavlja kratak izričaj oblikovan samo jednom ili dvjema rečenicama. Najvažniji je i najopširniji dio rasprave objašnjenje zaključka (*nirṇaya*). Śaṅkara ga obično uvodi nekom od upitnih zamjenica *kasmāt*, *kutaḥ* ili *katham* (zašto, otkuda, kako?). Na to pitanje u pravilu odgovara citirajući samu *sūtru* nakon čega slijedi opširno dokazivanje tvrdnje navedene u *siddhānti*. Toga se obrasca Śaṅkara drži u svim komentarima uz prvu *sūtru* pojedine tematske cjeline (*adhikaraṇe*) koja obrađuje pojedino mjesto u nekoj upanišadi u cijeloj *samanvayi*. Kako se ovakav postupak javlja samo u prvome poglavlju, moglo bi se reći da predstavlja herme-

---

Śaṅkara preuzeo učenje o dvije razine spoznaje iz tradicije koja mu je bliža i na koju se nadovezuje, a to je tradicija iz koje dolaze *Māṇḍūkya-kārike* i *Vākyapadīya*. To može značiti da Śaṅkara posredno preuzima buddhističko učenje. Ipak valja imati na umu da se već u *Muṇḍaka-upanišadi* 1 razlikuje više znanje (*paravidyā*), kojim se spoznaje nepropadljivo (*akṣara*) i niže znanje (*aparavidyā*), kojim se spoznaju Vede i pomoćne vedske znanosti, pa Śaṅkara ima i potporu objave u ovom učenju.

<sup>244</sup> Zrak u posudi i onaj izvan nje sućinski je isti, iako se, na razini niže, praktične spoznaje čini da nije isto što i vanjski zrak.

<sup>245</sup> Kako Śaṅkara ističe da se radi o objavi, pretpostavljam da misli na upanišadi.

<sup>246</sup> Tekstovi koji se bave naredbama i zabranama inače su brāhmaṇe.

<sup>247</sup> Odlična obrada značaja filozofskih rasprava nalazi se kod Bronkhorsta (2006.).

<sup>248</sup> *BSBh* 1.4.16, 2.3.17, 2.4.5, 4.2.1, 4.2.7.

<sup>249</sup> *BSBh* 1.1.12, 1.1.20, 1.1.22 itd.

<sup>250</sup> *BSBh* 1.4.6, 2.3.8, itd.

neutički postupak potrage za pravim značenjem nekog upanišadskog odlomka. Prvo se predstavlja tema rasprave (*viṣaya*), zatim se (*saṃśaya*) iznose različita moguća tumačenja (među njima i ono pravo).

Pogledajmo kolika je sličnost teksta Śaṅkarina i Bhāskarina na ovom uzorku:

Ś: “*ya imam ca lokam param ca lokam sarvāni ca bhūtāni yo 'ntaro yamayati*”  
*ity upakramya śrūyate – “yah prthivyām tiṣṭhanprthivyā antaro vam prthivī na veda*

Bh: “*ya imam ca lokam param ca lokam sarvāni ca bhūtāni yo 'ntaro yamayati*”  
*ity upakramya śrūyate – “yah prthivyām tiṣṭhanprthivyā antaro vam prthivī na veda*

*yasya prthivī śarīram yah prthivīmantaro yamayatyesa ta ātmāntaryāmyamrtah*  
*(BAU 3.7.1 – 2) ity ādi /*  
*atrādhidaivatam adhilokam adhivedam adhyajñam adhibhūtam*  
*adhyātmam ca*  
*kaścīd antaravasthito*  
*yamayitāntaryāmīti*  
*śrūyate /*

*yasya prthivī śarīram yah prthivīmantaro yamayatyesa ta ātmāntaryāmyamrtah*  
*(BAU 3.7.1 – 2) ity ādi /*  
*tatra/adhidaivatam adhilokam adhivedam adhyajñam adhibhūtam*  
*adhyātmam ca*  
*kaścīd antaravasthito*  
*yamayitāntaryāmīti*  
*vyapadiśyate /*

Kod Śaṅkare je nadalje dvojba u tome radi li se o sopstvu božanstva, o yoginu, o najvišem sopstvu ili nečem drugoga značenja, zbog prije neshvaćenoga pojma. Kod Bhāskare je pitanje radi li se o sopstvu božanstva (*devatātmān*, isto kao u Śaṅkare), žiću (*jīvi* ili osobnoj duši) ili o najvišem sopstvu. Pri tome Bhāskara riječju *niyanṭṛ* bitno skraćuje Śaṅkarino objašnjenje da sopstvo božanstva stoji unutra i čini da se zemlja i ostalo drži (*devatā... nīyantrī syād iti prāpta ucyaṭe*<sup>251</sup>). Tvrdnju o posjedovanju uzroka i učinka Śaṅkara veže uz sopstvo božanstva dok Bhāskara posjedovanje uzroka, učinka i uživalaštva pripisuje žiću, ne spominje problem neshvaćenoga pojma kao ni dobro obrazloženu mogućnost da nutrodržac bude yogin.

Śaṅkarin *pūrvapakṣin* pritom pokušava dokazati sva ponuđena tumačenja osim onog pravog. Tako se prvo pokušava dokazati da je nutrodržac yogin, zatim da je nutrodržac pradjetost i na kraju da je on utjelovljena duša (*śārīra*). Prva su dva tumačenja došla najvjerojatnije iz škola yoge i *sāṃkhye* kojih su pripadnici pokušavali naći oslonac svojih učenja u upanišadima. Za treće je tumačenje teže reći pripada li nekoj školi posebno, npr. *sāṃkhyi*, ili se radi o pokušaju *mīmāṃsaka* da nalaženjem proturječja u upanišadima ospore njihov autoritet u korist *brāhmaṇa*. Kroz cijelu se *samanvayu* provlače dva tumačenja od kojih jedno tvrdi da se u odlomku o kojem se raspravlja radi o nekom obliku subjekta obdarenog spoznajnim moćima (*jīva*, *śārīra*, *vijñānātman*) ili o vrhovnome *brahmanu*. Prigovaratelj ili *Pūrvapakṣin* se, naravno, odlučuje za sopstvo božanstva ili žiće odbacujući tvrdnju da se radi o vrhovnome sopstvu jer ono nema tvorila i učinka. Jezični je izraz također zapanjujuće sličan.

Ś: *na tu paramātmā*

Bh: *na paramātmā*

<sup>251</sup> Str. 44, 7f

*pratīyetākāryakaranatvād /*

*ākāryakaranatvād /*

I Śaṅkara i Bhāskara na to odgovaraju tvrdnjom kako nutrodržac posjeduje moć poput one da je uzrok svih pretvoraba kao i to da svojstva besmrtnosti i bivanja sopstvom odgovaraju vrhovnomu sopstvu u prvotnom smislu.

Ś: *sarvavikārakāranatve sati sarvaśakty  
upapatteḥ / pṛthivyādi tāvad  
adhidaivatādibhedabhinnam  
samastam vikārajātam antastisthan  
yamayaṭīti paramātmano yamayitṛtvam  
dharma upapadyate /*

Bh: *samasta hi vikārajātam anupraviśya  
kāraṇatvān mṛdādivatsarvaśaktivac ca  
niyamayitṛtvam...*

Ś: *āmatvāmṛtatve mukhye paramātmana  
upapadyete /*

Bh: *upapannam āmatvām amṛtatvam ca  
tasminn eva mukhyam /*

Na kraju, odgovarajući na prigovor da nutrodržac ne može biti vrhovno sopstvo jer nutrodržac ima tvorila (organe), a vrhovno sopstvo nema, obojica se koriste istim argumentom da se vrhovno sopstvo koristi organima onih kojima upravlja.

Ś: *yān niyacchatī tatkāryakaranair eva,  
tasya kāryakaraṇavattvopapatteḥ /*

Bh: *kāryakāranam anupraviśya  
niyamayati /*

U komentaru uz sljedeću *sūtru* Śaṅkara i Bhāskara opet predstavljaju iste argumente s velikom jezičnom podudarnosti.

Ś: *“īksater nāśabdām” (BS 1.1.5) ity  
atra nirākṛtam api satpradhānam /  
ihādrstatvādivyapadeśasambhavena  
punar āśaṅkyat /*

Bh: *“īksater nāśabdām” (BS 1.1.5) ity  
atra nirastamapy  
adrstādidharmasambhavād  
āśaṅkyā*

Tumačenju da se radi o pradjetosti obojica se suprotstavljaju argumentom da nutrodržac ima svojstvo motriteljstva, što ga čini svjesnim, za razliku od pradjetosti koja je nesvjesna. Jedina je terminološka razlika u tome što Śaṅkara govori o utjelovljenoj duši (*śārīra*), a Bhāskara o žiću (*jīva*).

Ś: *apicobhaye 'pi hi śākhinaḥ kānvā  
mādhyanandināś cāntaryāmiṇo  
bhedanainam śārīraṃ  
pṛthivyādivadadhiṣṭhānatvena  
niyamayatvena cādhyāte – 'yo vijñāne tiṣṭhan'  
(BAU 3.7.22) iti kānvāh /  
'ya ātmani tiṣṭhan' iti mādhyanandināh /*

Bh: *apicobhaye kānvā mādhyanandināś  
ca vijñānātmānor  
bhedanainam antaryāmiṇam  
abhidhyāte – 'yo vijñāne tiṣṭhan' (BAU  
3.7.22) iti kānvāh /  
'ya ātmani tiṣṭhan' iti mādhyanandināh /*

*vijñānaśabdena śārīra ucyate /*

*vijñānaśabdena ca vijñānapradhāno jīva  
evocyate /*

U obama je komentarima prisutan prigovor da su nemoguća dva motritelja u jednom tijelu.

Ś: katham punar ekasmin dehe dvau drastārav upapadyete... na dvau pratyagātmānau sambhavatah /

Bh: katham ekasmin dehe dvau drastārau sambhavata iti /

Ś: atra hi prakṛtād antaryāmino 'nyam drastāram, śrotāraṃ, mantāraṃ, vijñātāraṃ cātmānaṃ pratiṣedhati /

Bh: nānyo' to' sti drasteti prakṛtād antaryāmino' nya vārayatīti /

Prva će se prava razlika između Śaṅkarina i Bhāskarina komentara javiti u odgovoru na zadnji, najvažniji prigovor da u tijelu nisu moguća dva motritelja jer upanišadi jasno isključuju takvu mogućnost. Ako *Brahma-sūtre*, a tako i Śaṅkara i Bhāskara u svojim komentarima uz njih, tvrde da postoji razlika između utjelovljene duše i nutrodržca, a oboje su prisutni u tijelu, dolazi do jasnog proturječja između tekstova koji tvrde da nisu moguća dva motritelja i tvrdnje da nutrodržac nije utjelovljena duša. Na to Śaṅkara i Bhāskara odgovaraju na različit način. Bhāskara tvrdi da vrhovno sopstvo (nutrodržac) i utjelovljena duša nisu dva različita subjekta u jednome tijelu, već isto biće u isto vrijeme jednako i različito (*bhedābheda*), ovisno o tome u kojem se stanju nalazi, i da *sūtra* opisuje aspekt različitosti. Śaṅkara, s druge strane, tvrdi da se radi o jednome vrhovnom sopstvu koje se zbog neznanja čini kao utjelovljena duša na razini niže praktične (*vyavahārika*) spoznaje, dok je na razini najviše (*paramārthika*) spoznaje sve samo jedan bezobliki brahman. Ovdje prvi put vidimo rješenje metafizičkoga problema kako ujediniti zamisao o jedinstvu apsoluta i empirijski očividnu mnoštvenost stvari. Śaṅkara rješava taj problem učenjem da je svijet privid, dok se Bhāskara nadovezuje na stariju tradiciju tvrdeći da je brahman u isto vrijeme isti i različit od svijeta i duša. Bhāskarini je stav za razliku od Śaṅkarina realističan, što znači da je svijet preoblika (*pariṇāma*) brahmana. U komentaru uz *BS 2.1.14* (Ingalls 1967: 64) Bhāskara uspoređuje preobliku brahmana sa stvaranjem sirutke iz mlijeka, s tim da za razliku od mlijeka brahman ne gubi svoju bit u pretvorbi. Tako u biti ništa nije različito od brahmana jer je nastalo njegovom preoblikom, s time da je empirijska mnoštvenost istinska. Bhāskara (*BhBSBh 1.1.4*, Ingalls 1967: 66) smatra da jedinstvo i razlika (*bhedābheda*) nisu proturječni i da svugdje oko sebe možemo vidjeti da su ta dva pojma prisutna u isto vrijeme. Neka riječ, primjerice, može u isto vrijeme biti rodni pojam i označivati pojedinačno biće. Tako primjerice riječ „krava” označuje u isto vrijeme rod krava kao i pojedinačnu kravu, i u tome smislu u isto vrijeme označuje jedinstvo rodnoga pojma i različitost pojedinačnih krava. Kako za Bhāskaruu brahman nije samo apstrakcija i rodni pojam, on u njemu razlikuje tri stanja (*avasthā*). Prvo je brahmanovo stanje kauzalno stanje uzroka ili tvorila (*kāraṇāvasthā*), a drugo je stanje

učinka (*kāryāvasthā*). Posebna je kategorija stanje žića (*jīvāvasthā*).<sup>252</sup> U ovom je smislu nutrodržac (brahman) u isto vrijeme jednak i različit od žića, čime Bhāskara odbacuje prigovor o dva motritelja u jednom tijelu. Žiće je samo stanje ili modus (*avasthā*) brahmana. U *BhBSBh* 2.1.14 Bhāskara pokazuje primjer valova koji su, iako međusobno različiti, svi u biti more kao još jedan primjer jednakosti u razlici.

Osim ove doktrinarne razlike, u procesu smo usklađivanja vidjeli velike tekstualne podudarnosti između Śaṅkarina i Bhāskarina komentara. Pri tome se postavlja važno pitanje temelji li se Bhāskarin tekst na Śaṅkarinu ili se oba temelje na nekoj starijoj tradiciji. Śaṅkarin je komentar ipak znatno detaljniji, donosi više mogućih suprotstavljenih tumačenja, dok su suparnikovi argumenti bolje potkrijepljeni. Zanimljivo je i to da sve što ima Bhāskara ima i Śaṅkara, dok Bhāskara nema ničega više od Śaṅkare. Bhāskari zato nedostaje tumačenje da je nutrodržac yogin kao i problem prije neshvaćenoga pojma, što se kod Śaṅkare odbacuje profinjenim filozofskim argumentima. Kao da Bhāskara prelijeće sve probleme, pojednostavljuje tekst, a detaljnije se zadržava tek na objašnjenju teorije bhedābhedavāde, gdje se jedino i odvađa od Śaṅkarina teksta. Prije nego se done-su daljnji zaključci, predlažem da pogledamo kako to izgleda u drugim tematskim cjelinama prvoga poglavlja.

### 3.2. Poglavlje o nepropadljivom (*akṣarādhikaraṇa*) u *BSBh* 1.3.10 – 12

#### a) uvodne napomene

Poglavlje o nepropadljivom obuhvaća tri *sūtre* i bavi se tumačenjem *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* 3.8. Odlomak započinje pitanjem Gārgī Vācaknavī na čem su osnovani i potkani nebo, ono ispod zemlje, između neba i zemlje, kao i ono što bića vide kao prošlost, sadašnjost i budućnost. Yājñavalkya odgovara da je ovo sve osnovano i potkano na ozračeni prostor (*ākāśa*). Na Gārgīn upit na što je onda osnovan i potkan ozračeni prostor Yājñavalkya odgovara da je osnovan i potkan na nepropadljivo<sup>253</sup> (*akṣara*). U sljedeća četiri odlomka (*BAU* [*M*] i [*K*] 3.8.8 – 11) Yājñavalkya opisuje nepropadljivo. U *BAU* 3.8.8 opisuje ga isključivo negativnim pojmovima kao ni grubo ni tanavno, ni dugo ni kratko, bez krvi i masnoće, bez sjene i tame, bez dodira, okusa, mirisa, vida i sluha, bez govora i pameti, bez daha, bez mjere (nemjerljiv), ništa nije ni izvan ni unutar njega, ništo ne jede niti itko njega jede. U 3.8.9 opisuje kako po njegovoj naredbi Sunce i Mjesec, nebo i zemlja, sati, dani, noći, mjeseci i polumjeseci i godine stoje odvojeni. Nepropadljivo također određuje kamo će teći rijeke, a po njegovoj odredbi ljudi hvale darivatelje, bogovi naručitelje žrtvenih obreda, a pretci žrtvene darove. U 3.8.10 opisuje se koliko ga je važno spoznati, a na kraju ga se u 3.8.11

<sup>252</sup> Prva se dva stanja opisuju u *BhBSBh* 1.1.4 (str. 17, 10ff), treće se spominje u *BhBSBh* 1.1.1 (str. 8, 5).

<sup>253</sup> Böhlingk prevodi kao *unvergänglich*, Olivelle kao *imperishable*.

opisuje kao ono što vidi, ali ne može biti viđeno, čuto, mišljeno, razaznato. Ništo drugo od njega nije motritelj, slušatelj, mislitelj ni razaznavatelj.<sup>254</sup>

b) prijevod teksta

*akṣaram ambarāntadhṛteḥ / BS 1.3.10*

Nepropadljivo (je vrhovno sopstvo) zato što podupire sve do neba.

*Śaṅkarin komentar:*

*Viśayavākya* (predmet rasprave): „Na čem je ozračeni prostor osnovan i potkan?” On (*Yājñavalkya*) je rekao: „Brāhmaṇe (m. pl.) kažu da ovo ovakvo nepropadljivo, o Gārgī, nije ni grubo ni tanavno.” itd.

*Samśaya* (dvojba): Ovdje je dvojba da li je riječju *akṣara* izrečen ‘slog’ ili ‘najviši gospod’ (*parameśvara*).

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Stoga, zato što je u *akṣarasamāmnāyi* i drugdje riječ *akṣara* poznata kao slog i zato što nije prikladno zanemarivati opće mnijenje (izraženo u tekstovima kao npr.): „Sve je ovo samo *om̐*.” (*ChU 2.23.3*) i u ostalima, kao i zbog naglašavanja posjedovalštva svega s time da je slog to što treba biti štovano unutar objave, riječ *akṣara* upravo je ‘slog’.

*Siddhānta* (zaključak): Ako se tako shvaća, onda se kaže – Riječju *akṣara* treba biti izrečeno samo najviše sopstvo. Zašto?

*Nirṇaya* (dokazivanje zaključka): *Zato što podupire sve do neba.* Zbog podupiranja svega što je rođeno iz pretvorbe – od zemlje i ostalog sve do ozračenog prostora (neba). Ovdje (je rečeno) „na ozračeni je prostor ovo osnovano i potkano”; na ozračenome je prostoru (nebu) podupiralaštvo trostruke podjele vremena i svega rođenog iz pretvorbe, kao što su zemlja i ostalo. Rekavši: „na čem je ozračeni prostor osnovan i potkan?”; ovim se pitanjem uvodi (pojam) nepropadljivo. I tako je zaključeno: „Na ovom je nepropadljivom, o Gārgī, ozračeni prostor osnovan i potkan.” Ovo podupiranje sve do neba nije moguće nikom drugom doli brahmanu. Kad je (rečeno): „*Samo je om̐kāra sve ovo*”, to također treba biti shvaćeno u smislu pohvale jer je to način spoznaje brahmana. Zato što ne propada već prožima, kao i zato što je beskonačno i sveprisutno, nepropadljivo je samo najviši brahman.

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Ako se podupiranje svega sve do neba shvaća kao ovisnost učinka o uzrocima, to pristaje onima koji govore o pradjetosti kao tvorilu.

*Uttarapakṣa* (odgovor): Kako se može zaključiti da je brahman taj koji podupire sve do neba? Dalje se poučava odgovor:

*sā ca praśāsanāt / BS 1.3.11*

I ovo (je podupiranje moguće samo brahmanu) zbog vladanja (svime).

*Śaṅkarin komentar:*

*Uttarapakṣa*: Ovo je podupiranje svega sve do neba djelo vrhovnoga gospoda. Zašto? *Zbog vladanja.* Vladanje se čuje ovdje: „Sunce i Mjesec, o Gārgī, stoje razdvojeni vlada-

<sup>254</sup> Ovaj je odlomak paralelan s *BAU 3.7.23* s tom razlikom da se tamo opisuje nutrodržac koji nije ništo drugo do sopstvo, podmet spoznaje.

njem ovog nepropadljivog.” (BAU 3.8.9.) I vladanje je djelo najvišega gospoda. Nesvjesna pradjetost ne može vladati. Nesvjesna glina i ostalo nema vlast nad posudom i ostalim iako su tvarni uzroci posude i ostaloga.

*anyabhāvavyāvṛtteś ca / BS 1.3.12*

I zbog izuzeća drugih bivstava.

Śaṅkarin komentar:

*Uttarapakṣa*: Zbog razloga *I zbog izuzeća drugih bivstava* rečeno je da riječ nepropadljivo znači samo brahman. Zbog toga što držanje svega sve do neba ne može biti djelo nikoga drugoga.

*Pūrvapakṣa*: Što je ovo *zbog izuzeća drugih bivstava*?

*Uttarapakṣa*: *Drugo bivstvo* je bivanje drugim, *izuzeće bivanja drugim* jest izuzeće toga. Ovdje se pretpostavlja da objava razdvaja nepropadljivo koje podržava sve do neba (zaključno s nebom) od bivanja onim što je drugo od brahmana. To je imenovano riječju nepropadljivo: „Ovo ovakvo nepropadljivo, o Gārgī, nije viđeno ali je gledatelj, nije čuto ali je slušatelj, nije mišljivo ali je mislitelj, ne razaznaje se ali je razaznatelj.”

*Pūrvapakṣa*: Ovdje je moguće (prigovoriti) da određenja o nebivanju viđenim i ostalo također pripadaju pradjetosti.

*Uttarapakṣa*: Ali određenje o bivanju motriteljem i ostalo nije moguće jer je (pradjetost) nesvjesna. Isto tako: „Nitko drugi nije gledatelj, nitko drugi nije slušatelj, nitko drugi nije mislitelj, nitko drugi nije razaznatelj.” (BAU 3.8.11) Riječju nepropadljivo nije imenovana ni utjelovljena (duša) sa svojim nametcima zbog zabrane podjele u sopstvu. Tako je (objavljeno) i „bez vida, bez sluha, bez riječi, bez pameti” zbog isključenja bivanja s nametcima (*upādhi*). A utjelovljena duša ne postoji bez nametaka. Zato je utvrđeno da je nepropadljivo samo vrhovni brahman.

### c) Napomene uz akṣarādhikaraṇu

Ovo je rijedak primjer gdje je Bhāskarini odlomak širi od Śaṅkarina.

Ś: *kasmin nu khalv ākāśa otaśca  
protaśceti / sa hovācaitad vai tad  
akṣaraṃ gārgi brāhmaṇā abhivadanty  
asthūlam anaṇu ityādi śrūyate /*

Bh: *kasmin nu khalv ākāśa otaśca  
protaśceti sa hovācaitad vai tad  
akṣaraṃ gārgi brāhmaṇā abhivadanty  
asthūlam anaṇv ahrasvam adīrgham  
akohitam asneham acchāyam iti śrūyate/*

Bhāskara naime samo citira veći dio upaniṣadskoga teksta od Śaṅkare. Razlika dolazi u sljedećoj rečenici kada se kod Śaṅkare iznosi dvojba, radi li se ovdje o svetome slogu *om̐* ili o najvišem gospodu. Bhāskarina je dvojba, radi li se o pradjetosti (*pradhāna*) iz filozofije *sāṃkhya* jer *akṣara* nema oblika,<sup>255</sup> o slogu *om̐* koji je zapravo *sphoṭa* ili o brahmanu. Bhāskarini je prigovor ovdje širi i razrađeniji od Śaṅkarina, ali je u jednoj stvari Śaṅkarini dosljedniji. Na kraju komentara uz BS 1.3.10 Śaṅkara uvodi drugi prigovor po kojem ovisnost učinka o uzrocima

<sup>255</sup> Zato što se kaže da nepropadljivo nije ni grubo ni tanahno.

(*kāraṇa*), koja se zaključuje iz podržavanja svega do neba pristaje onima koji govore o pradjetosti kao uzroku. Ovaj se prigovor u Śāṅkare javlja prirodno poslije njegove tvrdnje da podupiranje svega pristaje samo brahmanu. Ovaj će se prigovor kod Śāṅkare odbiti sljedećom *sūtrom* koja prigovoru odmah slijedi. Taj je egzegetski postupak, kad *sūtra* dolazi točno onda kad se treba odbiti jedan od prigovora, svojstven Śāṅkari i javljat će se često u njegovu komentaru. Bhāskara je taj prigovor spojio s prigovorom o slogu *om̃* na početku komentara. I on govori o jedinstvu uzroka i učinka u *sām̃khyi*, ali ne spominje iz čega se u tekstu o takvu jedinstvu može zaključiti. Śāṅkarin *pūrvapakṣin* tvrdi da je to zato što nepropadljivo podupire sve, što proizlazi iz toga što je u tekstu sve osnovano i potkano ozračenim prostorom koji je, pak, osnovan i potkan nepropadljivime i na njega nanizan, iz čega se lako zaključuje sadržanost posljedice u uzroku, što je također nauk svojstven *sām̃khyi*. Kod Bhāskare taj *pūrvapakṣin*ov argument nedostaje, a tvrdnja kako se radi o pradjetosti dokazuje se samo upaniṣadskom tvrdnjom da nepropadljivo posjeduje svojstva poput toga da nije ni tanahno ni grubo, što je svojstvo pradjetosti, dok tvrdnja o jedinstvu uzroka i učinka ostaje neobrađena. Bhāskarin tekst tako ostavlja dojam skraćivanja, pojednostavljivanja i izostavljanja važnih argumenata.

Ovdje valja reći nekoliko riječi o prigovoru u Bhāskarinu komentaru, koji kaže da je nepropadljivo *sphoṭa*. Teoriju o *sphoṭi* najizrazitije je oblikovao Bhartṛhari<sup>256</sup> koji je živio krajem petoga stoljeća.<sup>257</sup> Takva prigovora nema kod Śāṅkare. Kod njega se prigovor koji kaže da je nepropadljivo slog *om̃* odnosi na upaniṣadsku teoriju iz *ChU*.

Pojam *sphoṭa* prvi se puta javlja u Patañjalievoj *Mahābhāṣyi* u raspravi o sućini riječi. Već je Kātyāyana primijetio da su pojedini glasovi uvijek isti bez obzira na razlike u načinu izgovora pojedinog govornika,<sup>258</sup> iz čega slijedi da je slog/slovo (*varṇa*) nepromjenjiv(o) i da postoji sam(o) po sebi na transcendentnoj razini neovisno o glasu govornika. Po Patañjaliu je *sphoṭa* ono što je nepromjenjivo u glasu ili riječi, sućina onkraj različitosti pojedinačno izgovorenoga glasa ili riječi. Bhartṛhari je pojam *sphoṭa* uveo u filozofiju našavši u njoj transcendentni metafizički princip. Odnos *sphoṭe* i pojedinačnoga glasa ili riječi izražene zvukom (*dhvani*) nešto je poput odnosa rodnoga pojma („kravstvo, *gotva*”) i pojedinačnoga pojma („krava, *gauḥ*”). Glasovi nestaju čim se izgovore, dok je *sphoṭa* vječna i nepropadljiva, *sphoṭa* je sućina glasa ili riječi (*śabdātattva*), sopstvo glasa ili riječi (*śabdātman*), pravi glas ili riječ. Kod Bhartṛharija je riječ, zapravo *sphoṭa* ili sućina glasa ili riječi, izjednačena s brahmanom kao apsolutom, što je posebno zanimljivo zbog toga što riječ *brāhman* izvorno označuje svetu riječ Veda.

<sup>256</sup> Po Nakamuri (1950/2003: 577), kada netko kritizira učenje o *sphoṭi*, uvijek napada onu inačicu koju je oblikovao Bhartṛhari.

<sup>257</sup> Takvu dataciju zastupa Nakamura (1950/2003: 9 – 25).

<sup>258</sup> Neki glas izgovaraju brzo, polagano, glasno, tiho.



U Śabarinu je komentaru uz *Mīmāṃsā-sūtru* 1.1.5 sačuvan citat starijega komentatora kojega tradicija naziva samo „komentator” (vṛttikāra) bez spominjanja njegovih imena. Ovdje komentator vṛttikāra citirajući prethodnika Upavaršu tvrdi kako su sućina riječi (npr. krava, *gauḥ*) samo glasovi *g*, *au* i *visarga* (*ḥ*), od kojih se riječ *gauḥ* nikad ne zapaža kao različita. Riječ nikad nije različita od skupa glasova i nema nikakve metafizičke „Riječi” (*sphoṭe*) koja bi se u skupu glasova skrivala. Ovo su učenje, koje se nalazi i u Upavaršinim navodima,<sup>259</sup> preuzele vedānta i pūrva-mīmāṃsā kritizirajući učenje o *sphoṭi*. Bhāskarini pūrva-pakṣin brani teoriju *sphoṭe* tvrdnjom da vṛttikārina kritika *sphoṭe* nije stajalište autora *Mīmāṃsā-sūtra*. Ovaj je prigovor utemeljen u tome što je Śabarino tumačenje *sūtra* vjerojatno drugačije<sup>260</sup> od vṛttikārina. Prigovor da je nepropadljivo *sphoṭa* vjerojatno je izvorno Bhāskarini jer se ništa slično ne može naći u Śaṅkare. Odbacio bih mogućnost da je prigovor o *sphoṭi* utjecaj nekoga starijeg komentara uz *BS*, jer da je tako, taj bi prigovor vjerojatno bio uključen i u Śaṅkarini komentar jer je vrlo razuman budući da nepropadljivo stvarno ima svojstva slična svojstvima *sphoṭe* kako ih je opisao Bhartṛhari iako je, naravno, učenje o *sphoṭi* cijelo tisućljeće<sup>261</sup> mlađe od *BAU* i sigurno ne predstavlja izvornu nakanu autora upanišadi.

### 3.3. Poglavlje o duboku snu i umiranju (*susuptyutkrāntyadhikaraṇa*)

#### a) uvodne napomene

Ovo poglavlje (rasprava) obuhvaća dvije *sūtre* (*BAU* 1.3.42 – 43) i bavi se tumačenjem *Bṛhadāraṇyaka-upanišadi* 4.3. Treća *brāhmaṇa* četvrte *adhyāye* prenosi razgovor Yājñavalkye i kralja Janake. Na Janakino pitanje o tome što je svjetlo čovjeku Yājñavalkya odgovara da je to Sunce, kada nema Sunca, onda je to Mjesec, kada i on zađe, onda je to oganj, kada je oganj ugašen, onda je to riječ. Kada nema ničega od navedenoga, onda je svjetlo čovjeka sopstvo. Na pitanje koje je to sopstvo, Yājñavalkya govori o osobi koja se nalazi među spoznajnim i djelatnim moćima čovjekovim (*prāṇeṣu*). Ta se osoba sastoji iz razaznaje (*vijñānamaya*) i predstavlja svjetlo unutar srca. Kad spava, ona prekoračuje (*atikrāmati*) svijet i oblike smrti. Pri rođenju on uzima tijelo i udaraju ga nedaće, kad umire, od njih se odvaja. Dalje govori o dva stana te osobe – na ovom i onom svijetu. Treći je stan gdje se oba sastaju. U 4.3.9 – 10 opisuje stanje sanjanja gdje

<sup>259</sup> Upavaršini su navodi sačuvani u Śaṅkarini komentaru (glavnina se Śaṅkarine kritike teorije o *sphoṭi* nalazi u komentaru uz *BS* 1.3.28) i u Bhāskarini komentaru uz *BS* kao i u komentaru uz *Yogasūtra-bhāṣya* (*Yogasūtrabhāṣya-vivāraṇa*) koji se pripisuje Śaṅkari. Više o Upavarši vidi kod Nakamure (1950/2003: 29 – 61).

<sup>260</sup> Śabara zapravo ne kritizira vṛttikārino tumačenje, već samo na jednom mjestu upozorava kako je vṛttikāra ponudio drugačije tumačenje (Jha 1933: 9).

<sup>261</sup> Patañjalievo učenje o *sphoṭi* još nema metafizičku narav. Svojstva poput nepropadljivosti i vječnosti *sphoṭi* je pridjenuo tek Bhartṛhari.

osoba postaje samoj sebi svjetlo (*svapna*), stanje dubokoga sna (*supta*)<sup>262</sup> u 4.3.19, i stanje budnosti<sup>263</sup> u 4.3.16. Dalje opisuje stanje sna bez snova kao ono gdje osoba ne vidi, ne miriše, ne kuša, ne govori, ne sluša, ne misli, ne dodiruje, ne razaznaje iako ima moći kojima to može, ali u stanju svijesti bez predmeta nema ničeg drugog što bi mogla vidjeti, mirisati itd. Osoba postaje jedno, a to je svijet brahmana, to je najviši cilj. Na kraju se još opisuje i smrt i odlazak životnih ‘dahova’ (*prāna*) koji se skupljaju oko sopstva u 4.3.35 – 38.

b) prijevod teksta

*suṣuptyutkrāntyor bhedena / BS 1.3.42*

[Zbog izjave] Zbog razlike pri izlasku (duše iz tijela, smrti) i u dubokome snu (govori se tu o brahmanu).

Šaṅkarin komentar:

(Rečenicu) „Zbog izjave” treba preuzeti iz prošle *sūtre*.<sup>264</sup>

*Viṣayavākya* (predmet rasprave): U šestoj je pouci *Bṛhadāraṇyake* (rečeno): „Koje sopstvo? Ono koje je osoba koja se sastoji od razaznaje među dahovima, koja je svjetlo unutar srca.” (*BAU* 4.3.7) – tako započevši, (dalje je u tekstu) učinjeno proširenje kojega je predmet sopstvo.

*Samśaya* (dvojba): Dvojba je u tome je li ovo govor koji se bavi objašnjenjem samo vlastitog oblika prerađajućega se sopstva ili poukom o vlastitom obliku neprerađajućega se sopstva. Što je utoliko odlučeno?

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Ovdje je predmet (rasprave) samo vlastiti oblik prerađajućega se sopstva. Zašto? Zbog (pravila) o početku i kraju.<sup>265</sup> Zbog obilježja<sup>266</sup> utjelovljene duše

<sup>262</sup> Ovo stanje *BAU* (*K*) 4.3.19 opisuje kao stanje bez želja i snova. Slično se učenje ponavlja u *ChU* 8.6, gdje se kao i u *BAU* (*K*) 4.3.20 govori o sićušnim žilama u tijelu (*nāḍi*) kojima teče bijela, narančasta, plava, crvena i žuta (u *BAU* zelena umjesto žute) tekućina. Kada osoba spava i ne vidi snove, nalazi se u tim žilama u osrčju. Za to se stanje u *ChU* 8.11.1 kaže da je to sopstvo, besmrtno, brahman sam. Slična se predodžba pojavljuje u *KsU* 3.3, gdje spoznajne moći, u snu u kome se ne vide snovi, bivaju djenute u jedno u dahu da bi se pri buđenju vratile gdje je kojoj odredište. U mladoj predodžbi iz *ManU* 7 dodaje se četvrto stanje, koje se određuje isključivo negativno i koje onda predstavlja najviše stanje u kojem se spoznaje najviše sopstvo.

<sup>263</sup> *BAU* (*K*) 4.3.15 ima jedan odlomak više koji označuje treće stanje pored budnosti i sna pojmom spokoja ili *samprasāde*. Šaṅkara ga tumači kao stanje dubokoga sna bez snova u analogiji s *BAU* 2.1.19 gdje se ovo stanje naziva *suṣupta*. Čini se kako je u *BAU* isprva bilo riječ o dva stanja, a da je u *BAU* (*K*) dodan odlomak koji proširuje učenje o dva stanja na učenje o tri stanja (v. Hanefeld 1976: 49).

<sup>264</sup> Ozračeni je prostor (brahman) zbog izjave o tome da ima neko drugo značenje i ostaloga. (*ākāśo'rthāntaratvādivyapadeśāt/ BS 1.3.41*)

<sup>265</sup> Pravilo o početku i kraju (*upakramopasamhāra*) jedno je od šest hermeneutičkih pravila ispravna tumačenja teksta (*śaḍlīṅga*) u vedānti. Pravilo kaže da se tema odlomka može utvrditi tako da se utvrdi o čem se radi na početku i kraju pod pretpostavkom da se tema o kojoj odlomak govori uvodi na samom početku i/ili da s njom i završava. (*Vedāntasāra* 185) Više o ovome u napomenama koje slijede poslije prijevoda.

<sup>266</sup> Obilježje (*līṅga*) jedno je od pravila valjana tumačenja preuzeto iz *MimS* 3.3.14 po kojem se ispravno tumačenje izvodi ustanovljenjem komu/čemu pripadaju obilježja o kojima se u tekstu govori. Po *pūrvapakṣinu* se ovdje radi o obilježjima prerađajuće se duše (duše združene sa spoz-

na početku – „Koje je ono (sopstvo) koje se sastoji od razaznaje među dahovima.” (BAU 4.3.7) I na kraju se susreće „To veliko nerođeno sopstvo koje se sastoji od razaznaje među dahovima” (BAU 4.4.22), u sredini također, zbog proširenja toga (izlaganja o utjelovljenoj duši) s izjavom o stanju budnosti itd.

*Siddhānta* (zaključak): Kad je tako zaključeno, mi kažemo da je ovo govor koji se bavi poukom o vrhovnom gospodu, a ne tumačenjem samo utjelovljene duše. Zašto?

*Nirṇaya* (dokazivanje zaključka): Zbog prikazivanja vrhovnoga gospoda kao različitog<sup>267</sup> od utjelovljene duše u snu i pri umiranju. Utoliko se u snu prikazuje vrhovni gospod kao različit od utjelovljene duše – „Ova osoba čvrsto obuhvaćena proznajnim sopstvom ni iznutra ni izvana ne zna ništa.” (BAU 4.3.21) Ovdje osoba treba biti utjelovljena duša zbog bivanja znalca toga. I zbog mogućnosti negiranja toga (onog što zna) kad već postoji slučaj znanja unutarnjeg i vanjskog.<sup>268</sup> Vrhovni je gospod proznaja, jer je vječno neodvojen od proznaje koje je odlika sveznalaštvo. Tako se također i kod umiranja pokazuje da je vrhovni gospod različit od žića (duše): „Ova utjelovljena duša osedlana proznajnim sopstvom ide škripeći.” (BAU 4.3.35) Ovdje je također žiće utjelovljena duša zato što je ono gospodar tijela. Ali taj je vrhovni gospod proznaja. Zato se shvaća da se ovdje želi opisati vrhovnoga gospoda jer je prikazan kao različit u snu i pri smrti. Kada je rečeno da je zbog obilježja utjelovljene duše na početku, sredini i kraju to nadređeno ovoj rečenici,<sup>269</sup> ovdje kažemo: Utoliko se na početku (u kojem se kaže): „Ova koja se sastoji od razaznaje među dahovima” nije kanio opisati vlastiti oblik prerađajućega se sopstva.

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Što je onda rečeno?

*Uttarakpakṣa* (odgovor): Želi se izreći jedinstvo ovog (prerađajućega se sopstva) s brahmanom poslije (opisa) vlastitoga oblika prerađajućega se sopstva. Zato jer je tekst koji se javlja odmah zatim: „Kao da misli, kao da drhti” (BAU 4.3.7), shvaćen tako kao da se sastoji iz poricanja svojstava prerađajućega se sopstva. Također se na kraju, baš kao i na početku, zaključuje: „Ovo veliko nerođeno sopstvo jest to koje se sastoji od razaznaje među dahovima.” (BAU 4.4.22) Mi smo dokazali da je prerađajući se, koji se shvaća kao taj koji se sastoji od razaznaje među dahovima, upravo vrhovni gospod, ovo veliko nerođeno sopstvo, takav je smisao. Ali tko misli da se u sredini (nalazi) želja za opisom vlastitoga oblika prerađajućega se sopstva, zbog izjave o stanju budnosti itd., (taj je) kao (čovjek) koji poslan na istočnu stranu stoji na zapadnoj strani. Zato (upanišad) izjavom o stanju budnosti itd. ne želi objasniti bivanje u nekom stanju ili saṃsārinstvo (bivanje prerađajućim se).

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Što tada (želi objasniti)?

*Uttarakpakṣa* (odgovor): (Želi objasniti) odsutnost bivanja u nekom stanju i nebivanje prerađajućim se.

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Kako se do toga došlo?

*Uttarakpakṣa* (odgovor): Kako (Janaka) iz odlomka u odlomak pita: „Reci više od toga radi oslobođenja.” (BAU 4.3.14 – 16, 33) I kako iz odlomka u odlomak (Yājñavalkya) odgovara: „Od toga ne biva slijeđen, ova je osoba bez veza.” (BAU 4.3.14, 15) Tako i:

---

najnim i djelatnim moćima koja je nosilac *karmana*), po čem je smisao cijelog odlomka opis prerađajućega se sopstva/duše.

<sup>267</sup> Po Thibautu (1890: 234) riječ je o prikazivanju gospoda kao različitog od utjelovljene duše, dok je za Gambhiranandu (1996: 240) gospod spomenut odvojeno od utjelovljene duše.

<sup>268</sup> Znanje je unutarnjega i vanjskoga uvjet negiranja dvojstva unutarnjega i vanjskog.

<sup>269</sup> Šaṅkara odgovara na mogući prigovor da je pravilo o važenju početnoga i završnog izričaja jače od opisa u pojedinim rečenicama.

„Ne slijedi ga vrlina, ne slijedi ga grijeh, tada postaje taj koji je prešao sve boli srca.” (BAU 4.3.22) Zato treba shvatiti da je ovo tekst koji poučava vlastiti oblik neprerađajućega se sopstva.

*patyādiśabdebhyaḥ / BS 1.3.43*

(Upaniṣad poučava vlastiti oblik neprerađajućega se sopstva) zbog riječi poput gospodar i ostalih.

*Śaṅkarin komentar:*

*Uttarapakṣa:* I odavde (slijedi da) ovaj izričaj treba shvatiti kao da poučava vlastiti oblik neprerađajućega se sopstva. Kada u ovome izričaju riječi gospodar i ostale poučavaju vlastiti oblik neprerađajućega se sopstva, (one u isto vrijeme) poriču vlastito bivstvo prerađajućega se. „Koji ima vlast nad svime, koji posjeduje sve, najviši gospodar svega” (BAU 4.4.22) – (izričaji) takve vrste namijenjeni su poučavanju vlastitog bivanja neprerađajućega se sopstva. „Taj ne postaje veći ispravnim djelovanjem, ni manji neispravnim” (BAU 4.4.22) – (izričaji) takve vrste poriču vlastito bivstvo prerađajućega se sopstva. Zato se shvaća da se ovdje govori o vrhovnom gospodu, neprerađajućemu se.

c) Napomene uz *suṣuptyadhikaraṇa*

Ova je *adhikaraṇa* izuzetno važna za shvaćanje egzegetskih postupaka koji se u vedānti primjenjuju. Ovdje se spominju dva pravila koja pripadaju dvjema različitim skupinama tehničkih pravila za ispravno tumačenje teksta. Također valja zamijetiti da se obama pravilima koristi *pūrvapakṣin*, Śaṅkarin protivnik u raspravi. On tvrdi da ulomak iz upaniṣadi govori o utjelovljenoj duši koja je podvrgnuta prerađanju jer se na početku i na kraju govori o biću koje ima svojstva koja mogu pripadati samo takvoj duši, a ne vrhovnomu sopstvu. Pravilo kaže da ono čime ulomak počinje i čime završava mora predstavljati glavnu temu ulomka. Tehnički je naziv za ovo pravilo *upakramopasaṃhāra* (početak i kraj), i ono se u Śaṅkarinu komentaru uz *Brahma-sūtre* (BSBh) koristi i spominje čak 12 puta.<sup>270</sup> Śaṅkara ga objašnjava u BSBh 1.1.31, gdje kaže da jedinstvo značenja teksta proizlazi iz njegova početka i kraja.<sup>271</sup> On nigdje ne nabroja ova pravila niti ih svrstava u posebnu skupinu iako se njima često služi. Ponekad se njima, kao u ovome slučaju, koristi protivnik (*pūrvapakṣin*), a ponekad i sam Śaṅkara. *Vedāntasāra*<sup>272</sup> (184) najstariji je tekst u kojem sam ova pravila našao nabrojena i objašnjena.<sup>273</sup> Tako se u *Vedāntasāri* 184 – 190 kaže da se vedānta koristi šesto-

<sup>270</sup> BSBh 1.1.31 (3×), 1.3.42, 1.4.14, 1.4.17 (2×), 2.4.20, 3.1.5 (koriste se riječi *ādi* [početak] i *avasāna* [kraj]), 3.3.36 (2×), 3.3.44.

<sup>271</sup> BSBh 1.1.31 *vākyasyopakramopasaṃhārābhyām ekārthatvāvagamāt prāṇaprajñābrahmaliṅgāvagamāc ca /* (Ovdje se govori o *brahmanu*) zbog shvaćanja jedinstva značenja rečenice iz početka i kraja i zbog shvaćanja proznanje i daha kao obilježja *brahmana*.

<sup>272</sup> *Vedāntasāra* je popularni uvod u filozofiju vedānte. Sastavio ju je Sadānanda nešto prije 1500. g. (Katičić 1973: 340)

<sup>273</sup> U *Pañcadaśi*, Mādhavinu uvodu u advaita-vedāntu iz 14. stoljeća, Mādhava ne nabroja sva pravila pojedinačno već u kitici 6.195 kaže samo *upakramādibhir liṅgais...* (s početkom i ostalim obilježjima), dok se u 7.101 koristi pravilom o početku i kraju.

rim obilježjima (*ṣaḍvidhalinga*) za određivanje značenja teksta citirajući u *Vedāntasāri* (dalje *VS*) 184 neki, meni nepoznati, tekst:

*tad uktam: „upakramopasaṃhārāv abhyāso' pūrvatā phalam artha-vādopapattī ca liṅgaṃ tātparyanirṇaye” / VS 184*

*prakaraṇapratipādyasyārthasya tad ādyantayor upapādanam upakramopasaṃhārau / yathā chāndogye prakaraṇapratipādyasyādvitīyavastuna „ekam evādvitīyam” (ChU 6.2.1) ity ādau „aitadātmyam idaṃ sarvaṃ” (ChU 6.8.7) ity ante ca pratipādanam / VS 185*

*prakaraṇapratipādyasya vastunas tan madhye paunaḥ punyena pratipādanamabhyāsaḥ/ yathā tatraivādvitīyavastuni madhye tat tvam asīti navakṛtvah pratipādanam / VS 186*

*prakaraṇapratipādyasyādvitīyavastunaḥ pramāṇāntarāviśayīkaraṇam apūrvatā / yathā tatraivādvitīyavastuno mānāntarāviśayīkaraṇam / VS 187*

*phalaṃ tu prakaraṇapratipādyasyātmajñānasya tadanuṣṭhānasya vā tatra tatra śrīyamāṇaṃ prayojanam/ yathā tatra „ācāryavān puruṣo veda tasya tāvad eva ciraṃ yāvan na vimokṣye'tha sampatsye” (ChU 6.14.2) ity advitīyavastujñānasya tatprāptiḥ prayojanaṃ śrūyate / VS 188*

*prakaraṇapratipādyasya tatra tatra praśaṃsanam arthavādaḥ / yathā tatraiva „uta tam ādeśam aprākṣyo yenāśrutam śrutam bhavaty amataṃ matam avijñātaṃ vijñātam” (ChU 6.1.3) ity advitīyavastupraśaṃsanam / VS 189*

*prakaraṇapratipādyārthasādhane tatra tatra śrūyamāṇā yuktir upapattiḥ / yathā tatra „yathā saumyaikena mṛtṭpīṇḍena sarvaṃ mṛnmayam vijñātaṃ syād vācārambhaṇam vikāro nāmadheyam mṛttiketyeva satyam” (ChU 6.1.4) ity ādāv advitīyavastusādhane vikārasya vācārambhaṇamātratve yuktiḥ śrūyate / VS 190*

Tako je rečeno: „U određivanju teme (o kojoj se radi), obilježja su (indikacije): početak i kraj (*upakramopasaṃhāra*), ponavljanje (*abhyāsa*), izvornost (*apūrvatā*), plod (*phala*), objašnjenje smisla (*arthavāda*) i prikladnost/prispodoba (*upapatti*).” *VS 184*

*Upakramopasaṃhāra* je predstavljanje smisla onoga što treba objasniti u odlomku na njegovu početku i kraju. Kako slijedi, u *Chāndogyi* se ono što treba objasniti u odlomku, čega je sadržaj ono što je bez drugoga, na početku – „samo jedno bez drugoga” (*ChU 6.2.1*), ponovno predstavlja i na kraju – „to sve ima to za sopstvo što čini sopstvo svega ovoga.” (*ChU 6.8.7*) *VS 185*

*Abhyāsa* (ponavljanje) ponovno je predstavljanje predmeta rasprave koji treba objasniti u odlomku uzastopce u njegovoj sredini. Tako se tamo u sredini, uz predmet rasprave o onome što je bez drugoga, (rečenica) „tako ti jesi” (*tat tvam asi*) ponavlja devet puta. *VS 186*

*Apūrvatā* (izvornost) je nečinjenje onoga što treba biti objašnjeno u odlomku, tj. predmeta rasprave o onome što je bez drugoga predmetom drugih valjanih načina spoznaje. Tako je tamo nečinjenje predmeta ra-

sprave o onome što je bez drugoga predmetom drugih načina spoznaje (osim objave). *VS* 187

*Phala* (plod) svrha je onoga što treba biti objašnjeno u odlomku, koja se sluša na raznim mjestima u objavi, a to je znanje sopstva, ili dolaženje do njega. Tako je tamo (rečeno) – „Osoba koja ima učitelja zna – ‘to traje dok nisam oslobođen, a tada ću stići’ (*ChU* 6.14.2).” U objavi se čuje da je svrha (cilj) znanje o predmetu rasprave o onome što je bez drugoga i postizanje toga. *VS* 188

*Arthavāda* je procjenjivanje onoga što treba biti objašnjeno u ovom i onom smislu. Tako je tamo (rečeno) procjenjivanje predmeta rasprave o onome što je bez drugoga – „Dakle, jesi li ga pitao za pouku kojom nečuto postaje čuto, nemišljeno mišljeno, nerazaznato razaznato?” (*ChU* 6.1.3) *VS* 189.

*Upapatti* je poredba koja se čuje u objavi u ovom i onom smislu radi dosezanja smisla onoga što treba biti objašnjeno. Tako se tamo na početku sluša poredba s preoblikom u smislu pukoga korištenja riječi radi dosezanja smisla predmeta rasprave o onome što je bez drugoga – „Kako je, dragi, s jednom grudom gline razaznato sve što se sastoji iz gline, promjena je korištenje riječi, nadijevanje imena, a istina je samo glina.” (*ChU* 6.1.4) *VS* 190

Od ovih se obilježja (indikacija) u Śaṅkarinu komentaru najčešće pojavljuje obilježje koje govori o tome da temu odlomka određuje ono što je opisano na početku i na kraju (*upakramopasaṃhāra*). Pravilo o ponavljanju također se pojavljuje u Śaṅkarinu komentaru kao i u *Brahma-sūtrama*. Tako *BS* 1.1.12 tvrdi da je ono što se sastoji od blaženstva (*ānandamaya*) iz *Taittirīya-upaniṣadi* 2 vrhovno sopstvo zbog ponavljanja pojma *ānandamaya* u kontekstu svojstava vrhovnoga sopstva. Śaṅkara će dalje u komentaru nabrojiti ta mjesta. Tako u komentaru uz zadnju *sūtru* Śaṅkara zaključuje da se radi o kraju djela zbog ponavljanja (*abhyāsa*) riječi *śabda* u *sūtri*.<sup>274</sup> U *Brahma-sūtrama* se pravilo o ponavljanju pojavljuje i u *sūtri* 3.2.25 koja kaže da se svijetleći (*prakāśa*) čini različit iako je u biti nerazličit od vrhovnoga sopstva, što se vidi iz ponavljanja rečenice *tat tvam asi*.

*Phala* ili pravilo prema kojem cilj teksta određuje njegov smisao koristi se u *BS* 3.3.42, gdje se govori o tome da se uvidbe (*vidyā*) ne moraju obvezatno vježbati uz obrede i da one nisu njihovi obvezatni dodatci jer je iz *Chāndogya-upaniṣadi* 1 jasno da su plodovi uvidbe drugačiji od plodova žrtvenog obreda. Tako i *BS* 3.3.59 određuje da se različite uvidbe mogu zamjenjivati jedna s drugom ako imaju isti plod. U raspravi o tome treba li se na uvidbu u žrtvu usredotočiti žrtvovatelj (*yajamāna*) ili svećenik (*ṛtvij*), kaže se da je žrtvovatelj taj koji izvodi uvidbu jer plodovi idu naručitelju koji je gospodar (*svāmin*) žrtve, kako se kaže u *ChU* 2.3.2.

<sup>274</sup> Slično je i u zadnjoj *sūtri* prvoga poglavlja *BS*, gdje se ponavlja riječ *vyākhyātāḥ*, u zadnjoj *sūtri* drugoga poglavlja, gdje se ponavlja *tadvādaḥ*, kao i u zadnjoj *sūtri* trećega s ponavljanjem *tadavasthāvadhṛteḥ*.

*Apūrvatā* (*apūrvatva*) javlja se u *BS* 3.4.21, u raspravi o *udgīthi* iz *ChU* 1. Tamo se dokazuje da tekst koji govori o *udgīthi* zbog svoje izvornosti nije samo objašnjenje smisla (*arthavāda*) koje dopunjuje žrtvu. Šaṅkara to objašnjava tako da se objašnjenje smisla obično javlja uz naredbe (*vidhi*) vezane uz izvođenje obreda, dok se u *ChU* učenje o *udgīthi* ne javlja uz naredbe, već je *apūrvatva* (bez ičega što bi bilo prije, tj. bez naredaba koje bi trebale prethoditi objašnjenju smisla).

*Upapatti*, zadnje od šest pravila, javlja se u *BS* najčešće. Problem je u tom što se Šaṅkara često koristi ovim pojmom i nije uvijek moguće reći radi li se o egzegetskom pravilu ili o uobičajenom korištenju riječi. Tako se u *sūtri* 1.2.2 koja kaže da svojstva koja žele izreći (*vivakṣita*) u spornom odlomku (*ChU* 3.14.1 – 2) pristaju (*upapatteh*) brahmanu. U idućoj se *sūtri* kaže da svojstva utjelovljene duše ne pristaju<sup>275</sup> svojstvima koja opisuje tekst. *Upapatti* se još javlja u *BS* 1.2.13, gdje se tvrdi da svojstva osobe u oku (*ChU* 4.15.1) pristaju svojstvima vrhovnog brahmana kao i u *BS* 1.3.9, gdje svojstva *bhūmana* iz *ChU* 7.23 – 24 pristaju svojstvima vrhovnoga brahmana. Isti se pojam javlja izvan strogog egzegetskog diskursa u *BS* 2.1.37, gdje se tvrdi da je brahman uzrok jer to svojstvo pristaje u kontekst upanišadskoga opisa njegovih svojstava. U *BS* 3.1.4 pojam *upapatti* opet se javlja u egzegetskoj raspravi o pet oganja (*pañcāgnividyā*) iz *ChU* 5. U svom se komentaru Šaṅkara ovdje<sup>276</sup> pomaže i pravilom o početku i kraju kao i pravilom sintaktičke povezanosti (*vākya*)<sup>277</sup>, o čemu će biti riječi u sljedećem izvatku. Kako se u ovom odlomku *upapatti* javlja uz druga pravila, možda se riječ ovdje odnosi na pravilo, ako su pravila u Šaṅkarino vrijeme uopće bila oblikovana onako kako su oblikovana u *Vedāntasāri*. U *Brahma-sūtri* 3.1.22 raspravlja se o povratku duša na zemlju po iscrpljivanju plodova dobrih djela (*ChU* 5.10.5). Pitanje je postizu li duše onih koji izvode obredna djela vlastitu prirodu (*svarūpam*) ozračenoga prostora (*ākāśa*) i ostaloga ili im postaju slične (*sāmya*), što je učenje za koje se *BS* odlučuju jer pristaje onom što se u tekstu opisuje. *BS* 3.2.34 se također koristi pravilom *upapatti* u raspravi o različitim mjestima iz *ChU*. U *BS* 4.1.6 u raspravi o *udgītha-vidyi* (*ChU* 1) pristaje tvrdnja da *udgīthu* treba pretpostaviti Suncu i ostalim pojmovima koji se s njom uspoređuju, a ne s njima je izjednačiti. Još se jedno mjesto iz *ChU* određuje pojmom *upapatti* u *BS* 4.3.8. Ovdje svojstva brahmana iz *ChU* 4.15.5 pristaju nižem brahmanu (*apara-brahman*). Za razliku od navedenih mjesta *BS* 3.2.38 se koristi pravilom *upapatti* izvan egzegetskoga konteksta u smislu ispravnoga logičnog zaključivanja, a ne pristajanja u tekstualni kontekst. Isto tako i *BS* 4.2.11 kaže da svojstvo topline koje je svojstveno živomu biću pripada tanahnomu tijelu (*sūkṣma-śarīra*), a ne grubomu (*sthūla-śarīra*) jer se po izlasku tanahnoga tijela grubo tijelo hladi. Ovdje se *upapatti* također koristi kao logički dokaz. Slično je i

<sup>275</sup> Pravilo nepristajanja (*anupapatti*) također se često javlja u *BS*.

<sup>276</sup> *BSBh* str. 327, 23.

<sup>277</sup> *Ibid*.

s *BS* 4.4.13, gdje se pojam *upapatti* javlja u smislu da stanju oslobođenja pristaje ispunjenje svih želja kao u snu.

Iz navedenoga se vidi da se *upapatti* može koristiti u smislu pristajanja u logični slijed zaključivanja kao i pristajanja (kao prispodobne) u tekstualni kontekst. Zato vjerojatno *Vedāntasāra* izjednačuje pojam *upapatti* s *yukti* (zaključivanje ali i povezivanje/usporedba). Teško je reći radi li se u *BS* o nekom oblikovanom egzegetskom pravilu kao što je to u *Vedāntasāri*, što se može zaključiti iz izrazito čestog korištenja riječi pri određivanju ispravnog tumačenja. Kako se pravilo *upakramopasamhāra* ne koristi u *BS* već u Šaṅkarinu komentaru, a ostala se pravila pojavljuju u *BS* onako kako su opisana u *VS*, možemo zaključiti da su se već u doba *BS* stale razvijati neke tehnike koje pomažu određivanju smisla komentiranog teksta. To pokazuje da se svi ovi pojmovi<sup>278</sup> javljaju u *sūtrama* koje se izravno bave tumačenjem upanišadskoga teksta. Također treba dodati da se ovi pojmovi uvijek odnose na tumačenje *Chāndogya-upanišadi*, a da se pravilo o početku i kraju, koje se koristi u tumačenju *Bṛhadāranyaka-upanišadi*, ne javlja u *Brahma-sūtrama* već samo u Šaṅkarinu komentaru. Također treba imati u vidu da se ova pravila javljaju u najstarijem sačuvanom vedāntskom tekstu i da nemamo dokaza po kojima bi ova pravila (za razliku od sljedeće skupine) mogla biti preuzeta iz pūrva-mīmāṃse.<sup>279</sup> Kako ih nisam uspio naći nigdje u starijim tekstovima mīmāṃsaka, čini se da su ove tehnike izvorne vedāntinske. U sljedećem će se ulomku, koji govori o slavnoj *Maitreyī-brāhmaṇi* (*BAU* 2.4 i 4.5), vidjeti i jedna druga grupa pravila za tumačenje koja je sigurno preuzeta iz pūrva-mīmāṃse i iz koje je jedan član (*liṅga*) već spomenut u prigovoru Šaṅkarina komentara uz *BS* 1.3.24.

### 3.4. Poglavlje o sintaktičkome slijedu (*vākyānvayād-adhikaraṇa*)

#### a) uvodne napomene

U ovoj se tematskoj cjelini *adhikaraṇi* obrađuje *BAU* 2.4 i 4.5, odjeljak koji je poznat kao *Maitreyī-brāhmaṇa*. *Maitreyī-brāhmaṇa* je tekst sačuvan u četiri inačice, kao *BAU* 2.4 i 4.5 u recenzijama *Kānva* i *Mādyam̐dina*. Tekst opisuje pouku učitelja Yājñavalkye svojoj supruzi Maitreyī, koja je prije Yājñavalkyina odlaska, umjesto podjele blaga između nje i druge žene, odlučila zatražiti njegovo znanje. Pouka započinje izlaganjem da muž, žena, djeca, bogatstvo, stoka (samo *BAU* [K] 4.5), brahmanstvo, kṣatrijstvo, svjetovi, bogovi, Vede (samo *BAU* 4.5 K i M), žrtve (samo *BAU* [M] 4.5), bića i uopće sve ne bivaju dragi sami po sebi, već bivaju dragi radi sopstva (*ātman*). To sopstvo treba gledati, slušati o njem,

<sup>278</sup> Osim dva spomenuta slučaja gdje se *upapatti* javlja izvan egzegetskoga konteksta.

<sup>279</sup> Rambachan (1992: 41) navodi svih šest pravila uz objašnjenja iz kojih je jasno da ih navodi onako kako su opisana u *VS*. Pri tome tvrdi kako je ove tehnike vedānta preuzela iz pūrva-mīmāṃse ne navodeći za to nikakve dokaze. Jedina sačuvana djela pūrva-mīmāṃse starija od *BS* su *MimS* i Šabarin komentar uz njih. U *MimS* se ove tehnike tumačenja sigurno ne pojavljuju, kao ni u onom dijelu Šabarina komentara koji sam imao prilike provjeriti.



promišljati i zadubljavati se u nj jer se njegovom razaznajom sve spoznaje. Poslije slijedi niz primjera kojima se pokazuje kako je veliko biće (*mahad-bhūtam*) izvor iz kojega sve proizlazi i u koje se sve vraća.<sup>280</sup> Veliko biće,<sup>281</sup> koje je masa razaznaje, nastaje iz bića i u njih se po smrti tijela vraća, što znači da tada više nema svijesti. To ne znači da sve prestaje jer sopstvo ima svojstvo nepropadljivosti. No za svaku je spoznaju potrebno dvoje, spoznavatelj i spoznato; a kad je sve postalo jedno, nema više nikoga tko bi spoznao kao ni onoga što bi se spoznalo. Kada Yājñavalkya pita kako razaznati razaznatelja, postaje jasno da se ovdje radi o sopstvu kao subjektu spoznaje. Spoznaja postaje moguća tek kada postoji dvojstvo u vidu empirijske stvarnosti, koja nastaje kao izdah i nestaje kao udah velikoga bića. Veliko je biće redaktor teksta očito poistovjetio sa sopstvom. Ovo moguće redaktorsko posredovanje također možemo shvatiti kao rani oblik tumačenja.

b) prijevod teksta

*vākyānvayāt / BS 1.4.19*

Zbog (sintaktičkoga) slijeda u rečenici

*Śaṅkarin komentar:*

*Viṣayavākya* (predmet rasprave): U *Bṛhadāraṇyaki*, u *Maitreyī-brāhmaṇi*, na početku stoji: „Ne biva radi žudnje za potomstvom...” „Ne biva radi žudnje za svime sve drago, već radi želje za sopstvom sve biva drago...” „Sopstvo treba gledati, slušati o njem, promišljati i zadubljavati se u nj, o Maitreyī. Gledanjem njegovim, slušanjem, promišljanjem, razaznajom sve je ovo znano.”

*Samśaya* (dvojba): Ovdje se želi razabrati – poučava li se pod vidom onoga što treba vidjeti, čuti itd. razaznajno sopstvo ili pak vrhovno sopstvo?

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Odakle, međutim, ova dvojba? Pouka je o razaznajom sopstvu zbog početka sa sopstvom koje je uživatelj, na što upućuje (riječ) *drag*. Što je utoliko prikladno? Pouka je o razaznajnom sopstvu. Zašto? Zbog snage početnog izričaja. Sav svijet koji se sastoji od predmeta za uživanje, muža, žene, djece i bogatstva biva drag time što mu je svrha sopstvo. Ako zanemarimo uživalačko sopstvo na koje upućuje riječ *drag*, o kojem bi se drugom sopstvu (ovdje) poučavalo (učenjem o) viđenju sopstva i ostalome. U sredini (je rečeno): „Ovo veliko biće, beskrajno, neograničeno, koje je grumen razaznaje, iščezava nastavši iz ovih česti nakon čega više nema svijesti.” (*BAU* 2.4.12, 4.5.13) Govoreći o nastajanju iz bića spomenutoga velikog bića, koje se pojavljuje kao razaznajno sopstvo, koje treba gledati, pokazuje se da je to što treba vidjeti razaznajno sopstvo. Tako završavajući riječju koja označuje činitelja: „Čime da, draga, razaznaš razaznavatelja”, pokazuje da se poučavalo o razaznajnom sopstvu. Zato, tvrdnju da se

<sup>280</sup> Hanefeld (1976: 84 – 115) smatra kako je ova *brāhmaṇa* nastala spajanjem različitih tekstova. Neki od njih poučavaju o sopstvu koje prožima svu empirijsku stvarnost koja se sva može spoznati njegovom spoznajom. Dio koji govori o velikom biću poučava kako je sve nastalo iz njega. Po Hanefeldu ovo je drugačije učenje koje govori o nastanku svijeta, ali više ne govori o sveprožimajućem biću.

<sup>281</sup> U *BAU* (K) 4.5.13 stoji sopstvo, u svim ostalim inačicama stoji veliko biće. Ovo može značiti redaktorsko posredovanje koje je za cilj imalo ujednačivanje teksta.

sve razaznaje razaznajom sopstva treba vidjeti kao nedoslovnu jer ono što postaje predmetom užitka ima za svrhu uživatelja.<sup>282</sup>

*Siddhānta*: Ako je tako odlučeno, mi kažemo da je to pouka samo o vrhovnome sopstvu. Zašto?

*Nirṇaya* (dokazivanje zaključka): *Zbog (sintaktičkoga) slijeda u rečenici*. Prilazeći ovoj rečenici slijedom onoga što prethodi i što slijedi, zamijećeno je da je (njezin) dio shvaćen (kao da upućuje) na najviše sopstvo.

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Kako?

*Uttarapakṣa* (odgovor): Slušajući Yājñavalkyu ovo se dokazuje: „Za besmrtnost nema nade pomoću blaga.” (BAU 2.4.2, 4.5.3) i „Što da činim s onim čime ne bih postala besmrtna? Što bogoviti zna, samo to neka mi kaže!” Yājñavalkya poučava Maitreyī, koja želi besmrtnost, o razaznaji sopstva. *Śruti* (objava) i *smṛti* (predaja) govore da besmrtnost ne dolazi ni iz čega drugoga doli iz razaznaje vrhovnoga sopstva. Tako (kontekstu) ne pristaje ništa drugo do razaznaje najvišeg uzroka govori li se u doslovnome smislu da se razaznajom sopstva sve razaznaje. Ovo također nije moguće primijeniti u nedoslovnome smislu; nadovezivanjem na susjednu tvrdnju dokazuje se samo to što je uzrok po kojem se razaznanjem sopstva razaznaje sve: „Brahman je otuđio onoga koji brahman zna u drugome (smislu)/drugdje od sopstva.” (BAU 2.4.6, 4.5.7) i tako dalje. Onoga koji pogrešno opaža, tko brahmanstvo, kṣatriystvo i ostali svijet vidi kao nešto što je svojevolumno ostvarilo istinsko bivstvo drugačije/drugdje od svjetskoga sopstva, njega odbacuje upravo taj pogrešno opaženi svijet brahmana, kṣatrija i ostaloga; odbacivši gledište razlikovanja (riječima) „ovo je sve ovo sopstvo” (BAU 2.4.6, 4.5.7) (upaniṣad) uklanja razlikovanje sopstva od zbira svih stvari. Primjerom bubnja (BAU 2.4.7 – 9 i 4.5.8 – 10) i ostalim (upaniṣad) učvršćuje to nerazlikovanje. (Tekstom) „Ovo što je *Ṛgveda* izdahnuto je iz ovoga velikog bića” (BAU 2.4.10, 4.5.11) i tako dalje, (upaniṣad), upućuje na ono najviše sopstvo, objašnjavajući da je sopstvo o kojem se govori uzrok pojave djelovanja, imena i oblika. Tako i u odlomku (koji govori) o sjedinilištu (upaniṣad) priopćuje ovo najviše sopstvo objašnjavajući (ga kao) grumen proznaje koja je cijela, bez vanjskosti, bez unutarnjosti, koja je sjedinilište očitovanja onoga s unutarnjim tvorilom, s moćima i s predmetima. Zato je shvaćeno da ova pouka s viđenjem i ostalim (govori) samo o najvišem sopstvu. Ako se opet kaže da je ova pouka s viđenjem i ostalim (pouka) o razaznajnome sopstvu jer je ono na početku označeno kao drago, ovdje je rečeno:

*pratijñāsiddher liṅgam āśmarathyaḥ / BS 1.4.20*

Āśmarathya (kaže da je ovo) naznaka ispunjenja obećanja.

*Śaṅkarin komentar*:

Ovdje je obećanje to da sve ovo biva razaznato kad se razazna sopstvo – “Ovo je sopstvo sve ovo.” Naznaka (*liṅga*) kojom se spominje sopstvo, koje je označeno kao drago, koje je predmet gledanja itd., pokazuje ispunjenje tog obećanja (da se njegovom spoznajom sve spoznaje). Ali ako bi razaznajno sopstvo bilo drugačije od najvišega sopstva, tada razaznajom najvišega sopstva razaznajno sopstvo ne bi bilo razaznato; tako bi bilo napušteno obećanje da se razaznajom jednoga razaznaje sve. Zato učitelj Āśmarathya

<sup>282</sup> Pūrvapakṣin želi reći da je uživatelj gospodar onoga što se uživa i zato se u prenesenom smislu kaže da je sve što se uživa poznato kad se spozna uživatelj, tj. razaznajno sopstvo uživa sve i njegovim se uživanjem uživa sve.

misli da radi ispunjenja obećanja početak (odlomka) dijelom ne razlikuje razaznajno sopstvo i najviše sopstvo.

*utkramiṣyata evaṃ bhāvād ity auḍulomiḥ / BS 1.4.21*

Zbog bivanja takvim onoga (sopstva) koje će uzaći (umrijeti) (kaže) Auḍulomi

*Šaṅkarin komentar:*

Učitelj Auḍulomi misli da se ovako počinje s nerazlikovanjem razaznajnoga sopstva (od vrhovnog sopstva), koje je postalo nečisto zbog veze s nametcima koji su nakupina tijela, osjetila, pameti i uma, i koje je umireno slijeđenjem postizanja znanja, usredotočenja i ostalog, zato što će pojavom jedinstva s najvišim sopstvom (razaznajno sopstvo) uzaći iz nakupine tijela i ostaloga. Tako (kaže) i objava: „Ovaj spokoj (spokojna duša) izrastao je iz ovoga tijela, stekao je najviše svjetlo i pojavio se u vlastitu obliku.” (*ChU* 8.12.3) Negdje se i primjerom rijeka također poučavalo imenu i obliku onih kojima je oslonac u žiću: „Kako rijeke tekući idu kući u more napustivši ime i oblik, tako mudrac, oslobodivši se imena i oblika, stiže k nebeskoj osobi boljoj od najboljega.” (*MU* 3.2.8) Kako u svijetu rijeke stižu (*upa*√*YĀ*, glosa uz *upa*√*I* u *ChU*) u more napustivši ime i oblik koji im pripadaju, tako žiće, također napustivši ime i oblik koji mu pripadaju, stiže upravo k najvišoj osobi; ovdje je smisao (tako) prepoznat da bi se izjednačili primjer i oprimjereno.

*avasthiter iti kāśakṛtsnaḥ / BS 1.4.22*

Zbog uzimanja stanja, tako (kaže) Kāśakṛtsna.

*Šaṅkarin komentar:*

Učitelj Kāśakṛtsna misli da ovaj početak s nerazlikovanjem pristaje zbog toga što (najviše sopstvo) uzima stanje bivstva razaznajnoga sopstva. A tako i brāhmaṇa pokazuje kako najviše sopstvo uzima stanje bivstva žića (duše): „Ušavši neka ovim živućim sopstvom razlučujem ime i oblik.” (*ChU* 6.3.2) Takvovrna je i riječ mantre: „Mudrac, gdje učinivši imena i učinivši da se pojave svi oblici, sjedi imenujući.” (*TA* 3.12.7) I nije se čulo da je stvaranje žića odvojeno od stvaranja koje počinje jarom, čime bi žiće bilo pretvorba toga, drugo od najvišega sopstva. Mišljenje je učitelja Kāśakṛtsne da je žiće nepromijenjeno najviše sopstvo, ništo drugo. Āśmarathya je naprotiv (mišljenja) da čak iako je prihvaćeno da žiće nije drugo od najvišega, zbog iskaza o zavisnosti *zbog ispunjenja obećanja*, još uvijek se podrazumijeva neka kolika god veza uzroka i posljedice; tako je shvaćeno. Po Auḍulomiu je ponovno nedvojbeno shvaćena istovremena razlika i nerazlika koja ovisi o različitom stanju (vezanosti i oslobođenja nakon smrti). Mišljenje koje pripada Kāśakṛtsni slijedi objavu – tako se razumije, zbog slaganja želje za određenjem smisla s izričajem *śruti* poput „tako ti jesi” (*ChU* 6.8.7ff) i ostalima. Kad je to tako, (s time) se slaže besmrtnost zbog znanja toga. Ako se shvaća da žiće ima prirodu pretvorbe (iz najvišega sopstva, tj. da je stvarno različito od njega), zbog besmislenosti (njegova) nestajanja u povezanosti s tvarnim uzrokom (*prakṛti*) pretvorbe, tada se ne slaže besmrtnost kao posljedica takva znanja. I zato što ime i oblik ne mogu imati vlastiti oslonac, žiće (duša) se koristi u prenesenom smislu kao (da mu pripadaju) ime i oblik kojima je (zapravo) oslonac u nametcima. Zato također nastajanje žića koje se objašnjava primje-

rom iskre i ognja<sup>283</sup> treba spoznati (kao takvo da mu je) jedini oslonac u nametcima. Također, kada je na početku spomenuto nastajanje velikoga bića, koje treba gledati, iz bića – pomoću bivstva razaznajnoga sopstva (tada) se pokazuje potreba da se vidi razaznajno sopstvo samo, pa i u tome smislu treba ovako ujediniti te tri *sūtre*: *Āśmarathya* (kaže da je ovo) *naznaka ispunjenja obećanja*. Ovdje je ovo obećano: „Kad se spozna sopstvo, sve je spoznato” (*BAU* 2.4.5)... „ovo je sopstvo sve ovo” (*BAU* 2.4.6). I (to) je dokazano zbog razvoja svih raznolikosti djelovanja, imena i oblika iz jednoga i nestajanja u jednome, kao i pomoću primjera s bubnjem i ostalim zbog pokazivanja nerazdvojjivosti uzroka i učinka. Učitelj *Āśmarathya* pokazuje da su riječi (koje govore) kako veliko biće koje treba vidjeti izrasta iz bića pomoću bivstva razaznajnoga sopstva to obilježje koje pokazuje ispunjenje upravo toga obećanja (da se razaznajom vrhovnog sopstva sve razaznaje). Ako nerazdvojenost jest, prikladno je obećanje da razaznajom jednoga biva razaznaja svega. *Zbog bivanja takvim onoga koje će uzaći* (kaže) *Auḍulomi*. Učitelj *Auḍulomi* misli da je ovo govor o nerazdvojenosti zato što razaznajno sopstvo, umireno zbog postizanja znanja i usredotočenja, postaje jedno s najvišim sopstvom kada uzlazi (umire). *Zbog uzimanja stanja, tako* (kaže) *Kāśakṛtsna*. Učitelj *Kāśakṛtsna* misli da je zbog toga što najviše sopstvo uzima stanje bivstva razaznajnoga sopstva ovaj govor o nerazdvojenosti prikladan.

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Kako to da je ovo govor o nerazdvojenosti? Nije li ovo govor o uništenju: „iz ovih česti nastavši, za njima iščezava, kada umre, više nema spoznaje?” (*BAU* 2.4.12, *BAU* 4.5.13)

*Uttarapakṣa* (odgovor): To nije grješka. Ovo je govor o iščeznuću koji ne govori o propasti sopstva već o iščezavanju razaznaje pojedinačnosti. „Ovdje me bogoviti zbunio (rekavši da) poslije smrti nema svijesti” (*BAU* 2.4.13); upitavši, sama objava tako (kaže) zbog (mogućeg) pokazivanja drugoga smisla: „Ali ne govorim ništa zbunjujuće, ovo je sopstvo uistinu neuništivo; održava se bez prekida” (*BAU* 2.4.14, 4.5.15), ali postoji međusobna povezanost dijelova (mjera) toga. Ovdje je rečeno da je ovo sopstvo samo vječno i nepromjenjivo, grumen razaznaje, da ono nema podložnosti propadanju. Znanjem biva nepovezanost<sup>284</sup> s mjerilima njega (predmetnim područjima osjetila),<sup>285</sup> koja imaju značajke (spoznajnih i djelatnih) organa bića i koja su proizvod neznanja. I u slučaju nepostojanja povezanosti spomenutog (sopstva) zbog nepostojanja razaznanja raznolikosti/posebnosti rečeno je: „Poslije smrti nema svijesti.” (*BAU* 2.4.12) Također, ako je rečeno: „Čime da, draga, razaznaješ razaznatelja?” (*BAU* 2.4.14, 4.5.15), ovo što treba vidjeti pripada samo razaznajnomu sopstvu, zbog početka s riječju koja govori o djelatniku – to također treba opovrgnuti učenjem koje pripada *Kāśakṛtsni*. Također, počevši u području neznanja, objasnivši znanje raznolikosti kojega je obilježje gledanje toga i ostalo: “Gdje biva isto kao dvojtvo, tamo ini inoga gleda” (*BAU* 2.4.14, 4.5.15); u području

<sup>283</sup> Primjer iz *MU* 2.1 i *KsU* 3.3 i 4.20 gdje iz nepropadljivog izlaze različite stvari da bi se u nj ponovno vratile poput iskra koje lete iz ognja. Ovo je primjer koji se koristi za opis istovremenog jedinstva i razlike (*bhedābheda*) svijeta i brahmana, koji su poput iskre iste kakvoće kao i oganj, ali su u isto vrijeme od njega i različite.

<sup>284</sup> Šaṅkara tumači riječ *mātrāsamsarga* (međusobna povezanost dijelova) kao *mātrā-asamsarga* (međusobna nepovezanost), točno obrnuto od Böhtlingka (1889: 75) koji *mātrāsamsarga* prevodi kao *Gemischt von kleinen Teilchen*. K tome Šaṅkara *mātrā* ne shvaća kao djelić već kao *bhūtendriya*.

<sup>285</sup> Riječ *tanmātrā* (mjerilo toga) u *Sāṃkhyakāriki* 26 odnosi se na područja deset duhovno-spoznajnih moći (koja ih „mjere”). Ježić (1999: 260 i dr.) pokazuje da se prvi dio složenice *tan-*(*tad*) valja shvatiti kao *bhūta-* jer se *bhūta* pojavljuje umjesto *tan-* u *KsU* 3.

znanja, (upaniṣad) objašnjava nepostojanje razaznanja raznolikosti kojega je obilježje gledanje toga i ostalo: „Ali kad je sve postalo jedino njegovo sopstvo, tada što i čime da gleda?” (BAU 4.5.15) itd. Ako se međutim posumnja da se usprkos nebivanju predmetom treba razaznati sopstvo, rečeno je: „Čime da, draga, razaznaješ razaznatelja?” I iz toga što je posljedica sintaktičkoga slijeda tumačenje da (poslije spoznaje sopstva ili smrti) ne postoji razaznaja pojedinačnosti; treba shvatiti da je jedina osnova razaznaje<sup>286</sup> nagovještena dometkom *trc*<sup>287</sup> kojim se naziva činitelj koji prethodi onomu što jest. Već je prije pokazano da je Kāśakṛtsina strana ona koju podržava objava. I odavde (se vidi da) najviša istina nije razlikovanje između razaznajnoga sopstva i najvišega sopstva kojemu je djelatni uzrok nametak tijela i ostalo što ustrojuju ime i oblik i što je predočeno neznanjem. To je smisao koji trebaju shvatiti svi koji govore o vedānti. „U početku, dragi, ovo bijaše samo suće, jedno bez drugoga” (ChU 6.2.1), „Sve je ovo samo sopstvo” (ChU 7.25.2), „Sve je ovo samo brahman” (MU 2.2.11), „Ovo je sopstvo sve ovo” (BAU 2.4.6), „Stoga nitko drugi nije motritelj” (BAU 3.7.23), „Stoga ništa drugo nije motritelj” (BAU 3.8.11), tako je prema ovako oblikovanoj objavi. I prema predaji koja je oblikovana ovako: „Sve je Vāsudeva” (BhG 7.19), „Znaj me, o Bharatoviću, također i kao znalca polja u svim poljima” (BhG 13.2), „... (znaj me kao) najvišega gospoda postavljenog u svim bićima jednako” (BhG 13.27). I zbog opovrgavanja viđenja razlike: „Onaj je jedan, ja sam drugi – tako taj, poput životinje, ne zna” (BAU 1.4.10), „Taj, koji ovdje vidi različitost, iz smrti dostiže smrt” (BAU 4.4.19) i tako dalje. „Brahman je to, takvo veliko nerođeno sopstvo, besmrtno, neumrlo, neustrašivo” (BAU 4.4.25) i tako zbog zabrane (isključivanja)<sup>288</sup> svake preobrazbe u sopstvu. S druge strane i zato što se (bez toga) kod onih koji žele oslobođenje ne bi pojavila razaznaja bez proturječja, kao i zato što se značenje ne bi pojavilo kao određeno. Poželjno je da razaznaja koje je predmet sopstvo bude bez proturječja i da ukida svaku želju; i objava (tako kaže): „(kojih je) cilj čvrsto utvrđen razaznajom vedānte” (MU 3.2.6). „...motrećega jedinstvo – u nj što je bludnja, i muka što?” (IU 7)<sup>289</sup> I predaja (opisuje) značajke (onoga koji je) čvrste spoznaje. (Kao i) zbog razlike (među pojmovima) „najviše sopstvo” i „znalac polja” samo u imenu, kad je obuhvatno viđenje u pogledu jedinstva najvišeg sopstva i znalca polja učvršćeno; ovaj je znalac polja odijeljen od najvišega sopstva, ovo je najviše sopstvo odijeljeno od znalca polja – takva je vrsta prigovora kojoj je predmet razlika sopstva besmislena. Ovo je sopstvo jedno, samo se pod različitim imenima smatra mnogostrukim. „Tko zna brahman, beskonačni, istinu, znanje, postavljeni u skrovištu” (TU 2.1) – ovo sigurno nije rečeno s obzirom na jedno određeno skrovište. I nije (ništa) drugo nego brahman postavljeno u to skrovište jer slušamo o ulasku stvoritelja: „Stvorivši (izzračivši) to, ušao je upravo u to.” (TU 2.6) Ali oni koji prigovaraju, potiskujući smisao vedānte, potiskuju obuhvatno viđenje koje predstavlja vrata najsajnijega dobra. Na sličan način proglašuju oslobođenje postignutim i stoga nevječnim. I nisu usklađeni s logikom.

<sup>286</sup> U MBh 11.68.42 pet se organa spoznaje i pet područja osjetila nazivaju *dhātuima* (ovdje prevedeno kao „osnova”). U buddhizmu 18 *dhātua* jesu 6 moći spoznaje, 6 njihovih područja i 6 vrsta spoznavanja. Ovdje mi se čini da je „osnova” razaznaje vrhovno sopstvo samo jer se i zove „jednim”.

<sup>287</sup> *trc* je dometak koji služi za tvorbu nomina agentis poput imenice *vijñātr* iz BAU 2.4.14.

<sup>288</sup> *Pratiṣedha* ili zabrana jedna je od kategorija određivanja vrste vedskog teksta u pūrva-mīmāṃsi.

<sup>289</sup> Prijevod: Ježić (2000: 100).

c) Napomene uz vākyaṅvayād-adhikaraṇaḥ

Ono što bih htio istaknuti u ovoj *adhikaraṇi* jest uporaba nove grupe obilježja koja predstavljaju tehnička pomagala pri utvrđivanju ispravnoga tumačenja teksta. Druga je zanimljivost ove *adhikaraṇe* citiranje učitelja starijih od *sūtra*, koji iznose svoja tumačenja *Maitreyī-brāhmaṇe*. Zato prvo vrijedi nešto reći o tehnikama utvrđivanja smisla teksta, a zatim nešto i o učiteljima koji se u tekstu spominju.

*Sūtra* 1.4.19 spominje riječ *vākya* koja se u ovom kontekstu odnosi na prvo od ovih šest obilježja koja pomažu utvrđivanju smisla teksta. Ovoga puta možemo biti sigurni da se radi o tehnici preuzetoj iz pūrva-mīmāṃse jer se ono uz ostalih pet obilježja spominje u *Mīmāṃsā-sūtri* 3.3.14. Šabara ih u svome komentaru uz *MimS* naziva *vinīyogakāraṇāni* (sredstva primjene), pri čem *vinīyoga* u tehničkome rječniku pūrva-mīmāṃse označuje povezivanje glavnoga dijela obreda sa sporednim dijelovima obreda. *Vinīyogakāraṇāni* bi tako značilo sredstva za određivanje odnosa sporednih i glavnih dijelova obreda. U pūrva-mīmāṃsi to često znači i određivanje koji su dijelovi obreda primarni a koji sekundarni i služe samo kao pomoć primarnima. Najčešće se to odnosi na primjenu vedskoga teksta (pjevanje ili recitiranje) kao sporednog dijela obreda pri činjenju glavnoga dijela obreda. Ova načela pomažu odrediti kako se koristiti tekstem pri obredu, što najčešće znači određivanje koji će se tekst pjevati ili recitirati kao pratnja koje obredne radnje. Ova su načela ili pravila tumačenja vedskih obrednih tekstova u svrhu pravilnog izvođenja obreda u vedānti primijenjena na tumačenje upaniṣadskih filozofskih učenja. Šest su načela *śruti*, *liṅga*, *vākya*, *prakaraṇa*, *sthāna* i *samākhyā*.

Tehnike su tumačenja poredane hijerarhijski i najjača je među njima izravna tvrdnja (*śruti*), po kojoj se značenje najjasnije utvrđuje ako je u samome tekstu prisutna izravna tvrdnja o njegovu smislu. Drugo je pravilo da je značenje moguće iščitati iz naznake (*liṅga*)<sup>290</sup> kada u tekstu nema izravne tvrdnje (*śruti*). Ako ni toga nema, potrebno je pribjeći tumačenju iz sintaktičke povezanosti riječi u rečenici (*vākya*), što znači da značenje riječi postaje jasno iz službe koju obavlja u rečenici. Sljedeće je pravilo da se značenje u nedostatku svega ovoga može iščitati iz konteksta (*prakaraṇa*) odlomka u kojem se nalazi, zatim iz položaja unutar veće tekstualne cjeline (*sthāna*) i na kraju iz naziva (*samākhyā*) teksta (u *MimS* iz naziva obreda, jer se ovi postupci tamo prvenstveno primjenjuju za ispravno izvođenje obreda). Ako je u tekstu prisutno više ovih obilježja koja daju suprotna tumačenja, prednost valja dati onome koje je bliže najjačem obilježju, izravnoj tvrdnji (*śruti*). Kako idu dalje, ova obilježja slabe, s time da je naziv (*samākhyā*)

<sup>290</sup> Šabara navodi primjer naredbe (*vidhi*) iz *MaiS* 3.2.4, koja glasi *aindryā gārhapatyam upatiṣṭhate* (slavi *gārhapaty* [kućedomaćinski ogranj] s *aindrī* [svetim napjevom]). Ako uzmemo u obzir važenje izravne tvrdnje, ovdje se radi o tome da je ogranj taj koji treba biti slavljeno napjevom *aindrī*, ali ako uzmemo u obzir mogućnost da je riječju *aindrī* naznačen bog Indra, čije je ime prisutno u nazivu *aindrī*, moguće je da je onda Indra taj kojega treba slaviti. Jača je izravna tvrdnja.

najslabiji. Obilježje koje se spominje u *BS* 1.4.19 jest *vākya*, koja se odnosi na sintaktički slijed u rečenici. Šabara u svojem komentaru uz *MimS* 3.3.14 na primjerima ispravnoga i pogrešnoga tumačenja pojedinih rečenica opisuje svako od ovih obilježja i pokazuje zašto treba dati prednost onomu bližemu izravnoj tvrdnji. Na primjeru sljedećih rečenica iz *Taittirīya-brāhmaṇe* pokazuje veću važnost naznake (*liṅga*) od sintaktičkoga slijeda (*vākya*): a) *syonām te sādānam kṛṇomi (karomi) / (TB 3.7.5.2[10]) ghṛtāsya dhārayā suśevam kalpayāmi / (TB 3.7.5.3[1])* (Tvorim ti ugodno sjedište i činim ga mlazom pročišćenog maslaca omiljenim), b) *tāsmīnt sīdāmṛte prātitiṣṭha / (TB 3.7.5.3[2]) vrīhīnām medha sumanasyāmānaḥ / (TB 3.7.5.3[3])* (Na njega sjedi odobrovoljen, o besmrtniče, i ostani, o [žrtvena] srži rižinih zrna!<sup>291</sup>). Pitanje je treba li ove *mantr*e<sup>292</sup> shvatiti kao jednu zbog njihove sintaktičke povezanosti koju Šabara rekonstruira kao *yat kalpayāmi tasmin sīda* (sjedni na ono što pripremam) ili se radi o dvije *mantr*e koje prate dvije obredne radnje, pripremanje sjedišta i posjedanje (prinošenje). Pri tome čin pripremanja prati prva *mantra*, a čin posjedanja druga. Prva se mogućnost tumačenja služi načelom naznake (*liṅga*) koja upućuje na to da se radi o dvije odvojene radnje, dok se druga vodi načelom moguće sintaktičke povezanosti dviju rečenica. Po Šabari se treba odlučiti za to da tekst *implicite* naznačuje dvije različite radnje jer je načelo *liṅga* bliže doslovnu izričaju od sintaktičke rekonstrukcije. U daljnjem se Šabarinu tekstu obrađuje odnos načela sintaktičke povezanosti (*vākya*) i konteksta (*prakaraṇa*) koji pokriva veću tekstualnu cjelinu. Kao primjer se uzima jedna te ista obredna formula u kojoj se izmjenjuju imena božanstava ovisno o različitim obredima.<sup>293</sup> Pitanje je treba li prilikom činjenja jednog obreda, zbog konteksta,<sup>294</sup> ponavljati cijeli tekst izostavljajući imena božanstava koja idu uz drugi obred ili uz pojedini obred idu samo one *mantr*e koje sadrže imena božanstava. Ova su imena, naime, sintaktički povezana s ostatkom *mantr*e pa zbog veće snage sintaktičke povezanosti (*vākya*) nego konteksta (*prakaraṇa*) ne valja mijenjati same *mantr*e već valja izostaviti širi kontekst.

Kada smo kratko opisali što za pūrva-mīmāṃsu znači ovo načelo, valja pokušati rekonstruirati što je autor *BS* mislio pokazati *sūtrom* 1.4.19 u kojoj se spominje sintaktički slijed u rečenici. Pod uvjetom da komentatori imaju pravo i da se ovom *sūtrom* stvarno želi pokazati kako se u *BAU* 2.5 i 4.5 govori o najvišem sopstvu, sintaktička bi se veza mogla vidjeti u povezanosti problematičnoga dijela koji govori o sopstvu kao onome zbog kojega je sve drago i dijela koji govori kako je sve spoznato razaznajom sopstva. Vjerojatno se zbog takve veze dio koji govori o sopstvu kao o dragome treba shvatiti u spoznajnom smislu u skladu s rečenicom koja kaže da je sve spoznato razaznajom sopstva koje je u

<sup>291</sup> Oslovljava se prineseni žrtveni kolač od riže, *puroḍāsa*.

<sup>292</sup> Šabara se u svojem komentaru koristi riječju *mantra* za ove rečenice.

<sup>293</sup> *agnīṣṭomāv idāṃ havir ajuṣetām āvīrydhetām māho jyāyo'krātā m / TB 3.5.10.3[4.5]; indrāgnī idāṃ havir ajuṣetām āvīrydhetām māho jyāyo'krātām / TB 3.5.10.3[6.7]*

<sup>294</sup> Sve se *mantr*e, koje su dio *suktavāke* (riječi iz *sūkte*, vedskoga himna), nalaze u kontekstu žrtava *paurṇamāsi* i *amāvāsyā*.

svemu i koje je pravi razlog zašto je nešto drago. Rekonstrukcija sintaktičkoga slijeda tada bi bila: „Sve je ovo razaznato razaznajom sopstva, zbog kojega muž, žena i ostalo biva drago (jer je u svemu).” Śaṅkara dodaje kako je i Maitreyīno pitanje o besmrtnosti povezano (sintaktički<sup>295</sup>) s ostatkom teksta, a besmrtnost se može odnositi samo na vrhovno sopstvo.

Sljedeća *sūtra* prenosi učenje učitelja Āśmarathye koji spominje riječ *liṅga* koja bi se lako mogla odnositi na načelo naznake koje je snažnije od sintaktičke povezanosti; pogotovo stoga jer se u *BS* 1.4.19 govori o sintaktičkoj povezanosti. Po toj je *sūtri* Āśmarathya naučavao da se u *Maitreyī-brāhmaṇi* govori o najvišem sopstvu jer je *pratijñā*, obećanje ili polazna tvrdnja pri zaključivanju da će se spoznajom sopstva sve spoznati, naznaka (*liṅga*) da se u odlomku govori o najvišem sopstvu. Iz *sūtre* ne saznajemo ništa drugo. Tvrdnjom da je ovdje *liṅga* to što se spominjanjem potrebe da se sopstvo koje je označeno kao drago, treba motriti, slušati o njemu i ostalo pokazuje ispunjenje obećanja da se njegovom spoznajom sve spoznaje, Śaṅkara pokazuje da se tu stvarno radi o jednom od šest načela iz *Mīmāṃsā-sūtre* 3.3.14.

Śaṅkara nam također tvrdi da učenja Āśmarathye i Auḍulomia pripadaju bhedābhedavādi. Āśmarathya je tako po Śaṅkari zadržao zavisnost uzroka i posljedice (obećanja i njegova ispunjenja, odnosno najvišeg sopstva [*paramātmana*] i razaznajnoga sopstva [*viññānātmana*]), dok za Auḍulomia izravno kaže da on podrazumijeva istovremenu razliku i nerazliku (*bhedābheda*) koja ovisi o različitim stanjima.<sup>296</sup> *Bhāmatī* Vācaspatia Miśre (9. st.), koja dopunjuje Śaṅkarin komentar, objašnjavajući Āśmarathyino učenje uvodi primjer iskre koja izlijeće iz ognja iz *Muṇḍaka-upaniṣadi* 2.1. Ovim se primjerom obično opisuje odnos pojedinačnoga/razaznajnoga sopstva i brahmana u bhedābhedavādi. Tako i on Āśmarathyi pripisuje učenje bhedābhedavāde.<sup>297</sup> Bhāskara tvrdi da Āśmarathya kaže kako se na početku odlomka iz *BAU* govori o *jīvi* (žiću ili pojedinačnoj duši), koja je uživatelj i koja u sebi ima svojstva da bude voljena (draga) i ostalo, ali koja nije potpuno različita od najvišega sopstva jer tada ne bi bilo povezanosti između početka i kraja teksta (*asambandha*). Zato se ovdje poučava nerazlika (*abheda*). Iako se ovdje radi o istovjetnim svojstvima, po Bhāskari postoje i razlike. Tako je *jīva* u isto vrijeme različita i istovjetna najvišemu sopstvu, što odgovara učenju bhedābhedavāde.

*Sūtra* koja prenosi Auḍulomievo tumačenje po Śaṅkari predstavlja antitezu prethodnoj tvrdeći kako se na početku *BAU* 2.4.5 govori o razaznajnom sopstvu koje tek nakon smrti tijela postaje jedno s najvišim sopstvom. Śaṅkara pri tome citira ulomak iz *Muṇḍaka-upaniṣadi* 3.2.8 koji donosi zanimljiv primjer rijeka koje se, odbacivši ime i oblik (*namarūpa*), ulijevaju u ocean. Kod Āśmarathye

<sup>295</sup> Tu se radi o sintaksi tematski povezanoga diskursa, a ne samo pojedine rečenice. *Vākya* bi tu odgovarala suvremenomu jezikoslovnomu pojmu diskursa.

<sup>296</sup> Razlika između duše i apsoluta postoji za života, nerazlika nastupa tek pri oslobođenju nakon smrti tijela.

<sup>297</sup> Istim će se primjerom u *Śrībhāṣyī* koristiti i Rāmānuja kada bude opisivao Āśmarathyino učenje.



smo imali primjer iz *Muṇḍaka-upaniṣadi* 2.1<sup>298</sup> koji pokazuje iskre kako izlaze iz žara, odnosno pojedinačne duše, žića (*jīva*) kako proizlaze iz najvišeg sopstva, a kod Auḍulomia imamo primjer iz iste upaniṣadi gdje se rijeke vraćaju moru, kao duše (*jīve*) koje se nakon smrti tijela vraćaju najvišem sopstvu. Isti primjer citiraju Rāmānuja i Bhāskara. O tome da Auḍulomi zastupa tezu o različitosti duše i najvišega sopstva prije, i istovjetnosti njihovoj nakon smrti tijela, svi su stariji komentatori složni pa nemamo razloga sumnjati u to. Njegovo se ime također pojavljuje i u *BS* 4.4.6, gdje se kaže: „U svijesti, samo po njoj, jer je to po svojoj pravoj prirodi (kaže) Auḍulomi.”<sup>299</sup> U Śaṅkarinu tumačenju Auḍulomi tvrdi da je prava priroda oslobođenog sopstva budnost/svijest,<sup>300</sup> što je u skladu s *BS* 1.4.21, osim što se tu tvrdi da se ta prava priroda očituje tek nakon smrti. Također je zanimljivo primijetiti da je tumačenje koje određuje razaznajno sopstvo kao različito od najvišega prije smrti u skladu s kompozicijom upaniṣadskog ulomka jer on u svojem prvom dijelu govori o sopstvu koje po komentatorima ima svojstva razaznajnog sopstva, a završava predodžbom najvišega sopstva, što se podudara s Auḍulomievom predodžbom o sopstvu koje se na kraju života, odbacivši tijelo, određuje kao najviše. Valja primijetiti da Śaṅkara, Bhāskara i Rāmānuja uz *sūtru* citiraju *Muṇḍaka-upaniṣad* 3.2.8, Śaṅkara i Rāmānuja citiraju *Chāndogya-upaniṣad* 8.12.3,<sup>301</sup> dok Bhāskara i Vācaspati citiraju neki tekst za koji obojica kažu da pripada *pāñcarātrama*.<sup>302</sup> Ovo također pokazuje visok stupanj slaganja komentara.

*Sūtra* 1.4.22, posvećena Kāśakṛtsninu tumačenju *BAU* 2.4 i 4.5, zadnja je u *adhikaraṇi* pa se može pretpostaviti da predstavlja *siddhāntu* ili zaključak. Upravo se zbog toga tumačenja komentatori toliko i razlikuju.

Śaṅkara tvrdi da besmrtnost može biti posljedica znanja samo ako žiće ili duša (*jīva*) prolazi prividnu promjenu, jer ako bi duša bila stvarno izmijenjena (*vikāra*), znanje ju ne bi moglo učiniti besmrtnom. Uz to, ako je podložna promjeni (*vikalpātmakatva*), ona bi se, povezana sa svojim materijalnim uzrokom (*prakṛtisambandha*), mogla rastvoriti u njem (*pralaya*), što se ne slaže s

<sup>298</sup> Kod Vācapatija Mišre i Rāmānuje, ali ne i kod Śaṅkare.

<sup>299</sup> *BS* 4.4.6 *citi tanmātreṇa tadātmakatvād ity auḍulomiḥ* /

<sup>300</sup> *BSBh* 4.4.6, str. 506, 22ff: *tasmāt nirasta aśeṣaprapaṅcena prasannena avyapadeśyena bodhātmanā abhiniṣpadyata iti auḍulomiḥ ācāryo manyate* / Rāmānuja se slaže sa Śaṅkarom oko Auḍulomieva mišljenja koje u *BS* ne predstavlja prihvaćeni zaključak, ali se razilazi u tumačenju Bādarāyaṇina mišljenja koje predstavlja *siddhāntu* (zaključak) i čije mišljenje Śaṅkara tumači u duhu *advaita*. Jaiminievo mišljenje iz prethodne *sūtre* pridaje sopstvu određena svojstva na razini niže spoznaje (*vyavahārika*), dok Rāmānuja tvrdi kako budnost (*bodha*) nije jedino svojstvo sopstva i tako pomiruje Auḍulomia i Jaiminia.

<sup>301</sup> Tako taj spokoj (spokojna duša) izvire iz tog tijela i dosega viši najviši oblik svjetla nastupa sa svojim vlastitim obličjem. (*evam evaiṣa samprasādo 'smāc charīrāt samutthāya param jyotirupasaṃpadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate* /)

<sup>302</sup> *BhBSBh*: *pāñcarātrikā apy evam āhuḥ (Bhāmatī: yathāhuḥ pāñcarātrikāḥ)*: Prije oslobođenja neka i bude razlike između *jīve* i najvišega, ali poslije oslobođenja razlike nema jer za razliku nema razloga. (*āmukterbheda eva syājīvāsya ca parasya ca muktasya ca na bhedo'sti bhedahetorabhāvataḥ*)

upaniṣadskim tvrdnjama o nepropadljivosti i nedjeljivosti. Zato u stvarnosti ime i oblik (*nāmarūpa*) ne mogu biti pridodani sopstvu jer pripadaju nametcima.<sup>303</sup> Tako se i učenje da duša proizlazi iz najvišega sopstva, koje se prikazuje prisposobom o iskrama i ognju, treba shvatiti kao da je utemeljena u nametcima (*upādhy āsrāya*). Tu se Śaṅkara logičkim dokazima obračunava sa bhedābhedavādom, dok njezin glavni dokaz iz objave upaniṣadi smješta na nižu, svjetovnu razinu spoznaje (*vyavahārika*), koju određuju nametci. Dvjesto razinama spoznaje<sup>304</sup> Śaṅkara se koristi u postupku *samanvaye* kako bi pomirio upaniṣadska učenja poput ovog iz *Muṇḍaka-upaniṣadi* s onima koja poučavaju nedvojtvo. Tako ona na višoj razini (*paramārthika*) opisuju najviše sopstvo (nirguṇa-brahman, brahman bez svojstava), dok ona na svakodnevnoj razini spoznaje opisuju saguṇa-brahman ili brahman obdaren svojstvima. Tako u Śankarinu tumačenju sve upaniṣadi govore o istome, ali nam se obraćaju s različitih razina shvaćanja apsoluta.

Rāmānuja sažima Kāśakṛtsnino učenje tvrdnjom da se *brahman* predočuje riječju *jīva* (žice ili osobna duša kao načelo individualnoga života) zato što on sučinski prebiva u *jīvi* koja postaje njegovo vlastito tijelo.<sup>305</sup> Bhāskara kaže: „Nema bivstva pretvorbe pratvari (*prakṛti*), niti ulaženja *jīve* koja je posve odijeljena u stanju oslobođenja u nerazličitost (nerazdvojenost), a kamoli da (*jīva*) pristupa s nerazličitošću (nerazdvojenošću) vrhovnoga sopstva od lika *jīve* i prije smrti zbog uzimanja stanja (*jīve* od strane vrhovnoga sopstva) – tako misli učitelj Kāśakṛtsna.”<sup>306</sup> Podudarnosti su između Bhāskare i Rāmānuje upadljive. Rāmānuja (za razliku od Śaṅkare) također kritizira Auḍulomievo učenje tvrdeći da se *jīva* ne bi mogla sjediniti s brahmanom poslije smrti sve dok njezina vlastita nepromjenjiva priroda opstoji prije smrti tijela kao različita od brahmana po svojoj vlastitoj prirodi (*svabhāva*). Kad bi njezina vlastita priroda nestala, *jīva* se ne bi sjedinila s brahmanom, već bi nestala. Ako se kaže da razlika postoji zbog istinskih nametaka (*pāramārthikopādhi*), onda je *jīva* i prije napuštanja tijela (uvjetno) jedno s brahmanom.<sup>307</sup> Ali ograničenja ne mogu biti prividna (*apāramārthopādhi*) jer brahman, kojega je vlastiti oblik (*svarūpa*) vječno, oslo-

<sup>303</sup> *upādhi* od *upa√DHĀ*: ono što se stavlja ispred, primeće, nameće.

<sup>304</sup> Pojam *paramārtha* koristi se već u starijem buddhizmu (*paramattha*, *Suttanipāta* 68.219), dok je učenje o dvije razine spoznaje posvjedočeno prije Śaṅkare u mahāyānskome buddhizmu. Odatle je vjerojatno preneseno i u stariju vedāntu, gdje se pojavljuje u *Māṇḍūkya-kārikāma* (4.74), koje nabrajaju tri razine spoznaje (*kalpitasaṃvṛti* i *paratantrābhisamvṛti* predstavljaju nižu istinu [*saṃvṛtisatyā* u buddhizmu], dok *paramārtha* predstavlja najvišu istinu). Isto tako ideju najviše spoznaje (*paramārtha*) i svjetovne spoznaje (*vyavahāra*) nalazimo u Bhartṛharijevu djelu *Vākyapadīya* (3.6.26, 3.7.39, 3.8.45). Iz ovoga se vidi da je ovo izvorno buddhističko razlikovanje Śaṅkara posredno preuzeo iz tradicije kojoj pripadaju *Māṇḍūkya-kārike* i Bhartṛhari.

<sup>305</sup> *svaśarīrabhūte jīvātmany ātmatayāvasthiter jīvaśabdena brahma pratipādanam iti kāśakṛtsna ācāryo manyate/*

<sup>306</sup> *na prakṛtikārabhāvo nāpy atyantabhinnasya jīvasya muktyavasthāyām abhedāpatih kim tarhy utkramaṇānāt prāgapi jīvarūpeṇa paramātmano' vasthānād abhedenopakramam iti kāśakṛtsna ācāryo manyate/*

<sup>307</sup> Rāmānuja, naime, dalje nastavlja da ograničenja uistinu postoje, ali ne utječu na *brahman* pa tako različitost (*bheda*) počiva u njima, a ne u sopstvu *jīve*.

bođeno, samoosvijetljeno znanje (*nityamuktasvaprakāśajñāna*), ne može skrivati neznanje (*avidyā*)<sup>308</sup> zato što je njegova priroda vlastito svjetlo znanja. Ono najzanimljivije dolazi kad Rāmānuja kaže da se tvrdnjom „o jedinstvu prirode (*brahmana* i pojedinačnog sopstva), koje se pojavljuje kao (jedinstvo) sopstva i tijela, može obuhvatno predstaviti sva objava” (*sarvāḥ śrutayaḥ samyagupapāditā bhavanti*). Ovom tvrdnjom dolazimo do jedinstvenoga hermeneutičkog stava Rāmānujina kojemu je, kao i Śaṅkari, glavna metafizička pretpostavka u službi pomirbe upanišadskih tvrdnji. Jer Rāmānuja nastavlja da se takvim shvaćanjem odnosa brahmana i pojedinačne duše mogu uskladiti upanišadske tvrdnje bilo da govore o „sveznalaštvu brahmana i njegovoj slobodi od svakoga grijeha ili o jedinstvu brahmana i svijeta ili o stvaranju i rastvaranju svijeta ili kada govore o oslobođenju *jīve* razmatranjem brahmana.” Tvrdnja da je svijet *brahmanovo* tijelo i da on u njem boravi kao duša u tijelu bivajući jedno s njim, izraz je Rāmānujina monizma (nedvojstva urazličenoga [*viśiṣṭādvaita*]) koji izbjegava učenje o prividnoj prirodi nametaka (*upādhi*).

Iz ovoga se čini da su Rāmānujina i Bhāskarina tumačenja bliža izvornomu nauku samih *Brahma-sūtra* od iluzionizma koji Śaṅkara pripisuje Kāśakṛtsni, a koji se iz *sūtre* ne može iščitati. Kako ga *BS* uzimaju kao zaključak ili *siddhāntu*, Kāśakṛtsnino je učenje zacijelo blisko stavu *sūtra* koje poučavaju kako pojedinačno sopstvo predstavlja dio (*aṃśa*) brahmana koji je u isto vrijeme različit i istovjetan brahmanu (*BS* 2.3.43).<sup>309</sup> Ovo je u svakom slučaju oblik učenja koje će kasniji mislioci nazivati jedinstvo u razlici (bhedābhedavāda).<sup>310</sup> U komentaru uz tu *sūtru* Rāmānuja kritizira dualizam i Śaṅkarin iluzionizam uz tvrdnju da je njegov vlastiti način tumačenja najučinkovitiji u usklađivanju upanišadskih učenja. Valja još jednom naglasiti da su sva tri tumača koja smo do sada obradili branili različite oblike jedinstva u razlici<sup>311</sup> i da sama *BS* poučava takvo tumačenje odnosa brahmana (*paramātmana*) i *jīve* (*vijñānātmana*).

Za kraj, u svjetlu Parpolina (1981.) iscrpnog istraživanja učitelja koji se spominju u *Kalpa-sūtrama* (obrednim priručnicima), valja reći nekoliko riječi o imenima spomenutih mislilaca.

Āśmarathya se, obično uz Ālekhanu koji se ne pojavljuje u *Brahma-sūtrama*, najčešće pojavljuje u *Āpastamba-śrauta-sūtrama*, *Bhāradvāja-śrauta-sūtrama* i *Hiraṇyakeśa-śrauta-sūtrama* (sve *yajurvedski* tekstovi grane *Taittirīya*), u kojima su oni jedini učitelji koji se citiraju. Oni se također pojavljuju u *Mīmāṃsā-sūtrama*, *Āśvalāyana-śrauta-sūtrama* (5.13.10, 6.10.30) i *Atharvapravāścittāni* (3.7 – 8) u kontekstu obreda *ādhvaryava* u kojem se pojavljuju i u *Āpastamba-śrauta-sūtrama*, *Bhāradvāja-śrauta-sūtrama* i *Hiraṇyakeśa-śrauta-sūtrama*.

<sup>308</sup> Ovo predstavlja izravnu kritiku Śaṅkare.

<sup>309</sup> *aṃśo nānāvnyapadeśād anyathā cāpi dāśakitavāditvam adhīyata eke* / Vidi poglavlja 4.2.1 i 4.2.5.

<sup>310</sup> Takva je mišljenja Nakamura (1950/1983: 500 – 503).

<sup>311</sup> Tvrdnjom da *brahman* prebiva u *jīvi*, kao i samim time da predstavlja zaključak rasprave, zaključujemo da Kāśakṛtsna predstavlja oblik bhedābhedavāde najbliži *sūtrama*.

Auđulomi se, uz Āsmarathyu i Ālekhanu javlja u *Bhāradvājapariśiṣṭa-sūtrama*; zato Parpola zaključuje kako se radi o *yajurvedskim* obrednim učiteljima škola *Bhāradvāja* i *Āpastambha*.<sup>312</sup> Bādarāyaṇa i Ātreya, koji se spominju u *BS*, učitelji su koji se vežu uz školu *Hiranyakeśin* (također *yajurvedska* škola Crne *Yajurvede* grane *Taittirīya*). Ono što je zanimljivo jest da se isti navodi koji su u *Bhāradvāja-grhya-sūtri* 1.20 pripisani Āsmarathyi i Ālekhanu, u *Hiranyakeśa-grhya-sūtrama* (1.25.3 – 4) pripisuju Ātreji i Bādarāyaṇi. Povrh toga, isti se citati u *Baudhāyana-grhya-sūtrama* (1.7.47 – 48) pripisuju Baudhāyaṇi i Śālkihiu, autoritetima škole *Baudhāyana*, još jedne škole grane *Taittirīya*, kojoj pripadaju i sve do sada navedene škole. Āsmarathyino i Ālekhanino se učenje iz *Āpastamba-śrauta-sūtra* pojavljuje i u *sāmavedskim Lātyāyana-śrauta-sūtrama* 1.4.13 – 15, ali ovdje kao učenje Gautame i Śāṇḍilye. Navodi njihovi nisu od riječi do riječi istovjetni kao u raznim *yajurvedskim* školama, ali su u smislu isti. Kao da se, što su škole dalje, tekst mijenja iako zadržava isti smisao. Ovakvih primjera ima još, ali se ne tiču naših učitelja. Može se zaključiti da su pojedine škole imale svoje autoritete kojima su se pripisivala određena obredna učenja. Zato valja u najmanju ruku biti na oprezu kada govorimo o tim učiteljima jer je moguće da su autori *Brahma-sūtra* pojedina upanišadska tumačenja stavljali u usta obrednim autoritetima kojima se u trenutku sastavljanja *BS* (koje su znatno mlađe od obrednih *sūtra*) znalo samo ime. Dodatni je problem to što se ova imena pojavljuju kao obredni autoriteti u raznim obrednim djelima, pa tako i u *MimS*, dok se u *BS*, djelu znatno kasnijega postanka, oni javljaju kao autoriteti u tumačenju upanišadi, u ulozi u kojoj se nikada ne pojavljuju u bilo kojem drugom djelu stare stručne književnosti. Kāśakṛtsnino se ime u *BS* pojavljuje samo u *BS* 1.4.22. Cardona (1976: 151 – 153) kaže da se njegovo ime često pojavljuje u komentarima uz gramatička djela, najranije u Patañjalievoj *Mahābhāṣyi* 3.1.3.1. Također je sačuvana i Kāśakṛtsnina *dhātu-pāṭha* s Cannavīrinim komentarom na kannadskom. Yudhiṣṭhira Mīmāṃsaka je 1965. preveo *dhātu-pāṭhu* i komentar na sanskrt, skupio sve fragmente Kāśakṛtsnine i objavio ih zajedno s komentarom u kojem je naveo jedanaest razloga zašto smatra da je Kāśakṛtsna stariji od velikoga gramatičara Pāṇinija. Cardona, pozivajući se i na neke druge autore, smatra da ti razlozi ipak nisu dostatni da se to nedvojbeno zaključi. Samo primjera radi, jedan je od argumenata Yudhiṣṭhira Mīmāṃsake to da se Kāśakṛtsna spominje u *BS* koje su po njem starije od Pāṇinieve gramatike, što u svjetlu suvremenih filoloških istraživanja zasigurno nije točno.<sup>313</sup>

<sup>312</sup> Ovdje valja skrenuti pozornost na to da i sama *BAU* pripada *Yajurvedi* ali Bijeloj, škola *Vājasaneyin*.

<sup>313</sup> Čini mi se da je najbolju dataciju *BS* učinio Nakamura (1950/1983: 435 – 438), po kojem *BS* u obliku u kojem ih danas imamo ne mogu biti sastavljene prije 4. stoljeća n. e. Pāṇinieva je gramatika datirana između 6. ili 5. stoljeća pr. n. e. (Scharfe 1977: 12) ili u 4. stoljeće pr. n. e. (Winternitz [III.] 1920/1968: 383). Cardona (1976: 260) navodi da ju je Renou datirao u 4. stoljeće pr. n. e., Thieme u 5. stoljeće pr. n. e., Agrawala, Bhattacharya i Charpentier u 6. stoljeće pr. n. e.

4. *upasamhāra* ili uklapanje upanišadskih uvidaba

Hermeneutička je tehnika *upasamhāre* opisana i provedena u trećoj četvrtini (*pādi*) trećega poglavlja (*adhyāye*) *Brahma-sūtra*. Uz *samanvayu* predstavlja drugu veliku ezgegetsku cjelinu unutar *BS*. *Upasamhāra* je sa 66 *sūtra*<sup>314</sup> daleko najveća *pāda* u cijelome tekstu. Prema Nakamuri (1950/1983: 436), uz prvo poglavlje, pripada najstarijim dijelovima teksta,<sup>315</sup> a zajedno sa Šaṅkarinim komentarom dvostruko je veća od *pāda* u nekim drugim poglavljima.

Treće se poglavlje inače bavi duhovnom praksom (*sādhana*). Prvo je poglavlje (*samanvaya*) posvećeno usuglašivanju upanišadskih učenja pri dokazivanju opstojnosti prvog počela putem svjedočanstva svetih tekstova, drugo poglavlje (*avirodha* ili neproturječje) dokazuje opstojnost brahmana logičkim razlozima, pri čem se kritiziraju učenja drugih škola. Treće je poglavlje posvećeno načinima postizanja cilja (*sādhana*) i četvrto plodovima zadublivanja (*phala*). Zato treća *pāda* propituje različite načine promišljanja brahmana u upanišadima radi razmatranja ili meditativne prakse.

Različite se predodžbe o brahmanu u upanišadima uzimaju kao predlošci za razmatranje. Te se predodžbe u *Brahma-sūtrama* smatraju znanjem ili zamislama kojima je cilj mentalno zadublivanje u njihov predmet.<sup>316</sup> Za takve se zamisli koristi nekoliko sinonima, kao što su *vidyā* (što prevodim kao „uvidba”), *vijñāna* (razaznanje), *upāsana* (razmatranje, služenje, čašćenje), *dhyāna* (zadublivanje). Po *BS*, riječ je o upućivanju svijesti<sup>317</sup> na brahman. Za Šaṅkaru *vidyā* u ovom smislu znači isto što i *upāsana*. Šaṅkara tvrdi da se u upanišadima glagolski korijeni  $\sqrt{VID}$  (2., uvidjeti, znati), od kojega dolazi riječ *vidyā* (uvidba), i  $upa\sqrt{AS}$  (3., štovati), od kojega dolazi riječ *upāsana*, koriste bez razlikovanja,<sup>318</sup> za što daje primjere iz *ChU* 4.4.4, 4.2.2 i 3.18.1. Šaṅkara pritom određuje *upāsana* kao „sredstvo dovođenja istovjetnih misli”.<sup>319</sup> Zbog složenosti i mnogostrukosti zamisli ili predočaba koje služe kao predložak za uvidbu ili razaznanje (u tekstu *vidyā* ili *vijñāna*), nametnula se potreba za pomnim ispitivanjem i sistematiziranjem njihovih svojstava.

*Pāda* započinje *sūtrom* koja glasi: „(uvidba, razaznaja) opisana u svim vedāntama (upanišadima) zbog nerazlike u naložima i ostalom (je jednaka).”<sup>320</sup> *Nalozi i ostalo* odnosi se na skupinu načela nabrojanih u *Mīmāṃsā-sūtri* 2.4.9 koja pomažu utvrđivanju istovjetnosti istih obreda opisanih s određenim manjim razlikama u različitim vedskim granama ili *śākhama*. Tumači vedskih obreda, koji su pripadali školi pūrva-mīmāṃse, primijetili su da su u raznim vedskim

<sup>314</sup> Šaṅkarina i Bhāskarina redakcija podrazumijevaju 66 *sūtra*, dok ih je u Rāmānuje 64.

<sup>315</sup> Po Nakamuri (1950/1983: 436) prve su tri *pāde* prvoga poglavlja i treća *pāda* trećega poglavlja sastavljene prije nove ere.

<sup>316</sup> Taj je predmet uvijek gospod (Īšvara), *BSBh* 3.3.59.

<sup>317</sup> *BS* 1.1.25 (...) *ceto' rpananigadāt tathā hi darśanam /*

<sup>318</sup> *BSBh* 4.1.1 *vidyupāstyoḥ ca vedānteṣu avyatirekeṇa prayogo dṛṣyate /* (str. 460, 14f)

<sup>319</sup> *BSBh* 4.1.7 *upāsānam nāma samānapratyayappravāhakaraṇam /* (str. 470, 9)

<sup>320</sup> *BS* 3.3.1 *sarvavedāntapratyayaṃ codanādyaviṣeāt!*; *pratyaya* za Šaṅkaru znači *vijñāna*. (*BSBh* str. 376, 12)

tekstovima opisani isti obredi koji se razlikuju u pojedinim detaljima. Zbog toga su vedске škole trebale razviti metode utvrđivanja istovjetnosti ili različitosti obreda. Zato u *MimS* 2.4.8 nalazimo prigovor da su obredi različiti jer se razlikuju: *nāma* ili naziv vedске grane (*śākhe*) koja je očuvala tekst,<sup>321</sup> *rūpa* ili oblik,<sup>322</sup> *dharmaviśeṣa* ili posebnosti obrednih propisa<sup>323</sup>, dok *punarukti* ili ponavljanje istoga teksta također upućuje na to da se radi o različitim obredima jer je ista stvar inače ne bi nepotrebno ponavljala.<sup>324</sup> *MimS* 2.4.9 predstavlja *siddhāntu* riječima: „(Isti obredi opisani u različitim *śākhāma*) jednaki su zbog nerazlike u povezanosti, obliku, nalogu i nazivu.”<sup>325</sup> U Śabarinu se komentaru, uz imenicu *karman*, koja prvenstveno znači obredni čin, pojavljuju atributne složenice *sarvabrāhmaṇapratyayam* i *sarvaśākhāpratyayam*<sup>326</sup>, koje znače nešto kao: „Obredni čin opisan u svakoj *śākhi* ili u svakoj *brāhmaṇi* je jednak...” Gotovo ista se složenica *sarvavedāntapratyayam* nalazi u *BS* 3.3.1, samo što su riječi *śākhā* i *brāhmaṇa* zamijenjene riječju vedānta. Zato i *Brahma-sūtra* 3.3.1 shvaćam kao „(uvidba, razaznaja) opisana u svim vedāntama (upaniṣadima) je jednaka.” Inače je imenica *pratyaya* muškoga roda. U *BS* se javlja s nastavkom *-m*, što može označivati akuzativ muškoga roda ili nominativ srednjega roda. Kako se sintaktički ne može uklopiti u *sūtru* ako je u akuzativu, preostaje samo to da je riječ promijenila rod, što može samo ako je dio atributne složenice (*bahuvrīhi*). To se u *MimS* vidi iz Śabarina komentara, gdje se veže uz imenicu srednjega roda *karman*. Ali u *BS* ne znamo uza što se veže jer se nigdje u tekstu *BS* izrijekom ne kaže kako se naziva ono što odgovara nazivu *karman* u *MimS*. Po komentatorima umjesto riječi čin (*karman*), u *BS* stoji uvidba (*vidyā*, f.), razmatranje (*upāsana*, n.) ili razaznaja (*vijñāna*, n.). Druge dvije riječi dolaze u obzir po sročnosti složenice s bilo kojom od njih jer su srednjega roda. Kako nam Śabarin komentar u kojem stvarno i nalazimo imenicu *karman* u srednjem rodu objašnjava ovu pojavu, moguće je da je *sūtra* 3.3.1 nastala ne samo pod utjecajem *MimS* 2.4.9, što je jasno, već i pod utjecajem Śabarina komentara jer se onda atributna složenica *sarvavedāntapratyayam* iz *Brahma-sūtre* 3.3.1 odnosi na imenicu *karman* iz Śabarina komentara uz *MimS*.

Svakako se može ustanoviti velika ovisnost utvrđivanja jedinstva uvidbe ili razaznaje u istim ili sličnim upaniṣadskim tekstovima koje su prenosile različite

<sup>321</sup> Śabara daje primjer obreda *agnihotre* koji je opisan u *Kāthaka-brāhmaṇi* Crne *Yajurvede* i *Kālāpaki* (?) pa zato postoje *Kāthaka-agnihotra* i *Kālāpaka-agnihotra*.

<sup>322</sup> Prinos *agniṣomīya* u jednoj se *śākhi* peče na jedanaest tava, u drugoj na dvanaest tava.

<sup>323</sup> *Taittirīyake* jedini jedu na podu za vrijeme žrtve *kāvīri*.

<sup>324</sup> Sveukupno se nabroja devet razloga zašto bi obredi morali biti različiti. Ostali su razlozi: *nindā* ili razlike u obrednim zabranama (neki zabranjuju lijevanje prinosa pri *agnihotri* prije zalaska Sunca, a neki poslije), *aśakti* ili nemogućnost poštovanja svih različitih propisa u različitim *śākhāma*, *samāptivacana*, što znači da u jednome tekstu obred završava na određenom mjestu, a u drugom ne, *prāyaścitta* ili različitost pokora za pogreške, *anyārtha* ili različitost smisla teksta.

<sup>325</sup> *MimS* 2.4.9: *ekaṃ vā saṃyogarūpacodanākyāviśeṣāt* / *BS* 3.3.1 je čak i jezično slična ovoj *sūtri* osim što *saṃyogarūpacodanākyā* skraćuje na *codanādi*. Kako je *BS* 3.3.1 prva *sūtra* u *pādi*, potrebno je bilo dodati i *sarvavedāntapratyayam*.

<sup>326</sup> *sarvaśākhāpratyayam sarvabrāhmaṇapratyayam caikam karma* /

vedske škole o sličnom postupku koji je škola pūrva-mīmāṃṣe razvila za tumačenje iste pojave u obrednim tekstovima. Ova je ovisnost još jedan pokazatelj utjecaja pūrva-mīmāṃṣe na vedāntu.

#### 4.1. Struktura teksta

Zbog ovih su posebnosti *Brahma-sūtre* 3.3 već privlačile pažnju istraživača. Tako je Faddegon (1923: 107) primijetio da je kod Śaṅkare 66 *sūtra* podijeljeno u 36 *adhikaraṇa* u kojima nema ni tračka reda. S jedne se upanišadi skače na drugu, neki se tekstovi mogu kombinirati, neki ne, i to sve bez ikakva reda. Modi je (1943: xiv) u svojem tumačenju *BS* 3.3 smatrao da se Śaṅkara bitno udaljio od izvornoga značenja *sūtra* i da mnoge uopće nije razumio. Zato Modi misli da Śaṅkara nije dio neprekinute tradicije tumačenja *sūtra*. Modi, za razliku od Faddegonu, nije obraćao pažnju na Rāmānujin komentar, koji po Faddegonu bolje čuva vjerojatnu izvornu nakanu autora *BS*. Kako bismo bolje slijedili Faddegonove tvrdnje, a i dobili uvid u strukturu teksta, prilažem tablični prikaz tematskih cjelina ili *adhikaraṇa* po Śaṅkari i po Rāmānuji:<sup>327</sup>

Śaṅkara		Rāmānuja	
<i>sūtra</i>	<i>adhikaraṇa</i>	<i>sūtra</i>	<i>adhikaraṇa</i>
1.	Istovjetnost uvidaba	1.	Istovjetnost uvidaba
2.		2.	
3.		3.	
4.		4.	
5.	Kombinacija uvidaba	5.	
6.	Uvidbe u <i>BAU</i> 1.3.7 i <i>ChU</i> 1.2.7 ( <i>udgītha-vidyā</i> ) nisu iste uvidbe	6.	Uvidbe u <i>BAU</i> 1.3.7 i <i>ChU</i> 1.2.7 ( <i>udgītha-vidyā</i> ) nisu iste uvidbe
7.		7.	
8.		8.	
9.	<i>Udgītha</i> ( <i>ChU</i> 1.1.1.)	9.	
10.	Uvidba u <i>prāṇu</i> ( <i>prāṇa-vidyā</i> ) iz <i>BAU</i> 4.1.4 i <i>KsU</i> 2.14 jest jedinstvena	10.	Uvidba u <i>prāṇu</i> ( <i>prāṇa-vidyā</i> ) iz <i>BAU</i> 4.1.4, <i>ChU</i> 5.1, <i>KsU</i> 2.14 jest jedinstvena
11.	Kombinacije svojstava brahmana	11.	Kombinacije svojstava brahmana u <i>TU</i>
12.		12.	
13.		13.	
14.	<i>KaU</i> 1.3.10 služi razmatranju ( <i>dhyāna</i> ) <i>puruṣe</i>	14.	
15.		15.	
16.	<i>AU</i> 1.1 govori o <i>ātmanu</i> <sup>328</sup>	16.	
17.		17.	
18.	<i>ChU</i> 5.2.2 i <i>BAU</i> 6.1.14	18.	<i>ChU</i> 5.2.2 i <i>BAU</i> 6.1.14

<sup>327</sup> Iz ovoga prikaza za sada izostavljam Bhāskararu jer je iz sadašnjeg stanja izdanja njegova djela vrlo teško izdvojiti *adhikaraṇe*.

<sup>328</sup> Śaṅkara daje i drugo moguće tumačenje po kojem ove *sūtre* govore da *BAU* 4.3 – 4 i *ChU* 4.2 – 6.8.7 govore o istom, najvišem sopstvu.

19.	Kombinacije istih uvidaba u istim <i>śākhama</i>	19.	<i>Śāṅḍilya-vidyā</i> u <i>ŚB</i> i u <i>BAU</i> su iste uvidbe <sup>329</sup>
20.	Brahmanova imena iz <i>BAU</i>	20.	Brahmanova imena iz <i>BAU</i>
21.	5.5 ne mogu se kombinirati	21.	5.5 ne mogu se kombinirati
22.		22.	
23.	Svojstva brahmana <i>Sāmaveda-khile śākhe Rāṅāyanīya</i> ne mogu se kombinirati sa svojstvima brahmana u drugih škola	23.	Svojstva brahmana <i>Sāmaveda-khile śākhe Rāṅāyanīya</i> ne mogu se kombinirati sa svojstvima brahmana u drugih škola
24.	Uvidbe u <i>puruṣu</i> ( <i>puruṣa-vidyā</i> ) iz <i>TA</i> 6.53.1 i <i>ChU</i> 3.16.1 – 6 ne mogu se kombinirati	24.	Uvidbe u <i>puruṣu</i> ( <i>puruṣa-vidyā</i> ) iz <i>TA</i> 6.53.1 i <i>ChU</i> 3.16.1 – 6 ne mogu se kombinirati
25.	O kombinaciji pojedinih <i>mantra</i> i <i>brāhmaṇa</i> s dijelovima upaniṣadskih tekstova	25.	O kombinaciji pojedinih <i>mantra</i> i <i>brāhmaṇa</i> s dijelovima upaniṣadskih tekstova
26.	O prihvaćanju i neprihvaćanju vrlina i mana u <i>ChU</i> 8.13.1, <i>MU</i> 3.1.3, <i>KsU</i> 1.4	26.	O prihvaćanju i neprihvaćanju vrlina i mana u <i>ChU</i> 8.13.1, <i>MU</i> 3.1.3, <i>KsU</i> 1.4
27.	O odbacivanju vrlina i mana	27.	O odbacivanju vrlina i mana u času smrti
28.	u času smrti	28.	
29.	Putovi onih koji su spoznali	29.	
30.	saguna-brahmana (brahman obilježen svojstvima) i onih koji nisu	30.	
31.	Put k bogovima je za znalce saguna-brahmana	31.	
32.	O posjedovanju tijela znalca saguna-brahmana	32.	Put iz <i>upakosala-vidye</i> ( <i>ChU</i> 4.10 – 14) za svakog je znalca brahmana <sup>330</sup>
33.	Predodžbe o nepropadljivome ( <i>akṣara</i> ) u <i>BAU</i> 3.8.8 i <i>MU</i> 1.1 jednake su	33.	Predodžbe o nepropadljivome ( <i>akṣara</i> ) u <i>BAU</i> 3.8.8 i <i>MU</i> 1.1 jednake su
34.	<i>MU</i> 3.1, <i>ŠU</i> 4.6 i <i>KaU</i> 1.3 čine jednu uvidbu	34.	
35.	<i>BAU</i> 3.4 i 3.5 čine jednu	35. <sup>331</sup>	<i>BAU</i> 3.4 i 3.5 čine jednu uvidbu
36.	uvidbu		
37.	U <i>AA</i> 2.2.4.6 opisane su dvije uvidbe		
38.	<i>BAU</i> 5.4.1 i 5.5.2 čine jednu uvidbu ( <i>satya-vidyā</i> )	37.	

<sup>329</sup> *Śāṅḍilya-vidyā* se pojavljuje i u *ChU* 3.14.4.

<sup>330</sup> Śaṅkarina se 3.3.32 kod Rāmānuje nalazi na 3.3.31 i obrnuto.

<sup>331</sup> Rāmānujina je *sūtra* 3.3.35 kod Śaṅkare razdvojena na 3.3.35 i 36.



39.	U <i>BAU</i> 4.4.22 i <i>ChU</i> 8.1.1 opisane su dvije <u>različite</u> uvidbe	38.	U <i>BAU</i> 4.4.22 i <i>ChU</i> 8.1.1 opisane su dvije <u>iste</u> uvidbe
40.	O tome prestaje li obred	39.	
41.	<i>agnihotre</i> u čast <i>prāṇe</i> na dan posta ( <i>ChU</i> 5)	40.	
42.	Uvidbe povezane s obredom nisu obvezatne	41.	Uvidbe povezane s obredom nisu obvezatne
43.	Uvidbe u <i>prāṇu</i> ( <i>BAU</i> 1.5.21) i <i>vāyua</i> ( <i>ChU</i> 4.3) različite su	42.	O uvidbi iz <i>ChU</i> 8.1.6 ( <i>dahara-vidyā</i> )
44.	Oltari opisani u <i>agni-rahasyi</i> ( <i>ŚB[M]</i> 10.5.3.1) nisu obredni već misaoni	43.	<i>MNU</i> 9 opisuje najviše sopstvo
45.		44.	Oltari opisani u <i>agni-rahasyi</i> ( <i>ŚB[M]</i> 10.5.3.1) nisu obredni već misaoni
46.		45.	
47.		46. <sup>332</sup>	
48.		47.	
49.		48.	
50.		49.	
51.		50.	
52.			
53.	Sopstvo je različito od tijela	51.	Sopstvo je različito od tijela
54.		52.	
55.	Uvidbe u <i>udgīthu</i> u <i>ChU</i> 1 i 2, <i>AA</i> 2.1.2 i <i>ŚB</i> 10.5.4.1 iste su	53.	Sve uvidbe u <i>udgīthu</i> su jedinstvene
56.		54.	
57.	Uvidba u <i>vaiśvānaru</i> iz <i>ChU</i> 5.11, 5.12 i 5.18 jedinstvena je	55.	Uvidba u <i>vaiśvānaru</i> iz <i>ChU</i> 5.11, 5.12 i 5.18 jedinstvena je
58.	Uvidbe su različite kad postoji razlika u nazivlju	56.	Uvidbe su različite kad postoji razlika u nazivlju
59.	Jedna uvidba može biti zamjena za drugu ako imaju isti učinak ( <i>phala</i> )	57.	Jedna uvidba može biti zamjena za drugu ako imaju isti učinak ( <i>phala</i> )
60.	Uvidbe koje imaju svjetovne plodove (npr. <i>ChU</i> 3.15.2 ili 8.1.5) mogu se po želji kombinirati.	58.	
61.	Trebaju li se uvidbe koje prate obrede kombinirati ili ne.	59.	Uvidbe nisu dodatak žrtvenom obredu
62.		60.	
63.		61.	
64.		62.	
65.		63.	
66.		64.	

<sup>332</sup> Rāmānujina je *sūtra* 3.3.46 kod Śaṅkare razdvojena na 3.3.47 i 48.

Faddegon je primijetio da se u Rāmānujiju komentaru pojavljuju određene uvidbe iz *Chāndogya-upaniṣadi* koje velikim dijelom slijede poredak kojim dolaze u upaniṣadi. Ovdje Faddegon računa i uvidbe u suće (*sad-vidyā*) i pet oganja (*pañcāgni-vidyā*) koje nisu predmet posebnih *adhikaraṇa* već služe kao dodatci postojećim *adhikaraṇama*. Te uvidbe ipak stoje točno tamo gdje bi po svojem položaju u *ChU* i trebale stajati – *pañcāgni-vidyā* (*ChU* 5.10.1 i d.) u komentaru uz 32. i *sad-vidyā* (*ChU* 6) uz 37. *sūtru*. *Udgītha-vidyā* (*ChU* 1.2) tako je predmet druge *adhikaraṇe*, *Śāṅḍilya-vidyā* (*ChU* 3.14) šeste, *puruṣa-vidyā* (*ChU* 3.16) devete, *upakosala-vidyā* (*ChU* 4.10) trinaeste i *dahara-vidyā* (*ChU* 8.1ff) osamnaeste *adhikaraṇe*. Ovdje također valja napomenuti da taj poredak narušavaju *prāṇa-vidyā* (*ChU* 5.1) i *vaiśvānara-vidyā* (*ChU* 5.11ff) koje se pojavljuju kao predmeti druge i dvadeset i treće *adhikaraṇe*. Taj je poredak isti kao poredak upaniṣadskih tema u prvome poglavlju, gdje se one bez odstupanja uvode po redu po kojem se pojavljuju u *Chāndogya-upaniṣadi*. Zato Faddegon pretpostavlja da rasprave o gore nabrojenim uvidbama iz *ChU* čine jezgru treće *pāde*, a da su rasprave o drugim upaniṣadskim učenjima sekundarne rasprave koje samo prate rasprave o uvidbama iz *ChU*. Činjenicu da dvije uvidbe ne čine posebne *adhikaraṇe*, kao i to da su dvije na pogrešnome mjestu, može se shvatiti kao odstupanje od izvornoga značenja *sūtra* i izvorne strukture poglavlja. Posebno je zanimljivo da se ovaj obrazac uvođenja uvidaba iz *ChU* po mjestu pojavljivanja u upaniṣadi bolje vidi iz Rāmānujina komentara nego iz Śaṅkarina. Śaṅkara tako ne spominje *dahara-vidyā* i *upakosala-vidyā*. K tomu Śaṅkarina *pāda* ima 66 *sūtra* raspoređenih u 36, a Rāmānujina 64 *sūtre* u samo 26 *adhikaraṇa*, što Rāmānujin tekst čini preglednim. Zbog svega toga Rāmānuja po Faddegonu bolje čuva izvorni smisao *sūtra*. Valja također primijetiti da Śaṅkara ne spominje uvidbe u suće i pet oganja iz *ChU*, koje se kod Rāmānuje javljaju na pravome mjestu, ali ne čine posebne *adhikaraṇe*. Kao što je gore rečeno, od uvidaba koje čine posebne *adhikaraṇe* Śaṅkara ne spominje *dahara-vidyā* i *upakosala-vidyā*, ali mu se rasprave o uvidbama u dah i u *vaiśvānaru* nalaze na istom, pogrešnom mjestu kao i kod Rāmānuje. U obradi se ostalih uvidaba oba komentatora slažu.

#### 4.2. Uzorak teksta: različitost uvidaba

BS 3.3.6. – 8: Poglavlje o razlikovanju (*anyathātvādhikaraṇa*)

*anyathātvam śabdād iti cen nāviśeṣāt / BS 3.3.6*

Ako (se kaže) da je razlika (uvidaba u *udgīthu* u *BAU* 1.3 i *ChU* 1.2) zbog riječi, nije tako, zato (što u stvari) nema razlike.

Śaṅkarin komentar:

*Viṣayavākya* (predmet rasprave): U Vājasaneyaki (*BAU*) (se kaže) – „Bogovi su rekli: ‘Hajde, nadiđimo *asure* u žrtvi *ugīthom*’” (*BAU* 1.3.1), „Oslovili su riječ – ‘Ti nam pjevaj!’” Tako počevši, okrivivši riječ i ostale dahove da su od *asura* pogođeni grijehom,

kazuje se kako su okružili dah u ustima: „Tada su oslovili ovaj dah koji je u ustima – ‘počni pjevati’! Dobro – ovaj im je dah počeo pjevati” (BAU 1.3.7) Tako je i u *Chāndogyi*: „Tako su bogovi uzeli *udgīthu* – ‘Ovim ćemo ih nadvladati’ (ChU 1.2.1).” Tako započevši, okrivivši ostale dahove da su pogođeni grijehom, također se pripovijeda kako su okružili dah u ustima: „Tada su štovali dah u ustima kao *udgīthu*.” (ChU 1.2.7.) I također je na oba mjesta pohvalom daha utvrđena naredba za uvidbu u dah.

*Samśāya* (dvojba): Dvojba je u ovome – jesu li ovdje uvidbe različite ili je uvidba jedna. Što je utoliko odlučeno?

*Pūrvapakṣa*: Po prethodnom je zaključivanju uvidba jedna.<sup>333</sup>

*Uttarapakṣa*: Jedinstvo uvidaba nikako nije primjereno zbog razlike u pristupu. Na jedan način započinju Vājasaneyini, a na drugi Chandoge. Vājasaneyini spominju dah kao činitelja *udgīthe*: „Ti nam pjevaj.” (BAU 1.3.2) Chandoge pak (započinjju) s time da je (dah) *udgītha*: „Štovali su ga kao *udgīthu*.” (ChU 1.2.7) Kako onda da uvidbe budu jedno?

*Pūrvapakṣa*: Ovo nije grješka. S tako malom razlikom jedinstvo uvidaba ne nestaje. Također zato što je priznato i mnogo sličnosti. Tako je (u oba teksta) početak s borbom *asura* i bogova, uvodi se *udgītha* koje je cilj nadvladavanje *asura*, hvale se riječ i ostali (organi); (u oba teksta) utočište je u dahu u ustima s pokudom drugih (riječi i ostalih organa), tako je i uništenje *asura* snagom njegovom (opisano) primjerom grude zemlje i kamena (razbijanja grude zemlje o kamen). I u Vājasaneyi (BAU) također se čuje odnos jednopredmetnosti *udgīthe* i daha: „Ovaj (dah) uistinu je *udgītha*.” (BAU 1.3.23) Zato i u *Chāndogyi* treba neizravno prepoznati činilaštvo. Zato su uvidbe jednake.

na *vā prakaraṇabhedāt parovarīyastvādivat* / BS 3.3.7

Kao ni poput toga da je (*ugītha*) najopsežnija<sup>334</sup> itd. zbog razlike u kontekstu.

*Śaṅkarin komentar*:

Nije ovdje ispravno jedinstvo uvidaba, ovdje je ispravna upravo razdvojenost uvidaba.

*Pūrvapakṣa*: Zašto?

*Uttarapakṣa*: Zbog razlike u kontekstu. Smisao je – zbog razlike u pristupu (početku). Upravo se tako ovdje opaža razlika u pristupu (početku). Utoliko je u *Chāndogyi* razmatranje sloga *om̐* predstavljeno kao dio *udgīthe*: „*om̐*; *udgīthu* treba štovati kao taj slog” (ChU 1.1.1); ovdje je, pošto se reklo da slog *om̐* treba smatrati (štovati) kao dio *udgīthe*, učinjeno objašnjenje svojstava poput ‘najbitniji’ i ostalih; „(Ovo) jest objašnjenje upravo ovog sloga” (ChU 1.1.10); nastavivši ponovno slogom *om̐*, koji je dio *udgīthe*, pričom o bogovima i *asurama* kaže se: „Štovali su *udgīthu* kao dah.” (ChU 1.2.2) Ako bi se ovdje riječju *udgītha* mislilo na cijeli odjeljak (*sāman*),<sup>335</sup> a da je ṛtvij *udgātar*, tj. činitelj toga

<sup>333</sup> Misli se na prethodne, uvodne *sūtre* u kojima se govori o utvrđivanju kriterija za jednačenje uvidaba. Čini mi se da se ovaj prigovor odnosi na BS 3.3.2, gdje se tvrdi kako uvidbe mogu biti jednake iako postoje razlike u sporednim sadržajima. Uz to, *pūrvapakṣin* nekoliko rečenica kasnije tvrdi da jedinstvo uvidaba ne nestaje zbog tako malih razlika.

<sup>334</sup> *parovarīyas* (najopsežniji, veći od većeg) jedno je od svojstava *udgīthe* u ChU 1.2.9, 2.7.1 i 2.7.2.

<sup>335</sup> Śaṅkara tvrdi da se u ChU misli samo na slog *om̐* koji je dio *udgīthe*, a da se u BAU govori o cijeloj *udgīthi*.

(pjevač *sāmana*), to bi bilo u proturječju s početkom (teksta) i trebalo bi se pribjeći prenesenom značenju. U istoj rečenici kraj treba biti u suglasju s početkom. Zato se ovdje poučava gledanje na dah kao na slog *om̐* koji je dio *udgīthe*. Razlika je u polazištu: „Ti nam pjevaj!” (*BAU* 1.3.2); ṛtvij *udgātṛ*, koji je činitelj toga, predstavljen je kao dah. Ali u Vājasaneyaki se obznanjuje cijeli odjeljak (*sāman*) zbog nepostojanja razloga da se riječju *udgītha* shvaća dio. Ako je ovdje i (predstavljen) odnos jednopredmetnosti *udgīthe* i daha,<sup>336</sup> onda (odgovaramo) da je smisao poučka (u *BAU*) taj da je dah koji se želi prikazati kao *udgātṛ* sopstvo svega, zato ovo ne vodi jedinstvu uvidaba. Različito je također u tome da riječ *udgītha* ovdje<sup>337</sup> (predstavlja) upravo područje cjelokupnog *sāmana*. I ne odbacuje se *udgātṛ*stvo daha iz razloga nemogućnosti (bivanja dahom), jer se, u svrhu razmatranja, bivanje (daha) *udgātṛ*om poučava poput bivanja (daha) *udgīthom*. I *udgātṛ* čini svoju službu (*audgātram*) snagom daha, tako nema nemogućnosti. Tako je ovdje i objavljeno: „Riječju i dahom on je pjevao.” (*BAU* 1.3.24) Kad je shvaćeno da je smisao onoga što se htjelo reći različit,<sup>338</sup> nije prikladno odlučiti se za istovjetnost smisla samo zbog sličnosti odraza u rečenicama. Tako je u rečenici o rastu Mjeseca<sup>339</sup> i u rečenici o želji za stokom:<sup>340</sup> „Zrna riže treba podijeliti na tri dijela” i „S onima, koji su središnji, neka učini kolač *puṛoḍāśu* kao prinos podijeljen u osam posuda ognju koji je davatelj.” (*TS* 2.5.5.2) Tako u sličnoj uputi, zbog razlike u početku, u rečenici o rastu Mjeseca shvaćeno je uklanjanje božanstava,<sup>341</sup> a u rečenici o želji za stokom naredba za izvođenje žrtve. Tako su i ovdje uvidbe različite zbog razlike u početnom izričaju; „Kao kod bivanja (*udgīthe*) najopsežnijom i ostalo.” Iako postoji sličnost u projekciji viđenja najvišeg sopstva: „Nebo je uistinu veće od ovih, nebo je najviši put” (*ChU* 1.9.1) i „Ta je takva *udgītha* najopsežnija, ta je takva beskrajna” (*ChU* 1.9.2); razmatranje *udgīthe*, određeno svojstvom da je najopsežnija, različito je od razmatranja *udgīthe* koje je određeno svojstvima postavljenosti u Suncu i oku i posjedovanja zlatne brade. Unutar jedne (vedske) grane također nema uklapanja/povezivanja (*upasaṃhāra*) različitih svojstava; isto je i u istovrsnim razmatranjima koja se nalaze unutar različitih grana.

*saṃjñātaś cet tad uktam asti tu tad api / BS 3.3.8*

Ako je zbog naziva (uvidba jedna), to je već odgovoreno; štoviše to (jedinstvo nazivlja) također jest (u obredima koji su bez sumnje različiti).

Šaṅkarin komentar:

<sup>336</sup> Misli se na izraz „Ovaj (dah) uistinu je *udgītha*.” (*BAU* 1.3.23)

<sup>337</sup> U *ChU* riječ *udgītha*, po Šaṅkari, označuje samo slog *om̐*, koji je inače dio *udgīthe*.

<sup>338</sup> U *ChU* i *BAU*.

<sup>339</sup> U *MimS* 6.5.1ff opisan je postupak kada žrtvovatelj pogriješi u računanju dana za žrtvu *darśa* koja se inače izvodi u noći petnaestog dana tamne polovice Mjeseca (*amāvasyā*). Može se dogoditi da se Mjesec uspne već četrnaestoga dana i tada se treba prinijeti žrtva zvana *abhyudayeṣṭi* kako bi se okajala pogriješka.

<sup>340</sup> *MimS* 1.6.5 govori o žrtvi koja polučuje buduću, nevidljivi ishod (*apūrva*) i koja se po tome razlikuje od *abhyudayeṣṭi*. U Šabarinu komentaru stoji da se radi o žrtvi zvanoj *paśukāmeṣṭi*. Ova je žrtva naložena naredbom (*vidhi*) i donosi ishod nevidljiv u trenutku izvođenja žrtve. Ova se žrtva može prinijeti istoga dana kad se prinosi i *abhyudayeṣṭi*, ali je od nje različita upravo po tome što je naložena i ima nevidljivi ishod.

<sup>341</sup> Žrtvovatelj dijeli rižu u tri dijela; središnji se dio prinosi ognju, veći dio Indri, a manji dio Viṣṇuu. To je ista žrtva i isti prinos, samo se božanstva mijenjaju. (*MimS* 6.5.2)

Neka je sada i rečeno da je ovdje prikladna jednakost uvidbe zbog jednakosti nazivlja, „uvidba u *udgīthu*” u oba slučaja. To također nije prikladno.

Ovo je već rečeno: „Kao ni poput toga da je (*udgītha*) najopsežnija i ostalo zbog razlike u kontekstu” (*BS* 3.3.7), to također nije prikladno. Ovdje je ovo, što slijedi slovo objave (različitost uvidaba), prikladnije; štoviše jedinstvo nazivlja toga (uvidaba), koje je strano slovu objave<sup>342</sup>, pridaju u prenesenom značenju obični ljudi u svakodnevnom govoru samo zato što se (u tekstu) koristi riječ *udgītha*. Također u razmatranjima poput bivanja (*udgīthe*) najopsežnijom i drugima, kod kojih su razlike jasno utvrđene, postoji ovo jedinstvo nazivlja „uvidba u *udgīthu*”. Tako je viđeno i jedinstvo naziva „*kāthaka*” kod *agnihotre*, *darśapūrṇamāse* i ostalih (obreda) kojih je razlika također jasno utvrđena, a nabrojene su u jednoj knjizi *kāthaka*; tako će biti i ovdje. Gdje nema nikakva razloga za razlikovanje istovrsne (uvidbe), tamo neka bude jedinstvo uvidaba zbog jedinstva nazivlja, kao u uvidbama u *saṃvargu* i drugima.

#### 4.3. Napomene uz poglavlje o razlikovanju

Ovo nam poglavlje donosi primjer kako se određuje različitost uvidaba, iz čega slijedi da se ove dvije uvidbe ne mogu uklopiti ili povezati (*upasamhāra*) pri razmatranju. Ukratko, glavni su argumenti za različitost uvidaba ti da je u *BAU* dah taj koji pjeva *udgīthu*, dok je u *ChU* dah sama *udgītha*. Zatim se, po Šaṅkari, riječ *udgītha* u *ChU* odnosi samo na slog *om̐*, koji je inače dio *udgīthe*, dok se u *BAU* riječju *udgītha* misli na cijelu *udgīthu*. Uz to u *ChU* se jednači dah i slog *om̐*, dok se u *BAU* jednači dah i pjevač *udgīthe*, *udgātar*. Rāmānujin se komentar ni u čem važnome ne razlikuje od Šaṅkarina osim što je u njega i *BS* 3.3.9 dio iste *adhikarāṇe*, dok u Šaṅkare ta *sūtra* predstavlja posebnu *adhikarāṇu*.

U ovoj su *adhikarāṇi* također zanimljiva pozivanja na pūrva-mīmāṃsu svojstvena cijeloj trećoj *pādi* trećega poglavlja. Očito je da je uvidba u ranoj vedānti paralelna obredu u pūrva-mīmāṃsi. Isto kao što se u *Mīmāṃsā-sūtrama* naširoko raspravlja o tome jesu li neki obredi isti ili različiti, u *Brahma-sūtrama* se na isti način raspravlja o uvidbama. Primjer analogije obreda i uvidbe nalazi se u Šaṅkarinu<sup>343</sup> komentaru, gdje se uvidbe u *udgīthu* određuju kao različite zbog razlike u kontekstu, kao kod žrtava *abhyudayeṣṭi* i *paśukāmeṣṭi* koje se u *MimS* 6.5.1 – 9 također određuju kao različite. Ove se žrtve izvode isti dan i slično su opisane u *Taittirīya-saṃhiti* 2.5.5.2. Ipak obred *abhyudayeṣṭi* pripada kontekstu žrtve *darśapūrṇamāsa* (žrtva o mlađaku i uštapu), dok je *paśukāmeṣṭi* obred *kāmya* koji se izvodi radi dobivanja stoke. K tomu, *paśukāmeṣṭi* je neovisan obred koji ima svoj posebni ishod, dok je *abhyudayeṣṭi* obred koji se izvodi radi okajanja grješke pogrješnog računanja dana kada se u sklopu žrtve *darśapūrṇamāsa* prinosi mlijeko.

U istoj *sūtri* vidimo i korištenje konteksta (*prakaraṇa*) kao obilježja za određivanje značenja ili službe teksta (*vinīyogakāraṇa*). Ostala su obilježja opisana u *MimS* 3.3.14. Njih smo potanko objasnili u napomenama uz *Maitreyī-brāhmaṇu*,

<sup>342</sup> Naziv „uvidba u *udgīthu*” (*udgītha-vidyā*) ne nalazi se u samome upanišadskom tekstu.

<sup>343</sup> Isti se primjer nalazi kod Rāmānuje i Bhāskare.

a po ovome vidimo koliko se često primjenjuju i u vedānti radi određivanja točnoga značenja teksta.

Zadnje se pozivanje na *karma-kāṇḍu* u ovoj *adhikaraṇi* nalazi u *BSBh* 3.3.8, gdje se odbija prigovor da su uvidbe jednake jer nose isti naziv. Prvi je argument da se zajednički naziv „uvidba u *udgīthu*” uopće ne pojavljuje u tekstu, već su taj naziv ljudi nadjenuli u svakodnevnom govoru. Drugi je argument taj da se žrtve *darśapūrṇamāsa* (žrtva o mladaku i uštapu) i *agnihotra* (jutarnja i večernja ljevanica) katkad nazivaju *kāṭhaka* jer se nalaze u tekstu *kāṭhaka*, pa ipak ih nitko ne smatra istim obredima.

Nakon primjera određivanja različitosti uvidaba iz *BAU*, nastavljam s primjerom istovjetnih uvidaba iz *BAU*.

#### 4.4. Uzorak teksta: jednakost uvidaba

*BSBh* 3.3.33: Poglavlje o shvaćanjima nepropadljivoga (*akṣaradhy-adhikaraṇam*):

*akṣaradhiyām tv avarodhaḥ sāmānyatadbhāvābhyām aupasadavat tad uktam / BS*  
3.3.33

(Niječni) uvidi u nepropadljivo (mogu se) skupiti (na okup) jer su istovrsni i imaju njega za bivstvo, kao kod prinosa *upasad*, tako je rečeno (u *pūrva-mīmāṃsi*).

*Śaṅkarin* komentar:

Kod *Vājasaneyaka* (*BAU*) čuje se: „To takvo nepropadljivo, Gārgī, brāhmaṇe (m. pl.) nazivaju ni grubo, ni tanahno, ni kratko ni grubo, bez krvi, bez masnoće itd.” (*BAU* 3.8.8) Tako se čuje i u *Ātharvaṇe* (*Munḍaka-upaniṣad*): „No više je (znanje) to kojim se shvaća nepropadljivo. To što je nevidljivo, neugrabljivo, bez obitelji i društvenog staleža.” (*MU* 1.1.5 – 6) Tako se i drugdje o najvišem brahmanu sluša kao o nepropadljivom tako da mu se uklanjaju značajke.<sup>344</sup> Tu su dodatne značajke zanijekane, a negdje neke (nisu).<sup>345</sup> Je li doseg svih tih zamisli o opovrgavanju značajaka posvudašnji ili je ograničen na određeno mjesto? Na (*pūrvapakṣinov*) prigovor da je djelokrug ograničen na određeno mjesto<sup>346</sup> zbog različitosti tekstova odgovoreno je – Naprotiv, sva mjesta o nepropadljivome koja iznose zamisli o opovrgavanju značajki, trebaju biti skupljena (povezana) svugdje (u svim tekstovima) jer su zamisli istovrsne i imaju nepropadljivo za bivstvo – a način uklanjanja značajaka, kojim se poučava o brahmanu, svugdje je jednak. I svugdje se kao ono što treba objasniti prepoznaje nedjeljivi brahman. Zašto tada zamisli s jednoga mjesta ne bi bile učinjene i drugdje? Tako i „blaženstvo i ostale (značajke) pradjetosti” (*BS*

<sup>344</sup> Misli se na negativna određenja brahmana.

<sup>345</sup> *Pūrvapakṣin* želi reći da se različite značajke negiraju u ova dva teksta; u *BAU* 3.3.8 nepropadljivo nije ni grubo ni tanahno, ni kratko ni dugo, ne sjaji, ne prijanja, nema sjene ni tame, zraka ni ozračja, nije opipljivo, bez mirisa je i okusa, nema oka, sluha, riječi, pameti, jare, usta, udova, bez nutrine je i vanjštine. U *MU* 1.1.6 nepropadljivo je nevidljivo, neugrabljivo, bez obitelji i društvenog staleža, bez ruku i nogu.

<sup>346</sup> Po *pūrvapakṣinu* je svaka od značajki nepropadljivog svojstvena samo tekstu kome pripada, zato su uvidbe različite.

3.3.11)<sup>347</sup> – tako je ovdje objašnjeno. Tamo su razmotrena određenja (brahmana) koja su u obliku tvrdnja (zapovijedi), ovdje ona koja su u obliku poricanja (zabrana)<sup>348</sup> (svojstava) – to je razlika. Ovo posebno promišljanje (negativnih svojstava) služi proširenju (opisa brahmana). „Kao kod prinosa *upasad*” – to je primjer. Kao kad su naložene svečanosti *upasad* u kojima se prinosi kolač *purodāša* u višednevnoj žrtvi *jamadagnya*, tada nastaje povezanost *mantra* uz koje adhvaryui (*yajurvedski* svećenici) prinosе kolače *purodāša* „*agner verhotraṃ veradhvaram*” i ostalih koje su spomenute u udgātṛovoj (*sāmavedski* svećenik) vedi (*Sāmaveda*). Zato što je adhvaryu (*yajurvedski* svećenik) činitelj prinošenja kolača *purodāša* i zbog ovisnosti dijelova žrtve (u ovom slučaju *mantra*) o glavnome dijelu (prinosu kolača).<sup>349</sup> Tako i ovdje, zbog ovisnosti određenja o nepropadljivome, gdje god su spomenuta, svugdje su povezana s nepropadljivime – to je smisao. Tako je rečeno u prvoj *kāṇḍi* (*Mīmāṃsā-sūtra*): „Kod preklapanja glavnoga (ovdje: nepropadljivo) i sporednoga, veza Vede je s glavnim jer je on smisao onoga.” (*MimS* 3.3.9)

#### 4.5. Napomene uz poglavlje o shvaćanjima nepropadljivoga

U Śaṅkarinu se komentaru uz *Brahma-sūtru* 3.3.33 vidi da on uvidbe u nepropadljivo iz *Bṛhadāranyaka-upanišadi* 3.8.8 i *Muṇḍaka-upanišadi* 1.1.5 – 6 smatra jednakim uvidbama iako se sva negativna određenja brahmana doslovno ne poklapaju. Slijedeći pravilo iz *BS* 3.3.5 i 3.3.10, ta se određenja mogu kombinirati, povezivati i uklapati, pri meditativnome razmatranju.

Rāmānujin je komentar uz *BS* 3.3.33 sličan Śaṅkarinu osim što dodatno objašnjava smisao negativnih određenja brahmana. Po njem se pozitivna određenja brahmana poput blaženstva i ostalih<sup>350</sup> mogu pripisati i pojedinačnoj duši pa ova negativna služe točnijemu određivanju brahmana. Rāmānuja također donosi malo više pojedinosti o usporedbi s vedskom žrtvom *upasad* koja se nalazi u samoj *sūtri*. Ta se usporedba odnosi na *Mīmāṃsā-sūtre* 3.3.9, a Rāmānujino je objašnjenje podudarno sa Śabaranim komentarom uz *MimS* 3.3.9. Ukratko, u Śabarinu se tumačenju radi o prinosu *upasad* koji se prinosi na žrtvi *jamadagnya*. Taj je obred opisan u *Maitrāyaṇi-saṃhiti* 1.6.6 – 7, koja nalaže da se uz ovu žrtvu, koja pripada *Yajurvedi*, pjeva *sāman* koji pripada *Sāmavedi*. Zato se postavlja pitanje treba li *sāman* pjevati glasno (*uccaiḥ*), kako se *sāman* inače pjeva, ili potihom (*upāṃśu*), kako se kazuju *yajurvedske* mantre. Zaključak je rasprave taj da se *sāman* mora pjevati onako kako se kazuju *yajurvedske* mantre jer je *jamadagnya* žrtva koja je naložena i opisana u *Maitrāyaṇi-saṃhiti* koja pripada *Yajurvedi*. Zato se *sāman* smatra sporednim dijelom žrtvene svečanosti i kao takav mora se

<sup>347</sup> U Śaṅkarinu komentaru *BS* 3.3.11 poučava kombinaciju (*upasaṃhāra*) svojstava brahmana opisanih na raznim mjestima u upanišadima. Ovdje se međutim preporučuje kombinacija pozitivnih svojstava, dok se u *BS* 3.3.33 govori o kombinaciji negativnih određenja u obliku ‘ne ovako, ne onako’ (*neti neti*).

<sup>348</sup> Zanimljivo je da vedāntski (Śaṅkarin) komentar rabi nazive ‘zapovijed’ i ‘zabrana’ za ‘tvrdnju’ i ‘poricanje’. To je očit trag utjecaja nazivlja iz pūrva-mīmāṃse.

<sup>349</sup> U ovoj žrtvi koju opisuje *yajurvedska MaiS* (1.6.6 – 7) *yajurvedski* svećenik adhvaryu pjeva *sāmavedske* mantre kad prinosi *purodāšu*.

<sup>350</sup> Pozitivna se određenja spominju u *BS* 3.3.11.

prilagoditi glavnomu dijelu. Kumārila, međutim, *MimS* 3.3.9 tumači malo drugačije od Šabare. Po njem je pitanje treba li se odlučiti za Vedu koja je ishodište mantrre koja se koristi (*Sāmaveda*) ili za Vedu koja propisuje njezinu upotrebu (*Yajurveda*). *Pūrvapakṣa* smatra kako je izvornost važnija od uporabe, a po Kumārili se treba odlučiti za Vedu koja propisuje uporabu jer se pitanje glasnoće postavlja samo pri uporabi *sāmāna* u obredu, a ne u tekstu gdje se pojavljuje. Tako i negativna određenja nepropadljivoga pripadaju samo uvidbi u nepropadljivo, isto kao što propisani *sāman* pripada žrtvi *jamadagnya* i o njoj u potpunosti ovisi. Zato se i određenja nepropadljivoga mogu uklapati i povezivati (zapravo kombinirati dijelovi teksta iz *Munḍaka-upaniṣadi* i *Bṛhadāranyaka-upaniṣadi*) jer predstavljaju samo sporedne dijelove uvidbe u nepropadljivo.

#### 4.6. Zaključna razmatranja uz *BS* 3.3

U postupku se određivanja različitosti ili jednakosti uvidaba redovito koriste primjeri iz *Mīmāṃsā-sūtra* gdje se na gotovo jednak način utvrđuje različitost ili jednakost obreda. To pokazuje koliko je uloga žrtve u obrednom djelovanju *mīmāṃsaka* poslužila kao analogija meditativnomu razmatranju pojedinih uvidaba u ranoj vedānti. Vjerojatno su oboje načini postizanja cilja (*sādhana*) u pojedinim školama. Obredi vode *mīmāṃsaku* u nebo,<sup>351</sup> razmatranje pojedinih uvidaba vedāntinca (ali ne i sljedbenika Šāṅkare) vode k oslobođenju. Ipak kod Šāṅkare slika nije tako jednostavna jer on na mnogim mjestima (npr. *BSBh* 1.1.4) ističe kako do oslobođenja dovodi samo intuitivno znanje brahmana, a ne aktivnost poput obreda pa ni meditativnoga razmatranja što za Šāṅkaru isto predstavlja aktivnost. Razlika između obreda i znanja jest u tome što izvođenje obreda vodi postizanju nekog ishoda, kao dobivanje stoke kod žrtve *paśukāmeṣṭi*, koje u trenutku izvođenja žrtve još nema, dok je brahman uvijek prisutni nedvojni apsolut bez obzira na to znali to mi ili ne. To znači da je za Šāṅkaru cilj već ostvaren, samo što toga nismo svjesni (*BSBh* 2.1.4). Znanje samo otkriva postojeću istinu, znanje ju po Šāṅkari ne stvara. Oslobođajuće je znanje slično znanju koje proizlazi iz valjanih načina spoznaje poput znanja dobivenog opažajem ili zaključivanjem. Po Šāṅkari oslobođenje ne može biti posljedica djelovanja.<sup>352</sup> Brahman ne može biti povezan s naredbama (*vidhi*) za činjenje obreda, kao što spoznaja opaženoga predmeta nema veze s nečijim poticajem da ga opazimo. Mi predmet opažamo ili ne bez obzira na poticaje ili na trud koji ulažemo. Znanje *brahmana* ne ovisi o svakodnevnoj aktivnosti čovjeka,<sup>353</sup> ono je poput znanja stvari koje su predmet valjanih načina spoznaje poput opažaja i ostalih ovisno o svojem pred-

<sup>351</sup> Bronkhorst je (2007b: 1ff) pokazao da je u pūrva-mīmāṃsi učenje o prerađanju i oslobođanju od lanca uzastopnih rođenja nastupilo razmjerno kasno. Prve prave pokazatelje ovoga svjetonazora nalazi tek kod Kumārile (7. st.).

<sup>352</sup> Posljedice djelovanja uvijek mogu biti dobre ili loše ovisno o tome kakvo je djelovanje, a nešto vječno kao što je oslobođenje ne može biti posljedica djelovanja koje se odvija u svijetu koji nije vječan (Thibaut 1890: 26 – 28).

<sup>353</sup> *ato na puruṣavyāpāratantrā brahmavidyā* / (*BSBh* 1.1.4, str. 16, 8)



metu.<sup>354</sup> Ovdje vidimo u kojem smislu Śaṅkari spoznaja *brahmana* ne može biti posljedica djelovanja. Znanje se spontano rađa, kao kod opažaja, ono ne ovisi o naredenom djelovanju.

---

<sup>354</sup> *kiṃ tarhi pratyakṣādīpramāṇaviśayavastujñānavad vastutantrā* / (ibid.)

## Tumačenja *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* između *Brahma-sūtra* i Śaṅkare: Bhartṛprapañca

*Brahma-sūtre* su, kako smo vidjeli, djelo koje se bavi tumačenjem upaniṣadi, osobito *Chāndogya-upaniṣadi*, a među ostalima i *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* pri čem čuva tragove najstarijih tumačenja ove upaniṣadi. *BS* su, naravno, samostalno djelo i o njima se ne može govoriti kao o komentatorskom djelu. Najstariji sačuvani komentar uz *BAU* je Śaṅkarina *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*. Ovo je djelo primjer onoga što se u literaturi naziva „*running commentary*” ili prateći komentar, gdje komentirajući tekst izravno prati manje ulomke teksta koji tumači. Śaṅkarin komentar ipak čuva ulomke nekih starijih komentatora kojih tumačenja redovito podvrgava kritici. Śaṅkara izrijeком nikada ne spominje imena komentatora koje kritizira, već ih uvodi neodređenim zamjenicama *kecid* (neki) ili *apare* (drugi). Sureśvara, koji je sastavio komentar uz Śaṅkarinu *BAUBh* (*Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya-vārtika*), i Ānandagiri, koji je sastavio glose uz Sureśvarinu *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya-vārtiku* (*Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtika-ṭīkā*), najveći dio tih ulomaka<sup>355</sup> pripisuju Bhartṛprapañci. Rau (1960: 117) tvrdi da Śaṅkara na 30 mjesta kritizira starije komentare od kojih 19 Sureśvara i Ānandagiri pripisuju Bhartṛprapañci, dok ostalima ne znamo autora.<sup>356</sup> Rau također smatra da je Śaṅkara pred sobom imao nekoliko sholija uz *BAU* kojima se služio i ujedno ih kritizirao kad su se udaljavale od njegovih vlastitih shvaćanja. Tako se čini da je Bhartṛprapañca sastavio komentar uz *BAU* koji je bio poznat Śaṅkari, Sureśvari i Ānandagiri.<sup>357</sup> Hiriyanna (1924: 79 – 80) navodi da je iz Ānandagirievih glosa moguće zaključiti da je Bhartṛprapañca sastavio i komentar uz *IU*. Iako u Śaṅkarinu komentaru uz *BAU* nailazimo na mnoge Bhartṛprapañcine navode, u Śaṅkarinu komentaru uz *IU* ne nailazimo ni na jedan. Po Ānandagiriu Bhartṛprapañca je sastavio komentar uz *BAU* recenzije *Mādhyamīna*, za razliku od Śaṅkare koji je sastavio komentar uz tekst *Kāṇva*.<sup>358</sup> Yāmuna na početku svojega djela *Siddhitrāya* spominje Bhartṛprapañcu u lozi učitelja koji je po njem mlađi od Taṅke, ali stariji od Bhartṛtharia. Hiriyanna (1924: 80) navodi da se iz istoga djela može zaključiti da je Bhartṛprapañca sastavio i komentar uz *Brahma-sūtre*. Gopāla Yafīndra u svojim glosama uz

<sup>355</sup> Fragment u Śaṅkarinu komentaru uz *BAU* 1.4.10 Ānandapūrṇa u djelu *Nyāyikalpalatikā* (Hino 1993: xxiii) pripisuje vṛttikāri (autoru *vṛtti*, vrste komentara). Isti taj fragment ipak i Ānandagiri pripisuje vṛttikāri pa mislim da Ānandapūrṇa ovdje slijedi Ānandagiri.

<sup>356</sup> Nakamurin je popis (1950/2003: 128) Bhartṛprapañcinih fragmenata kraći od Rauova i nedostaju mu fragmenti iz *BAUBh* 2.2.1, 2.1.20, 4.3.22 i 4.4.22. Sve fragmente koje nabrajaju i Nakamura i Rau lako sam našao u tekstu, ali od ovih četiriju viška uspio sam sa sigurnošću naći samo one iz *BAUBh* 2.2.1 i 4.4.22, pa sam ih i uvrstio u knjigu.

<sup>357</sup> Ānandagiri i Sureśvara Bhartṛprapañcino djelo često nazivaju *bhāṣyam* (komentarom).

<sup>358</sup> Ovaj sam Ānandagiriev navod našao na prvoj stranici izdanja *BAU* koje sadrži Śaṅkarin komentar i Ānandagirieve glose. (Kāśinātha Śāstri Āgāṣe, [izd.] [1953.], *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, Puna, Ānandāśrama 15)

Śaṅkarin komentar uz *Kaṭha-upaniṣad* tvrdi da je i Bhartṛprapañca sastavio komentar uz to djelo.

Sureśvara i Ānandagiri bitno proširuju Śaṅkarina izvješća o Bhartṛprapañcinu tumačenju *BAU*. Po Nakamuri (1950/2004: 129) ti osvrti na Bhartṛprapañcina tumačenja nisu izravni citati iz njegova komentara. To zaključuje po nekim navodima iz Ānandagirieva djela koji mu izgledaju poput citata.<sup>359</sup> Śaṅkarini navodi u obliku nisu isti kao Ānandagirievi, a Sureśvarini su navodi, poput cijeloga njegova djela, u stihu. I u sadržaju postoje određene razlike jer je već za Sureśvaru Bhartṛprapañca osoba velika autoriteta<sup>360</sup> čije je učenje kasnije pogrešno shvaćeno.<sup>361</sup> Takvo mišljenje nasljeđuje i Ānandagiri pa njegove „citate” treba uzeti s rezervom, pogotovo gdje previše sličje Ānandagirievu i Śaṅkarinu učenju. Śaṅkara je, naime, oštro kritizirao Bhartṛprapañcina učenja i kod njega se ne vidi poštovanje koje iskazuju Sureśvara i Ānandagiri.

Ukratko, čini se da je Bhartṛprapañca zastupao učenje o jedinstvu u različitosti<sup>362</sup> brahmana, svijeta i duše, kojih je bit odnos jedinstva u dvojnosti (*dvaitā-dvaitātmaka*). Kod Bhartṛprapañce se brahman, za razliku od Śaṅkarina poimanja, preoblikuje u svijet istodobno zadržavajući transcendentnu narav, što znači da je Bhartṛprapañca pobornik *pariṇāma-vāde*. Odnos brahmana i svijeta prikazivao je kao odnos uzroka (*kāraṇa*) i posljedice (*kārya*), supstancije i njezinih svojstava (kao vode i valova), cijeloga (*amśin*) i dijela (*amśa*) i općega (*sāmānya*) i posebnoga (*viśeṣa*).<sup>363</sup> Bhartṛprapañca je govorio o osam oblika ili stanja (*avasthā*) brahmana: *antaryāmin*, *sākṣin*, *avyākṛta*, *sūtra*, *virāj*, *devatā*, *jāti* i *piṇḍa*.<sup>364</sup> Ovih je osam oblika podijeljeno u tri skupine<sup>365</sup> (*rāśi*): *antaryāmin* se nalazi u *paramātma-rāśi*; *avyākṛta*, *sūtra*, *virāj*, *devatā* i *jāti* nalaze se u

<sup>359</sup> Za razliku od Śaṅkare, koji Bhartṛprapañcina tumačenja uvodi zamjenicama *apare* i *kecid*, Ānandagiri koristi stilističke oblike poput *uktam hi... iti*, *yathāhur... iti* ili *...iti bhāṣyenāha*, kojima se obično uvode citati.

<sup>360</sup> Hino (1995: xxi) ovo naziva *regardful disfavouir*. Sureśvara koristi oblike poput *śrīman* (uzvišeni) Bhartṛprapañca (Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtikam* Puna, Ānandāśrama 16, sv. 3, str. 1843, 741. *śloka*. Dalje Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] sv. 1, 2 ili 3), *mahātman* (kojega je duša velika: Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] sv. 2, str. 624, *śloka* 950) ili *mahādhi* (kojega je uvid velik: Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] sv. 3, str. 1527, *śloka* 1088).

<sup>361</sup> Sureśvara je tvrdio da je Bhartṛprapañca poučavao *vivartavādu*, tj. učenje po kojem je svijet iluzorna pojava koja ovisi o neznanju subjekta. Śaṅkara je po Sureśvari uveo Bhartṛprapañcina tumačenja kako bi kritizirao one koji ga pogrešno shvaćaju, a ne samog Bhartṛprapañcu (Hino 1993: 364, 366). Vidi također Sureśvarin komentar uz *BAUBh* 1.5 (Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] sv. 1, *śloke* 171 – 177, 225 i 302 – 312), gdje se on otvoreno suprotstavlja Śaṅkari i podržava Bhartṛprapañcu.

<sup>362</sup> Ānandagiri se najčešće koristi riječju *bhinnābhinna* (Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] sv. 2, str. 876 uz 46. *śloku*). U ovom je kontekstu značenje isto kao i *bhedābheda*.

<sup>363</sup> Vināyaka Gaṇeśa Āpate (izd.) sv. 2, str. 623 – 624.

<sup>364</sup> Vināyaka Gaṇeśa Āpate (izd.) sv. 2, str. 643. Śaṅkarin se navod u komentaru uz *BAU* 3.8.12 ponešto razlikuje od Sureśvarina i Ānandagirieva; spominje osam stanja (*aṣṭāvasthā*), od kojih navodi tri: brahman, *antaryāmin* i *ksetrajña*. Kod Sureśvare i Ānandagiria nedostaje brahman, a umjesto *ksetrajña* imaju *sākṣina*. Drugih su sedam kod Sureśvare i Ānandagiria gore nabrojani.

<sup>365</sup> Ovo je opisano u Śaṅkarinu komentaru uz *BAU* 2.3.6 i prošireno u Sureśvare i Ānandagiria (Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] sv. 2, str. 1007, *śloke* 91ff)

*mūrtāmūrta-rāśi*, a *piṇḍa* koja predstavlja dušu u *jīva-rāśi*. Važno je također napomenuti da je Bhartṛprapañca poučavao da su znanje i obred ravnopravna sredstva spoznaje brahmana te da je potrebna njihova kombinacija (*jñānakarmasamuccaya*) i slijedenje obrednoga reda kroz cijeli život kako bi se postigao cilj.<sup>366</sup> Ovdje se s Bhartṛprapañcom opet slaže Bhāskara, a od njega odudara Śaṅkara, koji na više mjesta<sup>367</sup> napada ovo učenje smatrajući da do oslobođenja može dovesti samo puna spoznaja brahmana nakon koje više nema potrebe za obrednim djelovanjem. Također je važan nauk o postupnom oslobođenju gdje se poučava stanje *apavarge* koje se nalazi između prerađanja i oslobođenja. U njega ulaze ljudi koji su se pridržavali obrednoga reda i čekaju puno oslobođenje.

Iz toga vidimo da Bhartṛprapañcino učenje predstavlja oblik *bhedābhedavāde* iako se sama riječ ne koristi u fragmentima. Koristi se samo riječ *bhinnābhinna* koja ima isto značenje, ali se nije uvriježila kao naziv škole. Kako smo već vidjeli, *bhedābhedavāda* je bila glavni način tumačenja upanišadi, što pokazuje i Bhartṛprapañcin primjer.

Dalje slijedi prijevod ulomaka iz Śaṅkarina komentara koji se odnose na Bhartṛprapañcina učenja, iz čega ćemo vidjeti njihovu *bhedābhedavādsku* narav.

#### 1. BAUBh 1.4.10

*manuṣyādhikārādvā tadbhāvī brāhmaṇaḥ syāt / „sarvaṃ bhaviṣyanto manuṣyā manyante” iti hi manuṣyāḥ prakṛtāḥ, teṣāṃ cābhyyudaya-niḥśreyasasādhane viśeṣato' dhikāra ity uktam, na parasya brahmaṇo nāpy aparasya prajāpateḥ / ato dvaitaikatvāparabrahmavidyayā karmasahitayā aparabrahmabhāvam upasampanno bhojyād apāvṛttaḥ sarvaprāptyochinakāmakarmabandhanaḥ parabrahmabhāvī brahmavidyāhetor brahmety abhidhīyate / dṛṣṭas ca loke bhāvinīm vṛttim āśritya śabdaprayogaḥ – yathaudanaṃ pacāṭīti, śāstre ca – „parivṛjakaḥ sarvabhūtābhayadakṣiṇām'ity ādi, tatheheti kecit – brahma brahmabhāvī puruṣo brāhmaṇaḥ – iti vyācakṣate / (BAUBh [Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. 1, dalje samo BAUBh] str. 669, 1ff)*

Ili zbog zadaće čovjeka (da postane brahmanom) *brāhmaṇa* može biti „onaj koji će postati to” (brahman). Ljudi su spomenuti u (rečenici) „Ljudi misle da će (znanjem brahmana<sup>368</sup>) postati sve” (BAU 1.4.9), i rečeno je da posebna zadaća u stjecanju onoga od čega nema veće sreće i blagostanja pripada njima, a ne najvišem brahmanu, ni (od njega) nižemu Prajāpatiu. Odavde (slijedi da) se „brahmanom” naziva (onaj

<sup>366</sup> Śaṅkara to kritizira u komentaru uz BAU 1.3.1, a Sureśvara i Ānandagiri u Vināyaka Gaṇeśa Āpate (izd.) sv. 2, str. 767ff.

<sup>367</sup> Vidi komentare uz BAU 1.4.7; 1.4.15; uvod u BAU 3.3; 4.4.22; 4.5.15. U komentaru uz BAU 1.4.1 Śaṅkara tvrdi da kombinacija znanja i obrednoga djelovanja vodi spoznaji Prajāpatia, dakle nižeg brahmana. K tomu plod kombinacije znanja i djelovanja može pripadati samo *samsāri*, a ne može voditi oslobođenju.

<sup>368</sup> BAU 1.4.9: *brahmavidyayā*.

koji je) znanjem nižeg brahmana, koji je jedinstvo u dvojnosti, praćenim s (obrednim) djelovanjem dosegnuo bivanje nižeg brahmana, (i koji će) odvrćen od onoga što treba biti uživano, kojega je veza s djelovanjem i željom uništena dosezanjem svega, znanjem brahmana postati najviši brahman. I u svijetu je primijećena uobičajena praksa upotrebe riječi primjenjujući buduće stanje kao npr. „Kuha kašu”, i u *śāstri* „isposnik (daje) dar zaštite od opasnosti za sva bića svećenicima”, tako neki i ovdje tumače da je brahman čovjek brāhmaṅskoga staleža koji će tek postati brahmanom.

Ovaj se ulomak javlja u komentaru uz *BAU* 1.4.10, gdje se kaže kako u iskonu ovo bijaše brahman koji je sebe znao „ja sam brahman”, zbog čega je postao sve. Isto vrijedi i za ljude koji postaju sve kada sebe spoznaju kao brahman. Prvi prigovor<sup>369</sup> uporabom silogizma od pet članova tvrdi da se ovdje radi o nižem brahmanu (*brahmāparam*) jer najviši brahman ne može postati sve tako da je to posljedica znanja. Dalje slijedi Bhartṛprapañci pripisana tvrdnja da se riječ brahman odnosi na budućega znalca brahmana. Prijepor je očito u riječi brahman koji tek spoznajom *ahaṃ brahmāsmi* postaje sve. Zato prvi, nepoznati komentator tvrdi da se radi o nižem brahmanu (*apara brahman*), dok Bhartṛprapañca tvrdi kako se radi o budućem znalcu brahmana. Śaṅkara na sve ovo odgovara da promjena stanja od nižega u viši brahman predstavlja (logičku) grješku zbog koje stanje višega brahmana onda ne bi moralo biti vječno (*anityatādoṣa*) jer bi se radilo o preobrazbi. Najviši je brahman uvijek nepromijenjen, isti, a samo se zbog neznanja čini promijenjen. Postati sve zapravo znači nestanak zamisli da nismo sve. Zato je nepotrebno tumačenje da se znanjem brahmana postaje brahman jer u stvari nikad nismo ni bili ništa drugo do brahman, što znači sve. Tako brahman ne postaje sve kad se tako spozna nego je i prije bio sve iako se zbog neznanja činilo da nije sve, kao što se uže u mraku čini kao zmiya ili sedef kao srebro. Spoznajom istine zmiya ne postaje uže već samo nestaje pogrešna predodžba zmiye. Zato se riječ brahman ovdje može shvatiti u doslovnome smislu (*mukhyārtha*). Ovdje Bhartṛprapañca mora tumačiti riječ brahman na takav način jer još ne poznaje nauk o neznanju koje se projicira na najviši brahman svojstvenu Śaṅkari. U bhedābhedavādskom se kontekstu može dopustiti preobrazba brahmana u svijet. Takvu pretvorbu Śaṅkara ne priznaje zato što bi se preobražena jedinka mogla i dalje preobraziti u nešto drugo. Zato je Śaṅkarin brahman nepromjenjiv.

## 2. *BAUBh* 1.4.15

*atra tu paramātmalokam agnau brāhmaṇe ceccanṭīti kecit* / (*BAUBh* str. 674, 15)

Ovdje žele svijet najvišeg sopstva u ognju i brāhmaṇi, tako (tumače) neki.

<sup>369</sup> Ānandagiri ovaj prigovor pripisuje neimenovanom autoru *vṛtti* uz *BS*.

U kontekstu upanišadskoga teksta koji govori o četiri staleža (*varṇe*) kaže se da ljudi žele svijet u ognju među bogovima i u brāhmaṇi, pripadniku svećeničkoga staleža među ljudima. Śaṅkara tumači tekst tako da tvrdi kako je brahman ostao nepromijenjen u ognju i brāhmaṇi, zbog čega ljudi izvode obrede povezane s ognjem.

*yasmāt kṣatrādiṣu vikārāpannam, agnau brāhmaṇa eva cāvīkṛtaṃ  
sraṣṭr brahma, tasmād agnāv eva deveṣu devānām madhye lokam  
karmaphalam, icchanty agnisambaddham karma kṛtvety arthaḥ / (BA-  
UBh str. 674, 4f)*

Zato što je brahman stvoritelj ušao u promjenu u *kṣatru* (vlast *kṣatriya*) i ostalo, a ostao nepromijenjen u brāhmaṇi i ognju, *zato ištu svijet* koji je plod djelovanja *među bogovima*,<sup>370</sup> sred bogova u ognju, učinivši djelo povezano s ognjem (prinijevši prinos u oganj), to je smisao.

Śaṅkara ovdje tumači riječ svijet kao plod djelovanja, za razliku od Bhartṛprapañce kojemu svijet znači svijet najvišega sopstva. Dalje, Śaṅkara odbija Bhartṛprapañcino tumačenje tvrdnjom kako podjela na društvene staleže služi ljudima koji čine obrede, što znači da još pripadaju sferi neznanja.

### 3. BAUBh 1.5.2

U kontekstu učenja o sedam vrsta hrane koje je otac (Bog) stvorio, javlja se kratka kritika tumačenja po kojem je prva vrsta, u upanišadi namijenjena svim jelcima, zapravo prinos *vaiśvadeva* koji kućedomaćini svakodnevno prinose u oganj za životinje i bića koja žive oko kuće. Po Śaṅkari to ne može biti tako jer u upanišadi je jasno rečeno da se radi o hrani za sve, a ne samo o hrani za životinje.

### 4. BAUBh 1.5.18

*kecit tu piṭṛlokadevalokajayo'pi piṭṛlokadevalokābhyām vyāvṛttir eva;  
tasmāt putrakarmāparavidyābhiḥ samuccityānuṣṭhitābhis tribhya  
etebhyo lokebhyo vyāvṛttaḥ paramātmavijñānena mokṣam adhi-  
gacchatīti paramparayā mokṣārthāny eva putrādisādhanānīcchanti /  
(BAUBh str. 708, 1ff)*

Po nekima je osvajanje svijeta bogova i otaca okretanje od svijeta bogova i otaca; zato sa stečenima sinom, (obrednim) djelovanjem i nižom uvidbom, skupivši ih, okrenut od ova tri svijeta, postiže oslobođenje razaznajom vrhovnoga sopstva. (Oni) žele postići sina i ostala sredstva koja jedno za drugim služe oslobođenju.

---

<sup>370</sup> U kurzivu su citati iz teksta koji se komentira, glose su odvojene zarezom.

Ovaj se kratak prikaz Bhartṛprapañcina tumačenja *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* 1.5.16 nalazi u Śaṅkarinu komentaru uz *BAU* 1.5.18. U *BAU* 1.5.16 govori se o tome kako postoje tri svijeta: svijet ljudi (*manuṣyaloka*), koji se postiže sinom, svijet otaca (*pitṛloka*), koji se postiže obrednim djelovanjem (*karman*), i svijet bogova (*devaloka*), koji se postiže uvidbom/znanjem (*vidyā*). Ovo se učenje nalazi u odjeljku zvanom „Brāhmaṇa o sedam vrsta hrane” (*saptāṇna-brāhmaṇa*). Sedam je vrsta hrane otac (Bog) proizveo prijegorom (*tapas*) i mudrošću (*medhā*). Śaṅkara riječ *medhā* tumači kao *vijñāna* ili *jñāna* (znanje), a *tapas* kao *karman* (obredni čin).<sup>371</sup> Prve su tri vrste hrane pamet (*manas*), riječ (*vāc*) i dah (*prāṇa*). Śaṅkara tvrdi da se od njih sastoji Prajāpati<sup>372</sup> (Bog otac svih bića), s kojim se postiže jedinstvo pomoću pet čimbenika: nebo i Sunce su pamet koji predstavljaju oca, zemlja i oganj su mu žena, dah im je potomstvo, tj. sin, lunarni su dani blago<sup>373</sup> (*vitta*) potrebno za izvođenje obreda, a na kraju dolazi sam obred. Taj je Prajāpati (Bog), naravno, niži brahman i o njem govori cijela prva *adhyaṃya* upaniṣadi. Po Śaṅkari<sup>374</sup> cijela se prva *adhyaṃya* bavi neznanjem (*avidyā*), što može značiti obrednim temama, dok se tek druga bavi znanjem brahmana (*brahmavidyā*).

Bhartṛprapañca u skladu sa svojim učenjem o jednakovrijednosti obreda i znanja govori vjerojatno o postupnom oslobođenju: sinom i obredima dolazi se do pročišćenja, okretanja od svjetovnoga nakon smrti u stanju *apavarge*, nakon čega dolazi do oslobođenja djelovanjem moći znanja skupljenoga tijekom života. Po Śaṅkari se ovdje govori o sinu kojemu otac prepušta svoje dužnosti, o obredima i o uvidbi u Prajāpatia koji se sastoji iz tri vrste hrane. Tu je hranu, međutim, prijegorom i mudrošću stvorio otac, kako se kaže u *BAU* 1.5.1, što znači da se ne može raditi o najvišem brahmanu. Ishod te uvidbe ne može biti oslobođenje, nego tek postizanje jedinstva s Prajāpatiem. Očito je da je u Śaṅkarinu objašnjenju svijet bogova tek svijet Prajāpatia, nižega brahmana, isto kao i u komentaru uz *BAU* 6.2, gdje kaže da ni put otaca ni put bogova ne vode oslobođenju.

## 5. *BAUBh* 2.2.1

*yathā vatsaḥ sthūṇāvaṣṭambha evaṃ śarīrapakṣapātī vāyuḥ prāṇaḥ  
sthūṇeti kecit / (BAUBh str. 743, 15f)*

Neki (tumače da) kako je tele oslonjeno o stup, tako je dah uzduh koji podržava tijelo (kao stranu) stup.

Ovaj se ulomak nalazi u upaniṣadskome kontekstu koji govori o tome kako će onaj tko zna mlado (*śiśu*) kao dah (kao metaforu za životni dah) zajedno s njegovim skloništem, stupom i užetom (koje je metafora za hranu) nadvladati svih

<sup>371</sup> *BAUBh* 1.5.2, str. 692.

<sup>372</sup> *BAUBh* 1.5.14, str. 703.

<sup>373</sup> Jer se smanjuju i rastu, baš poput blaga.

<sup>374</sup> Vidi komentar uz *BAU* 1.5.1.

sedam zavidnih rođaka (koji su metafora za sastavnice tijela). Bhartṛprapañca očitito uzima mladunče kao tele i stup za koje je privezano kao zapravo dah. Šaṅkara tu tvrdnju koja nema neku posebnu važnost ne opovrgava, već je samo navodi.

## 6. BAUBh 2.3.3

*rasaḥ kāraṇaṃ hiraṇyagarbhavijñānātmā cetana iti kecit / tatra ca ki-la hiraṇyagarbhavijñānātmanaḥ karma vāyvantarikṣayoḥ prayoktṛ, tat karma vāyvantarikṣādhāraṃ sad anyeṣāṃ bhūtānāṃ prayoktṛ bhavati; tena svakarmanā vāyvantarikṣayoḥ prayokteti tayo rasaḥ kāraṇam ucyata iti / (BAUBh str.751, 1ff)*

Neki (tumače riječ) *rasa* (sok, srž) kao uzrok koji je svjesno razaznajno sopstvo Hiranyagarbhe<sup>375</sup> (nižega brahmana). Ovdje je *karman* (djelovanje ili ishod prošloga djelovanja) razaznajnoga sopstva Hiranyagarbhe uprezatelj vjetra i ozračja. Ovaj je *karman* uporište vjetra i ozračja i postaje uprezatelj drugih stvarnih česti. Uprezatelj je vjetra i ozračja tim vlastitim djelovanjem. Stoga je nazvan srži (biti), uzrokom toga dvojega.

BAU 2.3 govori o dva oblika brahmana: uobličenom (*mūrta*) i neuobličenom (*amūrta*). Uobličeni je smrtan i postojan, neuobličeni je besmrtan, u kretanju i sastoji se od zraka i ozračja. U odnosu na bogove Sunce je srž (*rasa*) uobličena, a osoba u Suncu je srž neuobličena. U odnosu na sopstvo uobličeni je brahman tijelo, a neuobličeni je brahman dah i prostor unutar tijela. U Bhartṛprapañcinu je tumačenju tako osoba u Suncu, djelujući pomoću razaznajnoga sopstva Hiranyagarbhe,<sup>376</sup> zapravo uzročnik neuobličena, vjetra i ozračja.

Šaṅkara odbacuje to tumačenje tvrdnjom da, kada bi bilo tako kako kaže Bhartṛprapañca, srž uobličena brahmana ne bi pripadala istomu rodu kojemu on pripada; Sunce pripada istomu rodu (*jāti*) kojemu pripada i uobličeni brahman kojemu je Sunce srž, dok bi srž neuobličena brahmana također trebala pripadati istom rodu komu pripadaju vjetar i ozračje. Zato po Šaṅkari ta srž ne može biti razaznajno sopstvo (*vijñānātman*) Hiranyagarbhe, kako to tvrdi Bhartṛprapañca, već dah (*prāṇa*) Hiranyagarbhe, odnosno osoba koja je njegovo kozmičko tvorilo (*puruṣaḥ karaṇātmakaḥ*). Tako je Sunce koje isijava toplinu srž grubih česti zemlje, vode i vatre, dok je dah srž vjetra i ozračja, koji u Šaṅkarinu shvaćanju stoji za eter (*ākāśa*).

<sup>375</sup> Hiranyagarbha znači 'Zlatni zametak'. Šaṅkara tu 'srž' neuobličena i besmrtanoga oblika brahmana tumači kao Hiranyagarbhu.

<sup>376</sup> Hiranyagarbha je u Šaṅkarinu komentaru jedan od naziva za niži brahman. U komentaru uz BAU 1.4.6 Šaṅkara detaljno opisuje proturječne navode o Hiranyagarbhi u upanišadima koje ga nekad opisuju kao vrhovno sopstvo, a nekad kao prerađajuću se dušu. Šaṅkara pomiruje ove navode tvrdeći kako ovi opisi ovise o nametcima koji se pridaju Hiranyagarbhi.



7. BAUBh 2.3.6

*aupaniṣadam manyā api kecit prakriyāṃ racayanti – mūrtāmūrtarāśir ekah, paramātmārāśir uttamah, tābhyām anyo 'yaṃ madhyamaḥ kila ṛtīyah kartrā bhoktrā vijñānamayenājātaśatrupratibodhītena saha vidyākarmapūrvaprajñāsamudāyah / prayoktā karmarāśiḥ, prayojyah pūrvokto mūrtāmūrtabhūtarāśiḥ sādhanam ceti / tatra ca tārkikāiḥ saha sandhiṃ kurvanti / liṅgāśrayaś caiṣa karmarāśir ity uktvā punas tatas trasyantaḥ sāṅkhyatvabhayāt, sarvaḥ karmarāśiḥ – puṣpāśraya iva gandhaḥ puṣpaviyoge 'pi puṭatailāśrayo bhavati, tadval liṅgaviyoge 'pi paramāmaikadeśam āśrayati / sa paramāmaikadeśaḥ kilānyata āgatena guṇena karmaṇā saguṇo bhavati nirguṇo 'pi san, sa kartā bhoktā badhyate mucyate ca vijñānātmā – iti vaiśeṣikacittam apy anu-saranti; sa ca karmarāśir bhūtarāśer āgantukah, svato nirguṇa eva paramāmaikadeśatvāt / svata utthitā avidyā anāgantukāpy ūsaravad anātmadharmah – ity anayā kalpanayā sāṅkhyacittam anuvartante / (BAUBh 752, 23ff)*

Također neki koji za sebe misle da slijede upaniṣadi oblikuju izlaganje po kojem su uobličeni i neuobličeni (brahman) jedna skupina, a vrhovno sopstvo najviša skupina; drugačija je od tih dviju (skupina) treća, središnja, koja je kombinacija uvidaba, djelovanja i sjećanja, zajedno s onim (pojedinačnim sopstvom) koje je probudio Ajātaśatru, koje se sastoji od razaznaje i koje je činitelj i uživatelj. Nakupina prošlih djela je spreznatelj (upravljač), nakupina česti uobličienoga i neuobličienog koje su već spomenute i način postizanja cilja ono su što treba biti spregnuto. I ovdje oni čine savez s logičarima. Rekavši pak da nakupina prošlih djela pripada tanahnomu tijelu, tresu se od straha od sāṃkhye (tj. povlađuju sāṃkhyi). Kao što miris koji pripada cvijetu, i odvojen od cvijeta ima prebivalište u (mirisnome) ulju pripremljenom zagrijavanjem u posudi, tako i kad je odvojena od tanahnoga tijela, svaka nakupina prošlih djela prebiva u jednom dijelu vrhovnoga sopstva; taj jedan dio vrhovnoga sopstva s djelima i svojstvima pridošlima od drugdje postaje obdaren svojstvima iako je inače bez svojstava. To razaznajno sopstvo koje je činitelj i uživatelj veže se i oslobađa se – tako slijede nauk vaiśeṣike; ta je nakupina prošlih djela pridošla iz nakupine česti, po sebi je bez značajki jer je jednim dijelom vrhovnoga sopstva; neznanje koje je samonastalo, iako nije pridošlo, kao kod slane pustinje osobina je nesopstva. S takvom izmišljotinom slijede nauk sāṃkhye.

Ovaj se ulomak javlja u istoj *brāhmaṇi* u kojoj se javlja i prethodni i zato sadrži referenciju na uobličeni i neuobličeni brahman. U *BAU* 2.3.6 opisuje se osoba (*puruṣa*) koja se 'u odnosu na bogove' nalazi u Suncu, a 'u odnosu na sopstvo' u desnom oku. Oblik je te osobe, koja je srž (*rasa*) neuobličienoga brahmana, poput odjeće bojane šafranom, bijele vune, crvenoga crvića *indragope*, plamena, lopoča ili jednokratnoga bljeska (*sakṛdvidyutta*). U ovom ulomku *Bhartṛprapañca* iznosi svoje učenje o trima skupinama (*rāśi*): *paramātma-rāśi*, odnosno skupina

vrhovnoga sopstva, *mūrtāmūtra-rāśi*, koja podrazumijeva grube (zemlja, vatra i voda) i tanahne česti (uzduh i eter), i na kraju *jīva* ili *karma-rāśi*<sup>377</sup>, koja predstavlja pojedinačnu dušu (*vijñānātman*). Ova se skupina sastoji iz uvidaba, djelovanja i sjećanja, ona je činitelj i uživatelj i sastoji se iz razaznaje, što znači da posjeduje sve spoznajne mogućnosti. Riječ *rāśi* ne pojavljuje se u Śaṅkarinu komentaru uz *Brahma-sūtre*, a u komentaru uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* pojavljuje se samo na ovome mjestu, u kontekstu opisa i kasnije kritike Bhartṛprapañcina učenja, što bi mogao biti pokazatelj da se radi o izvornoj Bhartṛprapañcinoj terminologiji, ili čak o izravnom citatu, na što upućuje korištenje riječce *iti* koja odgovara navodnim znakovima. Bhartṛprapañca k tomu poučava da vrhovno sopstvo ima dijelove. Tako postoji dio vrhovnog sopstva u kojem su onako pohranjena prošla djela,<sup>378</sup> koja su inače pohranjena u razaznajnome sopstvu, kao što je miris cvijeta pohranjen u mirisnome ulju kad više cvijeta nema. Zato se čini da je vrhovno sopstvo obdareno svojstvima iako je takav samo jedan dio njega; zato dolazi do vezanosti i prerađanja. To odgovara shvaćanju sopstva u filozofiji vaišeṣike, kod koje sopstvo nije transcendentno i sućinski različito od osobne duše, već sopstvo kao jedna od supstancija<sup>379</sup> posjeduje kognitivnu, voljnu i afektivnu moć. Sopstvo nije istovjetno transcendentnomu bogu (*īśvara*) ili svijetu koji je sastavljen od atoma. To odgovara trima *rāśijima* u Bhartṛprapañcinu shvaćanju. Po učenju *nyāye* (logičara), kao što dio etera koji se nalazi u uhu tvori slušni organ, tako dio sopstva unutar srca tvori spoznajni aparat<sup>380</sup> jer je on po *Vaišeṣika-sūtri* 3.2.17 svojstvo sopstva kao supstancije,<sup>381</sup> a ne tijela. Zato Śaṅkara tvrdi da se Bhartṛprapañca učenjem o dijelu sopstva koje je sjedište spoznaje, djelovanja i uživanja približava *nyāyi* i vaišeṣiki.

U nastavku Śaṅkara odlučno opovrgava Bhartṛprapañcino učenje o nakupinama (*rāśi*), tvrdeći da je ono protivno upaniṣadima i logici (*nyāya*). Prva je tvrdnja ta da vrhovno sopstvo ne može imati dijelove<sup>382</sup> jer bi ono što pripada osobnom dijelu bilo predmet prerađanja i pozljeđivanja, što je nezamislivo za vrhovno sopstvo. Ako je osobna duša različita od vrhovnoga sopstva, ona nikada ne bi mogla biti jedno s njim, što se protivi objavi. Ako bi se pak reklo da je tanahno tijelo (*liṅga*) dio vrhovnoga sopstva kao što je prostor u posudi dio općeg prostora, tada bi bilo nemoguće zamisliti gdje se nalaze latentni utisci prethodnih djela (*vāsane*) jer bi pri prelasku iz tijela u tijelo nestalo tanahno tijelo.

<sup>377</sup> Nije sigurno je li ovaj *rāśi* tako nazivao i Bhartṛprapañca. Hiriyanna (1924: 85) naziva ga *jīva-rāśi* pozivajući se na Vidyāraṇyinu *Vārttikasāru*. U Surešvare i Ānandagiria nema potvrde da se tako nazivao.

<sup>378</sup> U Surešvare podsvjesni dojmovi ili *vāsane* (Hino 1996: 55).

<sup>379</sup> Ostale su zemlja (*pṛthivī*), voda (*āpas*), jara (*tejas*), zrak (*vayu*), koji su sastavljeni od atoma, i eter (*ākāśa*), vrijeme (*kāla*), smjer (*diś*) i pamet (*manas*), koji zajedno sa sopstvom (*ātman*) nisu sastavljeni od atoma. Vidi *VaiS* 1.1.4.

<sup>380</sup> Potter (1977: 98)

<sup>381</sup> Po Praśastapādi svojstva su *ātmana* znanje, ugoda, neugoda, želja, dojmovi, zaslužnost i nezaluznost. Prema Potteru (1977: 113), koji uz nabrojena svojstva ne stavlja sanskrtske nazive.

<sup>382</sup> U *BAUBh* 1.4.7 Śaṅkara napominje da sopstvo ne može imati dijelova jer se ono što ima dijelove može i raspasti na te dijelove.

8. BAUBh 2.5.1

*anyair vyākhyātam ā dundubhidṛṣṭāntāc chrotavyārtham āgama-  
vacanaṃ prāṇmadhubrāhmaṇān mantavyārtham upapattipradarśa-  
nena madhubrāhmaṇena tu nididhyāsanavidhir ucyata iti* / (BAUBh  
770, 7f)

Drugi tumače da iskaz svetoga teksta do primjera s bubnjem služi to-  
mu da ga treba slušati, onaj dio prije *madhu-brāhmaṇe* služi promiš-  
ljanju jer ukazuje na dokaze, dok je *madhu-brāhmaṇom* izrečeno pra-  
vilo ('naredba') zadubljivanja.

Ovaj se ulomak nalazi na početku Śaṅkarina komentara uz *Bṛhadāraṇyaka-  
upaniṣad* 2.5, ali se odnosi i na *BAU* 2.4, ponajviše na *BAU* 2.4.5, gdje se govori  
o tome da se o sopstvu treba slušati, da ga treba promišljati i zadubljavati se u nj.  
Bhartṛprapañca tumači da dio od početka *Maitreyī-brāhmaṇe* (2.4.1) pa do *BAU*  
2.4.7, gdje se nalazi primjer s bubnjem, služi slušanju o sopstvu, tekst od *BAU*  
2.4.7 pa do kraja služi promišljanju sopstva, dok sljedeća, *Madhu-brāhmaṇa*  
(*BAU* 2.5), služi zadubljivanju u sopstvo.

Śaṅkara tvrdi da je takvo tumačenje nepotrebno pri čem priznaje da je sve što  
je rečeno u prethodna dva poglavlja objedinjeno (*upasamhriyate*) u *madhu-  
brāhmaṇi*, koja predstavlja vrhunac prvoga dijela *BAU*. Ipak, promišljanje (*ma-  
nana*) koje je vođeno zaključivanjem (*tarka*) mora biti u skladu s objavom  
(*āgama*), dok zadubljivanje mora biti u skladu s promišljanjem koje je već uskla-  
đeno sa zaključivanjem i objavom, zbog čega je razdvajanje slušanja, promišlja-  
nja i zadubljivanja besmisleno (*anarthaka*). Śaṅkara ne priznaje razdvajanje ili  
stupnjevanje ovih postupaka spoznaje sopstva jer oni, zato što su u skladu s obja-  
vom i razumom, čine cjelinu. Uz to, tumačeći *BAU* 2.4.5, kaže da se „kada je  
postignuta jedinstvenost ovih pojmova, razbistrava ispravni nazor koji ima za  
predmet jedinstvenost brahmana. Ne drugačije, slušanjem samim.”<sup>383</sup> Sureśvara  
dopunjuje Śaṅkaru tvrdnjom da ova tri postupka postaju jedno. Dalje detaljno  
rašćlanjuje pojam zadubljivanja (*nididhyāsana*), koje za njega znači duboku uro-  
njenost (*niṣṇāta*), u predmet o kojem se čulo iz predaje i koji je potvrđen zaklju-  
čivanjem.<sup>384</sup> Zadubljivanje je također takva budnost za jedinstvo sopstva koja je  
usklađena poukom spisa i učitelja, intuicijom i dokazom.<sup>385</sup> Sureśvara pojam  
zadubljivanja tumači riječju uronjenost (*niṣṇāta*), dok se u sljedećoj kitici koristi  
riječju intuicija (*anubhāvana*). Objavu (*śruti*) i riječ učitelja izjednačuje s poj-  
mom *āgama* ('što je do nas došlo') kod Śaṅkare, dok je zaključivanje (*tarka*)  
koje stoji za promišljanje (*manana*) jednako u obje Sureśvarine *śloke* i kod

<sup>383</sup> *yadaikatvamētāny upagatāni, tadā samyagdarśanaṃ brahmaikatvaviṣayaṃ prasīdati / nānyathā  
śravaṇamātreṇa/*

<sup>384</sup> *śruta āgamato yo'rthas tarkeṇāpi samarthitah /  
sa evārthas tu niṣṇāto nididhyāsanam ucyate // BAUBhV 2.5.15*

<sup>385</sup> *śāstrācāryānubhāvanair hetubhiḥ ca samarthitah /  
īdrgaikātmayasambodho nididhyāsanam ucyate // BAUBhV 2.5.16*

Šaṅkare. Sureśvara zaključuje: „Ovaj je napor koji ima za svrhu postizanje zadublivanja zato bespredmetan jer je samo budnost (Hino 1988: 8 prevodi riječ *sambodha* kao obavijest) za pravu nutrinu uzrok.”<sup>386</sup> Po Hinu je obavijest o pravu prirodi sopstva iz spisa dovoljna za njegovu spoznaju.

Cijela se ova rasprava vodi zbog toga što se za Šaṅkaru, a tako i za Sureśvaru, spoznaja sopstva ne postiže djelovanjem već znanjem. U *BSBh* 4.1.1 Šaṅkara izjednačuje *nididhyāsana* s razmatranjem (*upāsana*) i za obje kaže da su djelovanja (*kriyā*) koja podrazumijevaju ponavljanje (*āvṛtti*). Ono što Šaṅkara zapravo želi izbjeći jest da zadublivanje koje je crpilo materijal iz teksta i razmišljanja o njem postane oblik naloženog djelovanja (*vidhi*) s nekim željenim učinkom jer samo znanje dovodi do oslobođenja, dok spoznaja naredaba vodi samo k svijesti da nešto treba učiniti, što ne predstavlja pravo znanje (*BSBh* 3.2.21; Gambhirananda 1996: 622). Za Šaṅkaru spoznaja sopstva ne može biti posljedica djelovanja, čak ni misaonoga. Spoznaja sopstva može biti samo posljedica znanja, spoznaje. Šaṅkara to zorno opisuje u *BSBh* 3.2.21, gdje kaže da *BAU* 2.4.5 služi privlačenju pažnje prema izričajima u upanišadima koji opisuju pravu prirodu brahmana i koji vode k znanju o njem, kao što drugi valjani načini spoznaje vode k znanju svojih predmeta.

Tumačeći *BAU* 1.4.7, on pobija dva anonimna bhedābhedska stava. Prvi od njih izjednačuje znanje (*jñāna*) i razmatranje (*upāsana*),<sup>387</sup> pri čem *Maitreyī-brāhmaṇa* predstavlja naredbu (*vidhi*) za meditativno djelovanje. Po tome stavu postoje tri dijela (*aṃśatraya*) takva djelovanja.<sup>388</sup> Prvi određuje predmet razmatranja (*kimupāsīta*), drugi sredstva razmatranja (*kenopāsīta*) i treći način razmatranja (*katham upāsīta*).<sup>389</sup> Plod je takva djelovanja oslobođenje i nestanak neznanja (*mokṣo 'vidyānivṛttirvā*).<sup>390</sup> Drugi stav koji Šaṅkara kritizira kaže da razmatranje stvara posebno razaznanje (*viśiṣṭaṃ vijñānam*) koje uklanja neznanje.<sup>391</sup> Šaṅkara im odgovara da objava ne podrazumijeva naredbe zbog nepostojanja ičega mentalnoga ili vanjskoga koje bi bilo odvojeno od razaznanja rođenog iz riječi, što znači da znanje nije posljedica djelovanja, već može biti rođeno samo iz riječi objave. Naredbe (poput onih u *pūrva-mīmāṃsi* koje nalažu izvođenje obreda) vode k djelovanju, dok riječi objave vode k znanju koje može značiti

<sup>386</sup> *nididyāsanāsiddhyartho yatno'to'yam anarthakaḥ / pratyagyāthāmyasambodhamātratvādeva hetutaḥ // BAUBhV* 2.5.17 Hino (1988: 7) prevodi kao: *Therefore, this effort (of this section of the Upaniṣad) for showing that (it is intended) to establish nididhyāsana (declared by Bhartṛ) as unnecessary, since the cause of one's (acquisition of) the knowledge of the true nature of the individual consciousness consists only in informing (one about it).*

<sup>387</sup> Bhedābhedavāda poučava jedinstvo znanja i djelovanja (*jñānakarmasamuccaya*), Potter (1981: 40).

<sup>388</sup> Ova se tri stupnja mogu usporediti s tri Bhartṛprapañcina stupnja podjele upanišadskoga teksta iako se to nigdje u tekstu izravno ne kaže, a nitko od komentatora ne kaže na koga se *asmin* (*pakṣe*) i *apare* odnosi.

<sup>389</sup> *BAUBh* 1.4.7, *ayam, kena, kathamiti*

<sup>390</sup> Mādhavānanda 1935: 88.

<sup>391</sup> Sureśvara i Ānandagiri ne pripisuju ova tumačenja Bhartṛprapañci.

samo prestanak djelovanja. Kako bismo bolje shvatili taj problem, potrebno je razmotriti Śaṅkarino tumačenje *Brahma-sūtre* 1.1.4 gdje se *pūrvapakṣin* (bhedābhedavādin) poziva na *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 2.4.5 kako bi dokazao da promišljanje (*manana*) i zadublјivanje (*nididhyāsana*) slijede i dopunjuju slušanje objave koja se može shvatiti kao sredstvo valјane spoznaje samo ako je brahman povezan s naredbama (za promišljanje i zadublјivanje). Po Śaṅkari to je nemoguće jer oslobođenje ne može biti posljedica djelovanja.<sup>392</sup> Brahman ne može biti povezan s naredbama kao što spoznaja opaženog predmeta nema veze s nečijim poticajom da ga opazimo. Mi predmet opažamo ili ne bez obzira na poticaje ili na trud koji ulažemo. Znanje brahmana ne ovisi o svakodnevnoj aktivnosti čovjeka,<sup>393</sup> ono je poput znanja stvari koje su objekt valјanih načina spoznaje poput opažaja i ostalih.<sup>394</sup> Ovdje vidimo u kojem smislu Śaṅkari spoznaja brahmana ne može biti posljedica djelovanja. Znanje se spontano rađa kao kod opažaja, ono ne ovisi o naloženom djelovanju.

Cilј je ove rasprave dvojak: s jedne strane znanje postaje važnije od djelovanja, čime upaniṣadi, odnosno oni dijelovi vedskog korpusa koji se bave znanjem (*jñānakāṇḍa*), postaju važniji od brāhmaṇa, dijela koji se bavi naredbama za žrtveno djelovanje (*karmakāṇḍa*). Śaṅkara u komentaru uz istu *sūtru* dodaje kako znanje nije ni djelovanje pameti (*mānasī kriyā*) jer je takvo djelovanje ovisno o čovjeku. Inače svako se mentalno razmatranje može činiti, ne činiti ili ga je moguće drugačije učiniti zato što ovisi o čovjeku,<sup>395</sup> za razliku od znanja koje se rađa iz valјanih načina spoznaje.<sup>396</sup> Takvo znanje kojega je predmet prava istina kakva jest, ne može se učiniti ili ne učiniti, ono ne ovisi ni o naredbama ni o čovjeku već samo o predmetu koji jest.<sup>397</sup> Zato dijelovi svetoga teksta koji vode znanju opisujući stvarnost imaju veći autoritet od onih koji naređuju djelovanje jer oni vode samo svijesti o tome što treba učiniti, ali pri tome nemaju sposobnost stvaranja znanja.

Ako Śaṅkara prizna Bhartṛprapañci da se različiti dijelovi teksta odnose na različite dijelove mentalnoga postupka spoznaje sopstva, znanje prestaje biti nešto spontano rođeno spoznajom svetoga teksta, a brahman se može spoznati naredbom za njegovo spoznavanje. Time također dolazi u opasnost da prihvati kako su dijelovi naredbe za (misaono) djelovanje razdvojeni, čime bi priznao autoritet brāhmaṇama kojima su glavni dijelovi naredbe za izvođenje obreda. Predstavnicima bhedābhedavāde to izjednačavanje ne bi bio problem jer su oni poučavali

<sup>392</sup> Posljedice djelovanja uvijek mogu biti dobre ili loše ovisno o tome kakvo je djelovanje, a nešto vječno kao što je oslobođenje ne može biti posljedica djelovanja koje se odvija u svijetu koji nije vječan (Thibaut 1890: 26 – 28).

<sup>393</sup> *ato na puruṣavyāpāraṇātrā brahmavidyā* / (BSBh str. 16, 8)

<sup>394</sup> *kim tarhi pratyakṣādīpramāṇaviṣayavastujñānavad vastutantrā* / (BSBh str. 16, 8f)

<sup>395</sup> *puruṣena kartum akartum anyathā vā kartum śakyam puruṣatantratvāt* / (BSBh str. 18, 14f)

<sup>396</sup> *jñānaṃ tu prāmaṇajanyam* / (BSBh str. 18, 15)

<sup>397</sup> *pramāṇaṃ ca yathābhūtavastuviṣayam ato jñānaṃ kartum akartum anyathā vā* /

*kartumaśakyam, kevalam vastutantrameva tat / na codanāntram / nāpi puruṣatantram* / (BSBh str. 18, 15f)

združeni put djelovanja i znanja.<sup>398</sup> Pristalice pūrva-mīmāṃse tvrde da je djelovanje iznad znanja, bhedābhedavādini da su jednaki, dok Śāṅkara tvrdi da je znanje iznad djelovanja.

Bhedābhedavāda tvrdi da i upanišadi naređuju, odnosno potiču na misaono djelovanje<sup>399</sup> koje vodi k znanju, za razliku od pūrva-mīmāṃse po kojoj samo brāhmaṇe naređuju, dok upanišadi služe samo kao tumačenje smisla naredaba (*ārthavāda*). Śāṅkara radikalizira stav vedānte i okreće hijerarhiju svetih tekstova potpuno u korist upanišadi! Tekst koji kaže: „sopstvo treba vidjeti...” itd. ne dovodi do spoznaje sopstva, već samo do spoznaje potrebe za spoznavanjem. Zato *vidhi* ili naredbe nemaju toliku važnost kao što imaju tvrdnje o pravoj prirodi sopstva, a time i brāhmaṇe nemaju toliku važnost kao što je imaju upanišadi. Ako pūrva-mīmāṃsu shvatimo kao prvi korak, bhedābhedavāda bi bila prijelazni korak u razvoju koji završava sa Śāṅkarinom advaitom, koja preokretanjem znatnosti znanja i djelovanja preokreće hijerarhiju unutar svetoga kanona. Pri tome upanišadi izravno vode k spoznaji brahmana, što postaje jedino mjerilo autoriteta svetoga teksta.

## 9. BAUBh 3.2.13

*atra kecid varṇayanti grahātigrāhasya saprayojakasya vināṣe 'pi kila na mucyate / nāmāvaśiṣṭo 'vidyayoṣarasthānīyayā svātmāprabhavayā paramātmanāḥ paricchinno bhojyāc ca jagato vyāvṛta ucchinna-kāmakarmā antarāle vyavatiṣṭhate / tasya paramāitmatvadarśanena dvaitadarśanam apānetavyam ity ataḥ paraṃ paramātmadarśanam ārabdhavyam ity evam apavargākhyām antarālāvasthām parikalpyottaragranthasambandhaṃ kurvanti / (BAUBh str. 796, 8ff)*

Neki ovdje kažu da (čovjek) nije oslobođen ni pri uništenju zahvaćatelja i prezahvaćaja zajedno s (njihovim) uzrocima. (On) kojemu je preostalo ime, odvojen je od vrhovnoga sopstva neznanjem kojemu je ishodište u samome sebi i koje je poput slanog tla, okrenut je od svijeta koji je predmet uživanja, kojemu su djela i želje prekinuti, stoji u međustanju. Ono što treba biti uklonjeno jest opažanje dvojnosti opažanjem jedinstva vrhovnoga sopstva; zato treba započeti s uviđanjem (opažanjem) vrhovnoga sopstva; tako odredivši međustanje kojega je naziv *apavarga*, čine vezu sa sljedećim poglavljem.

BAU 3.2 nam prenosi razgovor Yājñavalkye i Ārtabhāge. Na Ārtabhāgino pitanje o broju zahvaćatelja (*graha*) i prezahvaćaja (*atigraha*) Yājñavalkya odgovara da ih ima šesnaest i da su oni 5 osjetila, pamet, govor i ruke i njihovi predmeti. Na

<sup>398</sup> Potter (1981: 40 – 41 i 50 – 51) navodi primjere gdje Bhartṛprapañca podržava jedinstvo znanja i djelovanja.

<sup>399</sup> Śāṅkarini (bhedābhedavādski) protivnici koji izjednačuju znanje i djelovanje često citiraju BAU 2.4.5 (samo u komentaru uz BAU 1.4.7 dva puta) kako bi dokazali da upanišadi baš poput *brāhmaṇa* donose naredbe za djelovanje.

Ārtabhāgino pitanje o tome što se događa kad čovjek umre i kad se govor (zahvaćatelj) vrati u Sunce, dah u vjetar itd. Yājñavalkya ga vodi u osamu gdje mu odgovara. Upaniṣad nas samo obavješćuje da su govorili o djelovanju (*karman*) i da čovjek biva dobar dobrim djelima, a loš lošim djelima.

Bhartṛprapañcino nam tumačenje ovoga dijela teksta otkriva narav njegove soteriologije. Pri tome je ključno stanje *apavarge*, u kojem su ostali ime i neznanje koje se očituje u opažaju dvojnosti i koje je nastalo samo iz sebe. Riječju *apavarga* Bhartṛprapañca se približava filozofiji *nyāye* u kojoj je *apavarga* naziv za oslobođenje<sup>400</sup> u smislu oslobođenja od boli. U *sāṃkhyi* i *yogi* također se koristi taj pojam. U svim je tim školama *apavarga* značila potpuno oslobođenje. Ovo je tumačenje blisko prethodnom u kojem se govori o postupnome napredovanju prema oslobođenju kroz postupak slušanja, promišljanja i zadublivanja. Tako i ovdje smrt predstavlja prvi korak prema oslobođenju, nakon koje je tek moguće potpuno oslobođenje. To je oslobođenje moguće nakon što se tražitelj za života okrenuo od svijeta i nakon što su mu želje i *karman* nestali. Ovo se tumačenje također može dovesti u vezu s Bhartṛprapañcinim tumačenjem *BAU* 1.4.10, gdje kaže kako se kombinacijom obrednog djelovanja (*karman*) i znanja (*vidyā*) dosiže svijet *Prajāpatia* (Boga kao nižega brahmana), koji odgovara stanju *apavarge* a da se iz toga stanja uništenjem želja i *karmana* doseže najviši brahman. Sureśvara (*BAUBhV* 1.4.1708cd – 1709) ovo opisuje kao dvije kombinacije (*samuccaya*) obrednoga djelovanja i znanja. U prvoj se kombinaciji kombinira obred i razaznaja (*vijñāna*) *Hiranyagarbhe*, što dovodi do *apavarge*. U drugoj se *samuccayi*, koja je na razini *Hiranyagarbhe*, spominje razaznaja neočitovanoga (*avyakta*) brahmana i razaznaja očitovanoga sopstva kao *niti*<sup>401</sup> (*vyaktasūtrātma vijñāna*). Ishod je druge *samuccaye* da znalac postiže besmrtnost prekoračivši smrt u obliku *karmana* i želje znanjem jedinstva u dvojnosti (*dvaitaikatvavidyā*).<sup>402</sup> U *BAUBhV* 3.2.43<sup>403</sup> Sureśvara kaže da se druga *samuccaya*, kojom se stječe oslobođenje, sastoji od prestanka želja i *karmana*, te zbog uživanja cijeloga ploda prestanka svijesti (*uma*) i ostaloga bez ostatka, kao i nestanka njihova uzroka (*kāraṇa*). Također je zanimljiva Sureśvarina tvrdnja iz *BAUBhV* 3.2.48 da nakon prve kombinacije i izbjegavanja prerađanja u stanju *apavarge* nestaje potreba za svetim tekstovima.

Śaṅkara ne spominje učenje o dvije kombinacije, ali svoj prigovor u komentaru uz *BAU* 3.2.13<sup>404</sup> započinje pitanjem kako je moguće da osoba u stanju *apavarge*, u kojem nema djelatnih i spoznajnih organa, stječe oslobođenje slušanjem,

<sup>400</sup> Riječ se *apavarga* u smislu oslobođenja javlja već u drugoj *sūtri Nyāya-sūtra*. Uništenjem pogrejnoga znanja (*mithyājñāna*) ukidaju se djelovanje (*pravṛtti*), rođenje i bol, što sve vodi oslobođenju (*apavarga*).

<sup>401</sup> Sopstvo-nit (*sūtra*) na koju su nanizana bića, ovaj i onaj svijet spominje se u *BAU* 3.7.

<sup>402</sup> *dvaitaikatvadhīyā mṛtyuṃ kāmakarmasvalakṣaṇam / tīrtvātma vidyāyā vidvān amṛtatvaṃ samaśnute // BAUBhV* 1.4.1717

<sup>403</sup> *ucchinakāmakarmāsau kṛtsnatatphalabhogataḥ / ucchināśeṣabuddhyādis tatkāraṇaparikṣayāt // BAUBhV* 3.2.42

<sup>404</sup> *BAUBh* str. 796, 13ff

promišljanjem i zadubljivanjem u sopstvo, koje je Bhartṛprapañca priznao kao postupne korake k oslobođenju. Po Śaṅkari može se misliti da je kombinacijom obrednoga djelovanja i znanja moguće dosegnuti stanje Hiranyagarbhe (nižeg brahmana) ili je moguće okretanje prema viđenju vrhovnoga sopstva odvratanjem od želja. Ali oboje nije moguće jer je izvođenje obreda uvijek u području želja i uvijek stvara zalihu (dobroga) *karmana* koji je prepreka oslobođenju. U slučaju da se obredima i razaznajom nižega brahmana poslije smrti dosegne stanje Hiranyagarbhe u kojem osoba postaje osposobljena za oslobođenje, tada bi svako učenje o najvišem brahmanu u upanišadima bilo besmisleno jer se iz stanja prije smrti ne bi moglo doseći oslobođenje, a u *apavargi* nije moguće čitati upanišadi.

#### 10. BAUBh 3.4.2

*na dṛṣṭer draṣṭāram ity atrākṣarāṇy anyathā vyācakṣate kecit / na dṛṣṭer draṣṭāraṃ dṛṣṭeh kartāraṃ dṛṣṭibhedam akṛtvā dṛṣṭimātrasya kartāraṃ na paśyer iti / dṛṣṭer iti karmaṇi ṣaṣṭhī / sā dṛṣṭiḥ kriyamāṇā ghaṭavat karma bhavati / draṣṭāram iti tṛjantena draṣṭur dṛṣṭi-kartṛtvam ācaṣṭe / tenāsau dṛṣṭer draṣṭā dṛṣṭeh karteti vyākhyātīṇām abhiprāyaḥ / (BAUBh str. 808, 8ff)*

Neki drugačije objašnjavaju riječi „Ne možeš vidjeti motritelja motrenja.” „Ne možeš vidjeti motritelja motrenja”, odnosno činitelja motrenja, činitelja samo motrenja ne učinivši podjelu u motrenju.<sup>405</sup> Genitiv „motrenja” (uzimaju) u značenju djela. To motrenje, kada se čini, postaje djelo poput posude. Završetak na *tṛ* u riječi *draṣṭ* (motritelj) označuje da motritelj čini motrenje. Mišljenje je tih komentatora da je s tim onaj motritelj motrenja činitelj motrenja.

Ovaj se ulomak nalazi u komentaru uz *BAU* 3.4.2, gdje se govori o sopstvu kao o subjektu spoznaje:

*sa hovācoṣastaś cākrāyaṇaḥ – yathā vai brūyād asau gaur asāv asva ity evam evaitad vyapadiṣṭaṃ bhavati / yad eva sāksād aparokṣād brahma ya ātmā sarvāntaras taṃ me vyācakṣveti / eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ / katamo yājñavalkya sarvāntaraḥ / na dṛṣṭer draṣṭāraṃ paśyeh / na śruteḥ śrotāraṃ śṛṇuyāḥ / na mater mantāraṃ manvithā / na vijñāter vijñātāraṃ vijñānyāḥ / eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ / ato 'nyad ārtam / (BAU 3.4.2)*

Taj je Uṣasta Cākrāyaṇa rekao – Kao da je rečeno: „Ovo je govedo, ovo je konj”, tako to biva pokazano. Ono što je brahman na očit način, a ne na skrovit način, koji je sopstvo unutar svega, njega mi objasni!

– To je tvoje sopstvo unutar svega.

<sup>405</sup> Misli se na Śaṅkarinu podjelu na svjetovno motrenje i na najviše motrenje sopstva.



- Koje je, Yājñavalkyo, unutar svega?
- Ne bi mogao vidjeti motritelja motrenja; ne možeš čuti slušatelja sluha; ne možeš misliti mislioca misli, ne možeš razaznati razaznavatelja razaznaje. To je tvoje sopstvo unutar svega. Drugo je od toga bolno.

Jasno je da je sopstvo subjekt spoznaje i zato nikada ne može biti viđeno ili čuto jer bi tada prestalo biti subjekt i postalo bi predmet spoznaje. Zato Yājñavalkya ne može Uṣasti pokazati brahman kao što bi mu mogao pokazati konja ili govodo. Śaṅkara<sup>406</sup> razlikuje dvije vrste motrenja: svjetovno motrenje (*laukikī*) i motrenje u najvišem smislu (*paramārthikī*). Svjetovno je motrenje dodir (*saṃyukta*) unutarnjega spoznajnog organa (*antaḥkaraṇa*) s okom, dok najviše motrenje predstavlja vlastiti oblik (*svarūpatva*) sopstva kao što toplina i svjetlost pripadaju ognju. Ono je bez početka i kraja i nepromjenjivo je. Svjetovno je motrenje, koje ima početak i kraj i promjenjivo je, samo nametak (*upādhi*) subjektu spoznaje, zbog kojega se čini obdaren običnim motrenjem. K tomu svjetovno je motrenje određeno predmetima koje motri.

Śaṅkara tvrdi da Bhartṛprapañca shvaća genitiv u rečenici „Ne možeš vidjeti motritelja motrenja” kao djelo, učinak, što znači da za Bhartṛprapañcu ova rečenica znači: „Ne možeš vidjeti motritelja koji motri (predmete).” Po tome motritelj je naprosto činitelj svjetovnoga motrenja, ali ne i subjekt istinske samospoznaje. Śaṅkara odbacuje to tumačenje tvrdnjom kako je za pokazivanje činilaštva dovoljna samo riječ *draṣṭāram* i da bi riječ *drṣṭeḥ* postala nepotrebna jer bi samo ponavljala istu stvar. Śaṅkara dodaje da je u Bhartṛprapañcinu komentaru ovo shvaćeno kao ponavljanje ili kao grješka na koju ne treba obraćati pažnju. Ponavljanje po Śaṅkari ne dolazi u obzir jer je riječ u genitivu i jasna je njezina funkcija u rečenici. Zato on tumači *drṣṭi* kao *nityadrṣṭi* ‘vječno motrenje’ koje pripada naravi nepromjenjivoga (vječnoga) sopstva. Zanimljiva je i Śaṅkarina filološka opaska da ne može biti riječ o grješci jer i *Kāṇve* i *Mādhyamīne* prenose tekst na isti način.

## 11. BAUBh 3.5.1

U BAU 3.5.1 kaže se:

*atha hainaṃ kaholaḥ kauṣṭakeyaḥ papraccha – yājñavalkyeti hovāca / yad eva sāḅśād aparokṣād brahma ya ātmā sarvāntaras taṃ me vyācakṣveti / eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ / katamo yājñavalkya sarvāntaraḥ / yo 'śanāyāpipāse śokaṃ moḥaṃ jarāṃ mṛtyum atyeti / etaṃ vai tam ātmānaṃ viditvā brāhmaṇāḥ putraiṣaṇāyāś ca vittaiṣaṇāyāś ca lokaiṣaṇāyāś ca vyutthāyātha bhikṣācaryaṃ caranti / yā hy eva putraiṣaṇā sā vittaiṣaṇā yā vittaiṣaṇā sā lokaiṣaṇā / ubhe hy ete eṣane eva bhavataḥ / tasmād brāhmaṇaḥ pāṇḍityaṃ nirvidya bālyena tiṣṭhā-*

<sup>406</sup> BAUBh 3.4.2, str. 807.

*set / bālyam ca pāṇḍityam ca nirvidyātha muniḥ / amaunaṃ ca mau-  
naṃ ca nirvidyātha brāhmaṇaḥ / sa brāhmaṇaḥ kena syād yena syāt  
tenedṛśa eva / ato 'nyad ārtam / tato ha kaholaḥ kauṣītakeya  
upararāma /*

Tada ga je Kahola (*M*: Kahoda) Kauṣītakeya upitao – Yājñavalkyo, rekao je, što je brahman na očit način, a ne na skrovit način, koji je sopstvo unutar svega, to mi objasni!

– Ovo je tvoje sopstvo unutar svega.

– Koje je (od mnogih mogućih poimanja sopstva), o Yājñavalkyo, unutar svega?

– Ono koje nadilazi glad i žeđ, patnju, zabludu, starost, smrt. To takvo sopstvo spoznavši, brāhmaṇi idu u prosjaštvo napustivši žudnju za sinom, žudnju za bogatstvom i žudnju za svijetom. Upravo ono što je želja za sinom, to je želja za bogatstvom, što je želja za bogatstvom, to je želja za svijetom, upravo obje ove bivaju samo (*eva*) želje. Zato brāhmaṇa (*M* učen: [paṇḍita]), odrekavši se učenosti, neka želi ostati s dječastvom (da bude poput djeteta); odrekavši se dječastva i učenosti, tada je mudrac; odrekavši se mudraštva (naravi mudraca koji šuti) i nemudraštva, tada je brāhmaṇa. Po čem bi on bio brāhmaṇa? Onim čime se postaje, time upravo takav biva onaj tko ovako zna (*K*: od ovoga je drugo patnja). Tada se Kahola (*M*: Kahoda) Kauṣītakeya zaustavio.

U Śaṅkarinu se komentaru odmah postavlja pitanje (*saṃśaya* ili dvojba) radi li se u ovom odlomku i u prethodnome koji je govorio o sopstvu kao o podmetu spoznaje o istome sopstvu ili se tu radi o dva različita sopstva, jednome koje je podmet svake spoznaje i o drugome koje je sopstvo unutar svega i koje nadilazi glad, žeđ, patnju itd. Bhartṛprapañca odgovara na sljedeći način:

*bhinnāv iti yuktaṃ praśnayoṛ apunar uktatvopapatteḥ / yadi hy eka  
ātmoṣastakaholapraśnayoṛ vivakṣitas tatraikenaiva praśnenādhi-  
gatatvāt tadviśayo dviṭīyaḥ praśno 'narthakaḥ syāt / na cārthavāda-  
rūpatvaṃ vākyasya / tasmād bhinnāv etāv ātmānau kṣetrajña-  
paramātmākhyaṅv iti kecid vyācakṣate / (BAUBh str. 810, 4ff)*

‘Različita su (sopstva)’ to je ispravno zato jer je prikladno da dva pitanja ne budu izrečena ponovno. Kada bi samo jedno sopstvo bilo nakanjeno pitanjima Uṣaste i Kahole, tada, zato što je već s jednim pitanjem (odgovor) dobiven, drugo bi pitanje o istome predmetu bilo besmisleno. A rečenica nije u obliku objašnjenja smisla (*arthavāda*). Zato neki tumače da su to dva različita sopstva, znalac polja i vrhovno sopstvo.

Bhartṛprapañca tvrdi kako se ovdje radi o različitim sopstvima. U slučaju motritelja iz prethodne brāhmaṇe riječ je o znalcu polja, odnosno o osobnoj duši obdarenoj spoznajnim moćima, dok se u ovoj brāhmaṇi govori o vrhovnome sopstvu.

U filozofiji pūrva-mīmāṃse vedska se književnost dijeli na naredbe za izvođenje obreda (*vidhi*), pjesničke izričaje (*mantra*), nazive koji služe raščlambi onoga što je naredeno (*nāmadheya*), zabrane (*niṣedha*) i na *arthavādu* koja služi objašnjenju smisla naredaba ili zabrana, pohvalama bogovima i obredima ili pokudama zabranjenih stvari. Dijeli se na *guṇavādu*, koja predstavlja tekst koji je protivan iskustvu, koji se treba shvatiti figurativno, kao npr. *ādityo yūpaḥ* (žrtvenik je Sunce), *anuvādu*, gdje je tekst sukladan iskustvu i valjanim načinima spoznaje, i *bhūtārthavādu*, u koju je uklopljen sadržaj iz mitske prošlosti koji se ne može dokazati ni opovrgnuti iskustvom. Ovaj upaniṣadski tekst nema svojstva ni jedne od tri vrste *arthavāde*.<sup>407</sup>

Śaṅkara glatko pobija Bhartṛprapañcino tumačenje jer u *BAU* 3.4.1 – 2 Yājñavalkya kaže Uṣasti „Ovo je tvoje sopstvo unutar svega” (*eṣa ta ātmā sarvāntataḥ*), a istu tu rečenicu kaže i Kaholi u 3.5.1. Tijelo ne može imati dva sopstva, ni Uṣasta i Kahola ne mogu imati različita sopstva, jedan pojedinačno, osobno, a drugi vrhovno, kad je već označeno istom rečenicom. Smisao je *BAU* 3.5.1 da se objasni još nešto o čem se nije govorilo u *BAU* 3.4, a to je da sopstvo nadilazi glad, žeđ, bol i ostalo.

## 12. *BAUBh* 4.3.7

U Śaṅkarinu komentaru uz *BAU* 4.3.7, gdje se govori o sopstvu kao o osobi koja se među dahovima sastoji od razaznaje (*vijñānamayaḥ prāṇeṣu*), nalazi se kratka ali važna opaska o Bhartṛprapañcinu tumačenju složenice *vijñānamaya*. Śaṅkara samo kaže da je Bhartṛprapañca riječ *vijñānamaya* (koji se sastoji iz razaznaje) tumačio kao *paramātmavijñaptivikāra* (pretvorba svijesti koja je vrhovno sopstvo). Po tome bi pojedinačno sopstvo obdareno spoznajnim moćima (*vijñānātman*) nastalo pretvorbom vrhovnoga sopstva. Protivno tomu Śaṅkara riječ *vijñānamaya* tumači riječju *vijñānaprāya* (koji se sastoji poglavito od razaznaje). Sopstvo se tako naziva zbog toga što ne primjećujemo nametak *buddhi*, uma (*buddhivijñānopadhi*), na (razaznajno) sopstvo. Iz toga se vidi osnovna razlika Śaṅkarina i Bhartṛprapañcina shvaćanja prirode pojedinačnoga sopstva: kod Bhartṛprapañce pojedinačno je sopstvo nastalo pretvorbom vrhovnoga sopstva, dok se kod Śaṅkare ono samo čini kao pojedinačna duša iako je ona zapravo vrhovno sopstvo koje ne opažamo kao takvo zbog prividnoga nametka u obliku uma, kao što u uvjetima lošije vidljivosti uže vidimo kao zmiju zbog prividnoga nametka zmije.

<sup>407</sup> Važna je Śaṅkarina rasprava s mīmāṃsākama oko prirode upaniṣadskih tekstova. U njima Śaṅkara opetovano dokazuje da upaniṣadi nisu *arthavāda* koja je za mīmāṃsake samo dodatak naredbama. Vidi *BSBh* 1.1.4.

13. BAUBh 4.3.22

*ye tu vādino hṛdi śritāḥ kāmā vāsanās ca hṛdayasaṃbandhinam ātmanam upasṛpyopasliṣyanti hṛdayaviyoge 'pi cātmany avatiṣṭhante puṭa-tailastha iva puṣpādigandha ity ācakṣate / teṣāṃ „kāmaḥ saṅkalpo” „hṛdaye hy eva rūpāni” „hṛdayasya śokā” ity ādīnāṃ vacanānām ānarthakyam eva / (BAUBh str. 895, 2ff)*

Oni koji govore o tome kako se želje i utisci sadržani u srcu, došuljavši se, približavaju sopstvu koje je povezano sa srcem te čak i kad je sopstvo razdvojeno od srca borave (u njem) kao što miris cvijeća i ostaloga boravi u ulju u posudi za sublimaciju, njima su rečenice „želja, odluka (su *manas*/pamet... sopstvo koje se sastoji od pameti [1.5.3])... oblici su u srcu... patnje srca” (BAU 3.9.20) i ostale sasvim besmislene.

Ovaj se citat nalazi u komentaru iste *brāhmaṇe* kao i prošli. BAU 4.3.22 opisuje stanje oslobođenja u kojem otac nije otac, kao ni majka majka, svjetovi svjetovi, bogovi bogovi, Vede Vede i ostalo. U tome stanju osobu ne slijede ni dobra djela ni grijeh jer je nadišla patnje srca. Za Śaṅkaru je to opis oslobođenja, a srce je sjedište unutarnjeg organa (*antaḥkaraṇa*) u kojem su sadržane spoznajne i djelatne moći pojedinačne duše. U srcu su uskladištene i želje i latentni utisci koji su glavni uzrok prerađanja. Ova je Bhartṛprapañcina tvrdnja o tome kako želje i utisci ne pripadaju samo srcu, već se približavaju i vrhovnomu sopstvu sasvim u suglasju s njegovom tvrdnjom iz BAUBh 2.3.6, gdje su želje i utisci postavljeni u jednom dijelu vrhovnoga sopstva kao što je miris cvijeta ostao izlučen iz cvijeta u ulju čak i kada cvijeta više nema. Tako poslije smrti, kad više nema unutarnjeg organa, želje i dojmovi ostaju u sopstvu. Čini se da je to način na koji su neki stariji mislioci vedānte objašnjavali kako prošla djela djeluju i gdje borave nakon smrti tijela. U Śaṅkarinu je tumačenju nositelj želja i dojmova žiće (duša) koje transcendiraju tijelo pa se prerađaju.

14. BAUBh 4.3.30

*atra kecid vyācakṣate / ātmavastunaḥ svata evaikatvaṃ nānātvaṃ ca / yathā gor godravyatayaikatvaṃ sāmnādīnāṃ dharmāṇāṃ parasparato bhedaḥ / yathā stūleṣv ekatvaṃ nānātvāṃ ca tathā niravaya-veṣv amūrtavastuṣv ekatvaṃ nānātvaṃ cānumeyam / sarvatrāvyabhi-cāradarśanād ātmano 'pi tadvad eva dṛṣṭyādīnāṃ parasparam nānātvam, ātmanā caikatvam iti / (BAUBh str. 898, 22ff)*

Ovdje neki objašnjavaju – sopstvo je kao predmet (rasprave) samo po sebi jedinstveno i raznoliko. Poput jedinstva krave po supstanciji krave i mnoštva međusobne različitosti, odvojenosti značajaka kao što su podgušnjak i ostalo. Kao kod jedinstva i mnogostrukosti u grubim stvarima, tako se može zaključiti jedinstvenost i mnogostrukost i u ne-

uobličenim predmetima koji se ne sastoje od dijelova. Isto tako, zato što je to svugdje viđeno kao nužno, motrenje i ostalo sopstva mnogostruko je jedno prema drugom, ali jedinstveno je sa sopstvom.

Ovo je jedan od odlomaka iz kojih se vidi Bhartṛprapañcino shvaćanje sopstva kao jedinstvena i množvena u isto vrijeme. Za Bhartṛprapañcu jedinstvo i množtvo nisu međusobno oprječni pojmovi, isto kao što za Bhāskaru nisu oprječni pojmovi istovjetnosti i razlike (*bhedābheda*). Također valja napomenuti da se obojica koriste istim primjerom krava koje su kao rod jedno, ali se razlikuju u osobnim značajkama<sup>408</sup> kako bi primjerom iz svakodnevnog iskustva pokazali kako se ova dva oprječna pojma mogu pomiriti. Tako su i činidbe poput motrenja i ostaloga različite, ali u isto vrijeme i jedno jer zajedno čine sopstvo. To je u oprjeci sa Śaṅkarom po kojem su sve činidbe prividni nametci vrhovnomu sopstvu.

Ovaj se ulomak Bhartṛprapañcin javlja u *brāhmaṇi* koja govori o tome što je svjetlo za osobu. Odgovor počinje sa Suncem. Kada Sunce zađe, Mjesec je svjetlo, kada njega nema, oganj je svjetlo, kada je oganj ugašen, riječ je svjetlo, a kada nema ni glasa, sopstvo je svjetlo osobe (*BAU* 4.3.6). U komentaru uz *BAU* 4.3.6 Śaṅkara počinje s vrlo važnom razradom učenja o samoosvijetljenom sopstvu (*svayañjyotirātman*) koje osvjetljava tijelo i organe, a samo nije ničim osvjetljeno. Po Śaṅkari samoosvijetljeno se sopstvo očituje u snu i na javi, gdje se prividno povezuje s nametcima (*upādhi*), kao što je oko i ostali organi. Tako zakrito nametkom oka, samoosvijetljeno se sopstvo očituje kao motrenje. Kao što se Sunčeva svjetlost u dodiru sa stvarima koje osvjetljava čini kao da je obojena iako je to boja onoga što osvjetljava, tako se i vrhovno samo osvjetljeno sopstvo čini kao jedno sa spoznajnim moćima.

#### 15. *BAUBh* 4.4.22

*ye punar mantrabrāhmaṇalakṣaṇena vedānuvacanena prakāśya-mānaṃ vividiṣantīti vyācakṣate, teṣāṃ āraṇyakamātram eva vedānuvacanaṃ syāt / na hi karmakāṇḍena para ātmā prakāśyate / taṃ tva-upaniṣadam iti viśeṣaśruteḥ / vedānuvacanenetī cāvīṣeṣitatvāt samastagrāhīdaṃ vacanam / na ca tadekadeśotsarge yuktaḥ /* (*BAUBh* str. 931, 12ff)

Koji ipak tumače ovako: onima koji žele znati ono što je rasvijetljeno riječima Veda koje se označuju kao mantrе i brāhmaṇe, njima su „riječī Veda” samo āraṇyake. Dijelom kanona koji govori o obrednome djelovanju nije rasvijetljeno najviše sopstvo. Iz objave je nedvojbeno: „(Pitam) te za tu upaniṣadsku osobu.” „Riječīma Veda” – zato što ne pravi razliku, ovaj izričaj obuhvaća cjelinu. I nije prikladno ako se odbaci jedan odlomak toga (izričaja).

<sup>408</sup> *BhBSBh* 1.1.4, Ingalls (1967: 66).

BAU 4.4.22 opisuje veliko nerodeno sopstvo (*mahāja ātmā*) koje brāhmaṇe žele spoznati (*vividīṣanti*) riječima Veda (*vedānuvacanena*), žrtvom, darovima i trapnjom. Bhartṛprapañca riječ *vedānuvacana* tumači kao āraṇyaka (upaniṣadi predstavljaju dio āraṇyaka) kako bi u objavi našao dokaz za svoje učenje o *jñānakarmasamuccayi*, odnosno putu do oslobođenja koji podrazumijeva kombinaciju znanja (koje je sadržano u *jñānakāṇḍi*) i djelovanja (koje je opisano u *karmakāṇḍi*). U Bhartṛprapañcinu tumačenju ovaj bi odlomak govorio kako brāhmaṇe žele spoznati vrhovno sopstvo kombinacijom znanja o sopstvu kako je objavljeno u upaniṣadima, vedskih žrtvenih obreda, trapljenja i žrtvenih darova.

Šaṅkara, kako smo pokazali, tvrdi da se sopstvo može spoznati samo znanjem jer jedino znanje može ukloniti neznanje koje zakriva pravu prirodu sopstva, a ne djelovanjem koje nije suprotstavljeno neznanju. Zato Šaṅkara ne prihvaća da se riječ *vedānuvacana* odnosi na upaniṣadsku objavu koja pripada dijelu vedskoga korpusa koji se odnosi na znanje (*jñāna-kāṇḍa*). Po njemu *vedānuvacana* označuje redovitu vedsku recitaciju (*nityaḥ svādhyāyaḥ*), koja ne isključuje recitaciju upaniṣadskih tekstova, ali pripada obrednom djelovanju. Tako se za Šaṅkaru svi nabrojeni pojmovi (*vedānuvacana*, *yajña*, *dāna* i *tapas*) odnose na obredno djelovanje koje ne dovodi izravno do spoznaje sopstva, već pomaže pročišćenju latentnih ustrojica svijesti poput sklonosti (*saṃskāra*) nakupljenih djelovanjem. Kad je um tako pročišćen, lakše shvaća smisao oslobađajuće upaniṣadske objave. Ipak, oslobođenje nije moguće bez znanja objavljenog u upaniṣadima. Šaṅkari obredi mogu tek olakšati put do znanja, ali nisu obvezatni; sami ne mogu imati bilo kakva utjecaja na samospoznaju.

#### 16. BAUBh 5.1.1

*atraike varṇayanti – pūrṇāt kāraṇāt pūrṇaṃ kāryam udricyate / udriktaṃ kāryaṃ vartamānakāle 'pi pūrṇam eva paramārthavastubhūtaṃ dvaitarūpeṇa / punaḥ pralayakāle pūrṇasya kāryasya pūrṇatāmādāya ātmani dhitivā pūrṇam evāvaśiṣyate kāranarūpam / evam utpattisthitipralayeṣu triṣv api kāleṣu kāryakāraṇayoḥ pūrṇataiva / sā caikaiva pūrṇatā kāryakāraṇayor bhedena vyapadiṣyate / evaṃ ca dvaitādvaitātmakam ekaṃ brahma / yathā kila samudro jalataraṅgaphenabudbudādyātmaka eva / yathā ca jalaṃ satyaṃ tadudbhavāś ca taraṅgaphenabudbudādayaḥ samudrā-tmabhūtā eva āvirbhāvatirobhāvadharmiṇaḥ paramārthasatyā eva / evaṃ sarvam idaṃ dvaitaṃ paramārthasatyam eva jalataraṅgā-dīsthānīyaṃ samudrajalasthānīyaṃ tu paraṃ brahma / evaṃ ca kila dvaitasya satyatve karmakāṇḍasya prāmānyaṃ yadā punar dvaitaṃ dvaitam ivāvidyākṛtaṃ mṛgaṭṛṣṇikāvad anṛtam advaitam eva paramārthataṣ tadā kila karmakāṇḍaṃ viṣayābhāvād apramāṇaṃ bhavati / tathā ca virodha eva syāt / vedaikadeśabhūtopaniṣat pramāṇaṃ paramārthādvaitavastupratipādatvād apramāṇaṃ karmakāṇḍam asad dvaita-*

*viṣayatvāt / tad virodhaparjihīrṣayā śrutyaitad uktaṃ kāryakāraṇayoḥ  
satyatvaṃ samudravat pūrṇamada ity ādineti / (BAUBh str. 951, 16ff)*

Jedni ovdje objašnjavaju: iz *punog*, kao iz uzroka proizlazi *puno* kao posljedica. Posljedica koja proizlazi u sadašnjem je vremenu također *puna*, postavši predmetom u najvišem smislu s oblikom dvojnosti. Ponovno u vrijeme rastvaranja svijeta *uzevši punoću* pune posljedice, stavivši je u sopstvo, *preostaje puno* u obliku uzroka. U sva su tri vremena, nastajanju, postajanju i rastvaranju, uzrok i posljedica puni. Ova je jedna punina označena razlikovanjem uzroka i posljedice. Tako je jedan brahman dvojne i nedvojne prirode. Kao što se ocean sastoji od vode, valova, pjene i mjechura. Kao što je voda istinita, tako su i valovi, pjena i mjechuri koji su iz nje postali, koji imaju svojstva nastajanja i nestajanja i koji bivaju svojstveni oceanu, također istiniti u najvišem smislu. Tako je sve ovo što je dvojno, predstavljeno valovima i ostalom na vodi, istinito u najvišem smislu, dok je najviši brahman predstavljen vodom oceana. Tako je vjerodostojnost *karmakāṇḍe* (dijela Veda koji se bavi obredima) u istinitosti dvojnosti. Ako je pak dvojnost kao dvojnost, kao tvorevina neznanja lažna poput fatamorgane, a nedvojnost je najviša istina, tada *karmakāṇḍa* nema vjerodostojnost jer nema područja primjene. I tako bi došlo do proturječja. Upaniṣadi koje predstavljaju samo jedan dio Veda bile bi valjane zbog pouke o predmetu (rasprave) koji je nedvojstven u najvišem smislu, dok *karmakāṇḍa* ne bi bila valjana jer joj je predmet nesuča dvojnost. Sa željom za uklanjanjem tog proturječja objava je s *puno je ovo* obznani-la istinitost uzroka i posljedice kao kod oceana.

Ovo je bila zadnja referencija na Bhartṛprapañcu u Śaṅkarinu komentaru uz *BAU*. Ovaj fragment predstavlja Bhartṛprapañcin komentar glasovitoga stiha iz *BAU* 5.1.1 koji glasi:

*pūrṇam adah pūrṇam idam pūrṇāt pūrṇam udacyate/  
pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam evāvaśiṣyate//*

Puno je ono, puno je ovo, iz punoga puno proizlazi  
Oduzevši od punoga puno, samo puno preostaje.

Bhartṛprapañca tumači istu riječ *pūrṇa* (pun) kao uzrok i kao posljedicu kako bi dokazao svoje temeljno metafizičko shvaćanje odnosa nedvojnoga apsoluta i pojavne mnoštvenosti. Ova su dva sukobljena načela za Bhartṛprapañcu u isto vrijeme dvojstvena i jedinstvena, što nam nedvojbeno pokazuje da je Bhartṛprapañca poput Bhāskare bio bhedābhedavādin. Kao primjer za shvaćanje toga odnosa opet se koristi primjerom oceana, koji je po sebi jedno, ali se može pojavljivati kao voda, valovi i ostalo.

Ono što je posebno zanimljivo i što valja posebno istaknuti jest to da nam Bhartṛprapañca, ako je vjerovati Śaṅkari, daje i razlog toga metafizičkog shvaća-

nja. Taj je razlog mirenje tekstova unutar vedskoga kanona. Znači da je, isto kao kod Rāmānuje, glavni razlog za shvaćanje odnosa apsoluta i svijeta hermeneutičke naravi! Bhartṛprapañca oblikuje svoje shvaćanje svijeta kako bi pomirio dio Veda koji se odnosi na obredno djelovanje (saṃhite i brāhmaṇe) i onaj dio Veda koji se bavi znanjem o sopstvu (āraṇyake<sup>409</sup> i upaniṣadi). Ako je za spoznaju sopstva dovoljna samo *jñānakāṇḍa*, dio koji se bavi znanjem o sopstvu, onda najveći dio vedskoga korpusa gubi na važnosti. Kako bi sačuvao važnost obrednih tekstova, Bhartṛprapañca oblikuje učenje o *jñānakarmasamuccayi*, o tome da kombinacija obreda i znanja vodi oslobođenju. Prije toga su mīmāṃsake dokazivale veću važnost obrednoga dijela, čime su upaniṣadi imale podređeni položaj *arthavāde* koja samo dodatno i slikovito objašnjava važniji obredni dio u kojem su najvažnije naredbe (*vidhi*) za izvršavanje obreda. Poslije njih bhedābhedaবাদিনি poput Bhartṛprapañce i kasnije, Bhāskare, izjednačuju ova dva dijela vedskoga kanona, dok Śāṅkara i njegovi sljedbenici okreću jezičac na vagi u korist upaniṣadi dajući im veću važnost nego ostatku vedskoga kanona. Do oslobođenja može dovesti samo znanje sopstva ili samospoznaja koja nema nikakve veze s obrednim djelovanjem.

Iz ovih se kratkih fragmenata može dobro naslutiti smisao Bhartṛprapañcina tumačenja *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi*. On očito upaniṣadi smatra jednako vrijednima ostalim vedskim tekstovima, kao što obrede smatra jednako vrijednima znanju. Pri tome osnovno shvaćanje prirode svijeta i apsoluta služi hermeneutičkomu cilju usklađivanja i jedinstvenog shvaćanja cjeline vedskoga kanona. Śāṅkara taj odnos okreće u korist znanja.

17. Fragmenti koji se u komentarima uz *BAUBh* ne pripisuju Bhartṛprapañci

Rau (1960: 117.[259]) nabraja ukupno 30 mjesta<sup>410</sup> na kojima je uvjeren da Śāṅkara kritizira ili samo spominje neki stariji komentar. Mjesta koja Sureśvara i Ānandagiri pripisuju Bhartṛprapañci obradili smo u paragrafima 6.1 – 6.16.

Tako u Śāṅkarinu komentaru uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1.4.2 nailazimo na pitanje nekih (*atra codayanti*) odakle Prajāpatiu (u upaniṣadskome se tekstu zapravo govori o *puruṣi*) znanje jedinstva ako nije bilo nikoga tko bi ga tomu poučio. Ako je tako, onda svatko, čak i bez svjedočanstva objave, može spoznati jedinstvo.<sup>411</sup> Ako je pak Prajāpati znanje o jedinstvu stekao u prošleme životu, onda znanje jedinstva ne vodi oslobođenju jer se inače ne bi ponovno rodio ako je tako znao već u prošleme životu. Zaključak bi onda bio da je viđenje jedinstva besmisleno (*anarthaka*)! Kako se ovdje kritizira nauk o oslobođenju i smisao upaniṣadskoga teksta, mislim da ima razloga za sumnju da se ovdje uopće radi o

<sup>409</sup> Mi bismo danas āraṇyake prije uvrstili u *karma-kāṇḍu* ali Bhartṛprapañca u prethodnom ulomku izričito poistovjećuje *jñāna-kāṇḍu* s āraṇyakama.

<sup>410</sup> Na nekim od tih mjesta nisam našao što bi se točno moglo odnositi na neki stariji komentar.

<sup>411</sup> To je znakovit primjer kako pūrvamīmāṃsakama kao ritualistima Bog, Prajāpati, nije bitan, nego je bitna samo objava, Vede, koja je vječna, istinita i nema tvorca. To je posve ekstremno apsolutiziranje objave.



nekom komentaru uz *BAU*. Prije mi se čini da je taj citat zapravo samo prigovor (*pūrvapakṣa*) nekoga tko i nije vedāntinac nego vjerojatno pūrva-mīmāṃsaka jer vedāntinac ne bi svodio nauk upaniṣadi na apsurd.

Zanimljiv se primjer nepoznata tumačenja nalazi u *BAUBh* 1.4.10. Tamo se govori kako ovo u početku bijaše brahman koji je spoznajući sebe „Ja sam brahman” postao sve. Ānandagiri ovo tumačenje pripisuje nekomu vṛttikāri (autoru *vṛtti*, komentara):<sup>412</sup>

*brahmāparam, sarvabhāvasya sādhyatvopapatteḥ / na hi parasya brahmaṇaḥ sarvabhāvāpattir vijñānasādhyā / vijñānasādhyāṃ ca sarvabhāvāpattim āha – ‘tasmāt tat sarvam abhavat’ iti / tad asmād brahma vā idam agra āśīd ity aparaṃ brahmeḥ bhavitum arhati / (BAUBh str. 668.25ff)*

(Ovdje se radi o) nižem brahmanu, jer njemu pristaje to da je postignuće postajanje svime. Postajanje svime najviši brahman ne postiže razaznajom (znanjem). Postajanje svime nazvao je takvim da se mora postići razaznajom: „Zato je to (brahman) postalo sve.” Zato ovdje: „U početku ovo bijaše brahman” treba biti niži brahman.

U *BAUBh* 4.3.17 Śaṅkara se slaže s tumačenjem da riječ *svapnānta* može značiti i stanje sna (*svapna*) iako je ranije u svojem komentaru tvrdio da *svapnānta* znači spokojni san (*suṣupti*) zbog dometka *anta*. Śaṅkara prihvaća i to tumačenje jer ono ne ide protiv nauka da je sopstvo slobodno od prijanjanja (*asaṅgatā*).

U *BAUBh* 4.4.7 nailazimo na sljedeće tumačenje:

*atra kecid varṇayanti – adhyātmavidyārasiko janakaḥ śrutam apy arthaṃ punar mantraiḥ śuśrūṣati / ato na sarvam eva nivedayati / śrutvābhipretam yājñavalkyāt punar ante nivedayiṣyāmīti hi manyate / yadi cātraiva sarvaṃ nivedayāmi nivṛttābhilāṣo’ yaṃ śravaṇād iti matvā ślokān na vakṣyatīti ca bhayāt sahasradānaṃ śuśrūṣāliṅga-jñāpanāyeti / (BAUBh str. 922, 1ff)*

Ovdje neki objašnjavaju da Janaka, željan znanja koje se odnosi na sopstvo, ponovno želi čuti u mantrama smisao (nauka) koji je već čuo. Zato (još) ne nudi sve. On si misli: „Kad od Yājñavalkye čujem što (on) želi (reći), tada ću mu na kraju ponuditi, ali ako sada sve (darove) ponudim, to je želja za prekidom slušanja” – tako pomislivši iz straha da mu ne će reći šloke. Dar tisuću (krava) služi obznani znaka da je željan slušanja.

U *BAU* 4.4.7 kaže se da, kada nestanu sve želje iz srca, osoba postaje besmrtna i dosegne brahman već ovdje (riječ ‘ovdje’ [*atra*] Śaṅkara shvaća kao ‘u ovome

<sup>412</sup> Kāśīnātha Śāstri Āgāṣe (izd.) (1953.), Bṛhadāraṇyakopaniṣad, Ānandagirikṛtaṭīkāsamvalita-śāṃkarabhāṣyasametā, Puna, Ānandāśrama 15, str. 142, 16.

tijelu'). Pitanje koje si je nepoznati tumač vjerojatno postavljao je zašto Janaka konačno ne ponudi sve, već samo tisuću krava koje mu je već nudio i za odgovore koji nisu sadržavali krajnju istinu ovako jasno izraženu. Šaṅkara kritizira takvo tumačenje tvrdnjom da se ovdje tek uvodi nauk o odricanju od želja u okviru isposništva. Zato tekst koji slijedi još mora objasniti nauk o isposništvu nakon kojega će Janaka ponuditi konačno sebe i sve što posjeduje. Ovdje bi se moglo raditi o nekom starijem tumačenju jer se nedvojbeno radi o upaniṣadskom tekstu koji bi mogao predstavljati problem u razumijevanju. Taj je dio teksta nedvojbeno prošao mnoge redaktorske zahvate i proširenja pa nije ni čudo da je izazvao zanimanje starih tumača.

U *BAU* 4.4.8 govori se o tanahnome i protegnutome (*vitata*<sup>413</sup>) starodrevnome putu koji vodi u nebeski svijet, kojim se uzdižu znalci brahmana. *BAU* 4.4.9 nastavlja s opisom puta na kojem ima bijele, plave, žute, zelene i crvene boje (To je duga). Brahman je taj put otkrio i njime ide znalac brahmana, jaroviti činitelj dobra.

U komentaru uz *BAU* 4.4.9 nema jasno određenoga dijela teksta koji bi se mogao shvatiti kao citat ili parafraza starijega komentara. Šaṅkara samo usput spominje dva tumačenja koja zatim i odbacuje. Prvo je tumačenje koje Šaṅkara kritizira to da se bijeli put odnosi na čisti put nedvojstva (*śuddho' dvaitamārgaḥ*) jer se nabraja zajedno s putovima drugih boja koji sigurno nisu putovi nedvojstva. Bijeli je put samo viši od svih onih koji vode uvjetovanim oblicima brahmana. Dalje kritizira nazor da se oslobođenje postiže kombinacijom znanja i čina navodeći niz citata iz predaje<sup>414</sup> koji ističu razliku znanja i djelovanja.

---

<sup>413</sup> *BAU* (*M*) umjesto *vitata* ima *vitara* (koji vodi dalje).

<sup>414</sup> *MBh* 12.46.56; 12.337.40; 12.269.34 i 12.174.37.

## Śaṅkarin komentar uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*

Śaṅkarin je komentar uz *BAU* prvi komentar uz ovu upaniṣad očuvan u cijelosti. I danas se taj komentar najčešće izdaje pa je prava rijetkost naći izdanja drugih komentara koji su sastavljeni poslije Śaṅkare. Ovo je popis svih poznatih komentara uz *BAU*:

*Bhāṣya* (Śaṅkara, advaita-vedānta, 7. – 8. ili 8. – 9. st.)

*Bhāṣya* (Madhva, dvaita-vedānta, 13. – 14. st.)

*Dīpikā* (Śaṅkarānanda, advaita-vedānta, 14. st.)

*Vyākhyā* (Vijñānabhikṣu, avibhāgādvaita, 16. st.)

*Prakāśikā* (Raṅgarāmānuja, viśiṣṭādvaita-vedānta, 15. st.)

*Khaṇḍārtha* (Rāghavendra Tīrtha, dvaita-vedānta, 17. st.)

*Tātparyadīpikā* (Mahādeva Sarasvatī, advaita-vedānta, 17. st.)

*Bhāṣya* (Bhāskara Rāya Dīkṣita, advaita-vedānta, 18. st.)

*Bhāṣya* (Upaniṣadbrahmayogin, acintyabhedābhedavāda, 18. st.)

*Mitākṣara* (Nityānanda Āśrama, advaita-vedānta, komentar uz *BAU* [M], 19. st.)

*Vyākhyā* (Anantācārya)\*

*Dīpikā* (Gaṅgādhara)\*

*Mukhyārthaprakāśikā* (Gaṅgā Dvivedin)\*

\*nepoznate datacije

Od ovih su tekstova izdani samo Śaṅkarin,<sup>415</sup> Madhvin,<sup>416</sup> Raṅgarāmānujin,<sup>417</sup> Upaniṣadbrahmayoginov<sup>418</sup> i Rāghavendra Tīrthin,<sup>419</sup> dok su na engleski jezik

<sup>415</sup> Roer je 1849.-1856. prvi izdao sanskrtski tekst Śaṅkarina komentara uz *BAU* i Ānandagirieve *Tīke* zajedno s prijevodom prvoga poglavlja. Uslijedio je niz izdanja utemeljenih na Roerovu sve dok 1910. nisu tiskana sabrana djela Śaṅkarina u ediciji *The Works of Sri Sankaracarya [Memorial Edition]*, Srirangam, Vani Vilas Press u dvadeset svezaka. To je izdanje postalo standardno i temelj za sva kasnija sanskrtska izdanja Śaṅkarina. Komentar uz *BAU*, zajedno s originalnim upaniṣadskim tekstom recenzije *Kāṇva* čini peti, šesti i sedmi svezak edicije. Reigle (2005: 3) spominje kako su postojala i ranija izdanja Śaṅkarinih komentara i *BSBh* izdana u privatnim nakladama. Od izdanja Vani Vilas Pressa starije je i izdanje Śaṅkarinih manjih tekstova izdano 1898.-1899. u četiri sveska (*Sri Sankaracharya's Miscellaneous Works*, Mysore: Government Branch Press, Government Oriental Library Series, Biblioteca Sanscrita 19-22). Ovo izdanje ne sadrži glavna Śaṅkarina djela poput *BSBh* i komentara uz upaniṣadi. U ovome sam se radu koristio izdanjem Motilala Banarsidassa iz 1964/2007.

<sup>416</sup> Izdano zajedno s Raghuttaminom *Parabrahmaprakaṣikom*, T. R. Krsnacarya, Kumbakonam, 1907.

<sup>417</sup> S. S. Venegavakara, Anandasrama Sanskrit Series 64, 1911.

<sup>418</sup> T. R. Chintamani, Adyar 1929., 1966.

<sup>419</sup> T. R. Krishnacharya, Bombay 1900 I G. R. Savanur, Poona 1935.-36.

prevedene Śaṅkarina bhāṣya,<sup>420</sup> Madhvina *Bṛhadārṇyakopaniṣad-bhāṣya*<sup>421</sup> i Raṅgarāmānujina *Prakāśika*.<sup>422</sup>

Uz Śaṅkarin i Madhavin komentar dalje su sastavljeni komentari koji više ne predstavljaju komentar uz *BAU* već uz Śaṅkarinu i Madhvinu *bhāṣyu*. Uz Śaṅkarin su komentar sastavljeni:

*Vārtika* (Sureśvara, 8. ili 9. st.)<sup>423</sup>

*Ṭikā* (Ānandagiri, 13. – 14. st.)

Poznata su također i dva komentara uz Madhvinu *bhāṣyu*, nepoznate datacije:

*Vyākhyā* (Vyāsātīrtha)

*Parabrahmaprakāśikā* (Raghūttama Yati)

Kako je Śaṅkarin komentar najstariji koji je sačuvan, a k tome i najpoznatiji, posvetit ćemo mu nešto više prostora kako bismo raščlanili: a) tehnike i metode komentiranja, b) Śaṅkarin odnos prema svetome tekstu iz kojega će se vidjeti mjesto objave u njegovu filozofskom sustavu i c) osobite nazore filozofske sadržane u tekstu.

Tekst kojim ću se služiti je *Ten Principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya* iz edicije *Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. 1.* u izdanju Motilal Banarsidassa (1964, pretisak 2007.). To je poboljšano izdanje onoga koje je 1910. izdao Vani Vilas Press kojim sam se također koristio. GRETEL-ovo elektroničko izdanje ima na žalost previše grješaka da bi se moglo koristiti bez pomoći tiskanih izdanja.

## 1. Datacija i autorstvo teksta

Śaṅkarina su sabrana djela u izdanju Vani Vilas Pressa izašla u dvadeset svezaka, što predstavlja ogroman opus s obzirom na veliku složenost nekih od tih djela. Ako je vjerovati Śaṅkarinim biografijama,<sup>424</sup> on je živio svega 32 godine pa je

<sup>420</sup> Prvo je poglavlje preveo Roer (Bibliotheca India 2, 1849-56, 1908. [Calcutta]), dok je Mādhavānanda (Advaita Ashrama, Almora 1935.) preveo cijelo djelo.

<sup>421</sup> S. C. Vasu. Sacred Books of the Hindus 14, 1916., 1933.

<sup>422</sup> K. C. Varadachari, D.T. Tatacarya. Śrī Veṅkaṭeśvara Oriental Series (Tirupati) 43, 1954.

<sup>423</sup> Uz Sureśvarinu su *Vārtika* također sastavljeni brojni komentari: *Gopāla* (Gopālāśrama), *Śāstraprakāśa* (Ānandagiri, ovdje se vjerojatno ne radi o Ānandagiriu koji je sastavio *Ṭiku* uz *BAUBh*), *Nyāyakalpalatikā* (Ānandapūrna Vidyāsāgara), *Sāra* (Vidyāraṇya), *Laghuvyākhyā* (Uttamaśloka Tīrtha), *Vivaraṇa* (Nṛsiṃhaprajña Muni), *Ṭikā* (Pūrṇānanda Tīrtha).

<sup>424</sup> Sačuvane su biografije: Anantānandagiriēva *Guruvijaya* (izd. Jayanārāyaṇaya Tarkapañcana, [1868.], Calcutta: Asiatic Society of Bengal), Govindanāthina *Śaṅkarācāryacarita* ([1926.] Trichur, Kerala Publishing House), Vyāsācalina *Śaṅkaravijaya* (izd. T. Candrasekharan [1954.], Madras, Government Oriental Manuscripts Series 24) i Vidyāraṇyina *Śaṅkaradigvijaya* ([1] [1864.] Bombay, Gaṇapat Kṛṣṇājī's Press; [2] [1891] Poona, Ānandāśrama Sankrit series 22; [3] [1943.] Haridvar, Śrī Śravaṇanātha Jñānamandir i [4.] izd. Anantthakrishna Sastri [1956.] Srin-

teško povjerovati da su baš sva djela sačuvana pod njegovim imenom doista njegova. Na ovo upozorava već Deussen (1912/1973: 36 – 37) i uzima *Brahmasūtra-bhāṣya* kao standard za određivanje autentičnosti drugih atribucija. Od ove hipoteze kreće i Hacker koji u svoja dva članka<sup>425</sup> ustrojava odrednice za ispravnu atribuciju djela Šaṅkari. Prva je Hackerova metoda raščlamba kolofona u rukopisima Šaṅkarinih djela, gdje uz Šaṅkarino ime uočava pridjev *bhagavat* (bogovit)<sup>426</sup> u kolofonima uz *Brahmasūtra-bhāṣya*, u komentarima uz upaniṣadi i *Bhagavad-gītu* i u kolofonima uz *Upadeśasāhasrī*. U kolofonima ostalih djela redovito piše Šaṅkarācārya (učitelj Šaṅkara). Ovo ime nije potvrđeno u starijoj tradiciji jer mu Šaṅkarini suvremenici i oni koji dolaze poslije redovito uz ime dodaju *bhagavat* (-pūjya -pāda).<sup>427</sup> Po drugoj metodi Hacker izdvaja pojmove *avidyā* (neznanje), *nāmarūpa* (ime i oblik), *māyā* (iluzija) i *īśvara* (gospod), koji u *Brahmasūtra-bhāṣyi* imaju nešto drugačija značenja nego u kasnijoj advaiti. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya* prolazi sve te kriterije i Hacker (1995: 50) ubraja to djelo u autentična Šaṅkarina djela. Potter (1981: 116) smatra da je *BAUBh* bez sumnje Šaṅkarino djelo jer je Sureśvara koji mu je bio izravan učenik sastavio uz njega opsežan komentar (*BAUBhV*). Štoviše, Sureśvara u *BAUBhV* 6.5.25 izravno tvrdi da je Šaṅkara autor *BAUBh*. Još je jedan važan rad posvećen dokazivanju da je Šaṅkara autor *BAUBh*. To je disertacija u kojoj je Käthe Märschner (1933.) sustavno i pažljivo usporedila citate iz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* u *Brahmasūtra-bhāṣyi* s komentarima istih mjesta u *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣyi*. Ukratko, Märschnerova je mjesta koja se podudaraju podijelila na ona u kojima se podudara smisao i na ona koja se podudaraju i jezično tako da se koriste iste fraze, sintaktički sklopovi ili sinonimi. Märschnerova je uočila i neka odudaranja koja su ipak zanemariva u odnosu na količinu materijala koji se podudara. Svakako valja istaknuti jedno odudaranje koje je Märschnerova uočila. Od ukupno 557 citata iz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* u *Brahmasūtra-bhāṣyi* njih 16 ima različita čitanja u recenzijama *Kāṇva* i *Mādhyam̐dina*. Od tih 16 citata Šaṅkara se koristi čitanjem *Mādhyam̐dina* u čak 13 citata, a samo tri se puta koriste čitanjem *Kāṇva* iz čega se može zaključiti da je Šaṅkari *Mādhyam̐dina* bliža. Naravno, to može biti problem s obzirom na to da komentar uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* slijedi recenziju *Kāṇva*. Märschnerova to opravdava Straußovom zamjedbom (1932.) da se u Šabarinu komentaru uz *Mīmāṃsā-sūtre* također citira *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* u recenziji *Mādhyam̐dina* iz čega zaključuje da je re-

geri, Sringeri Matha). Najstarije su *Šaṅkaradigvijaya* (14. st.) i *Šaṅkaravijaya*, koja se uvelike oslanja na *Šaṅkaradigvijayu*. Starije od njih mogle bi biti Citsukhina *Bṛhacchaṅkaravijaya* i Cidvilāsina *Šaṅkaravijayavilāsa*, koje su izgubljene.

<sup>425</sup> Oba je članka (*Preliminary remarks Concerning the Authorship Problem* i *Distinctive Features of the Doctrine and Terminology of Šaṅkara*) Halbfass preveo na engleski i izdao u Hacker (1995: 41-100).

<sup>426</sup> *Bhagavat* se katkad smjenjuje s *bhagavat – pāda* i *bhagavatpūjya – pāda*.

<sup>427</sup> Sureśvara ga naziva *Šaṅkara – bhagavatpāda* i *bhagavatpūjyapāda* (*NaiS* 4.19. i 43), Padmapāda samo *Šaṅkara* (*Pañcapādika* 3c) ili *bhagavadbhāṣyakāra* (Hacker 1995: 55). Hacker (1995: 43-45) navodi kako brojni stariji vedāntski autori poput Vācaspatia Miśre, Ānandagīria, Rāmatīrthe, Saccidānande Yogīndre koriste upravo te attribute uz Šaṅkarino ime.

cenzijska *Mādhyaṃdina* naprosto bolje kotirala u tadašnjim školničkim krugovima. Märchnerova također tvrdi (1933: 9) da se Śaṅkara odlučio na komentar recenzije *Kāṇva* jer je taj tekst samostalniji od teksta *Mādhyaṃdina* koji je čvršće povezan sa *Śatapatha-bhāḥmanom*. Zaključak je njene raščlambe da se Śaṅkarin komentar uz *Brahma-sūtre*, koji se uzima kao referentna točka za svako utvrđivanje autorstva, u potpunosti slaže s komentarom uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*. Štoviše, osim podudaranja u smislu, Märchnerova je uočila niz jezičnih i izražajnih podudarnosti zbog čega ona zaključuje da nema sumnje u tradicionalnu atribuciju *BAUBh* Śaṅkari.

Nakon što smo utvrdili valjanost atribucije, valja reći nešto i o Śaṅkarinoj dataciji. Śaṅkaru je prvi datirao Pathak (1882: 174 – 175) na osnovi dvaju rukopisa<sup>428</sup> u kojima se tvrdi da je živio od 788. do 820. Tu je dataciju prvi pobijao Nakamura<sup>429</sup> uspostavljajući relativnu kronologiju na osnovi odnosa s drugim autorima toga doba.<sup>430</sup> Nakamura smatra da Śaṅkaru treba smjestiti u prvu polovinu 8. stoljeća. Tu dataciju podržava Trasher<sup>431</sup> tvrdnjom da Maṇḍana Miśra u tekstu *Brahmasiddhi* poznaje *Brahmasūtra-bhāṣyū* (Trasher 1993: 112 – 121). Maṇḍana Miśra se citira u Kaṇḥakagomininu komentaru uz Dharmakīrtievu *Pramāṇavārtiku*. Frauwallner smješta Kaṇḥakagomina prije Śāntarakṣite (725. – 788.), što znači da bi Maṇḍana Miśra bio mlađi od Kaṇḥakagomina (Vetter 1979: 11). Trasher (1993: 127) smješta Maṇḍanu Miśru u vrijeme između 650. i 720. Slaje (2007: 117) određuje Śaṅkarinu dataciju od 670. do 700., Maṇḍaninu od 660. do 720. i Sureśvarinu od 680. do 740.

Da s tim određenjima relativne kronologije ipak treba biti oprezan, pokazuje Kambojanski natpis<sup>432</sup> iz druge polovine devetoga stoljeća u kojem Śivasoma, učitelj kralja Indravarmana II. (877. – 889.) tvrdi da je bio učenik *bhagavanta* Śaṅkare. Takvo nazivanje zadovoljava Hackerov kriterij autentičnosti. Valja biti svjestan da Trasher nije ponudio nedvojbene dokaze da Maṇḍana Miśra citira Śaṅkaru, a da Nakamurina relativna kronologija nije toliko sigurna za određivanje točnoga datuma jer nije nemoguće da je Jinasena bio suvremenik Vidyānandin i Sureśvarin. Također valja biti oprezan i s natpisom kambojanskim jer je moguće da Śivasoma misli na nekoga drugog *bhagavanta* Śaṅkaru. No spomenuti se Śaṅkara opisuje kako mu mudraci štiju stopala pa je vjerojatnost da se opisuje filozof Śaṅkara znatna. Ako se u Śivasominu natpisu uistinu spominje Śaṅkara *bhāṣyakāra*, tada bi Pathakova teza o dataciji Śaṅkarinoj mogla biti točna. Iz toga se vide sve poteškoće određivanja datacije Śaṅkarine. Ako se prihvati

<sup>428</sup> Prvi rukopis, koji je bez naslova, nije stariji od 14. st. jer spominje Madhvu, dok je drugi rukopis advaitsko djelo Āryavidyāsudhākara koje vjerojatno nije starije od 16. st. jer vjerojatno spominje nauk Vallabhin.

<sup>429</sup> Nakamura je svoja istraživanja objavljivao na japanskom od 1950. do 1956. Poglavlje o Śaṅkarinoj dataciji objavljeno je u engleskome prijevodu tek 1983. (Nakamura 1950/1983.).

<sup>430</sup> Sureśvaru, Śaṅkarina izravnog učenika, citirao je jinišćki autor Vidyānanda, kojega citira Jinasena, koji je živio u 9. stoljeću.

<sup>431</sup> Isto je prije Trasher (1993.) tvrdio i Vetter (1979: 11).

<sup>432</sup> Natpis su izdali Cœdés (1937, sv. I, 37 – 46) i Majumdar (1953, 58 – 60).

kambojanski natpis, tada bi Pathakovo određenje moglo biti točno, ali bi se izrazito usko moralo stegnuti vrijeme između Surešvare i Jinasene i odbaciti indikacije da je Maṇḍana Miśra u nečem slijedio Šaṅkaru u djelu *Brahmasiddhi*.

Do sada nitko nije detaljnije proučio odnos *BAUBh* i *BSBh* u smislu vremena nastanka djela pa za sada ne možemo tvrditi koje je od tih djela nastalo prije, a koje poslije. Ingalls je (1954: 295) tvrdio da je *BAUBh* mnogo izvorniji tekst od *BSBh*, u kojem se Šaṅkara s mnogo opreza ne želi udaljavati od tradicije. Po Ingallsu (1954: 291) *BSBh* uvelike predstavlja ponavljanje starijih tumačenja *sūtra* nakupljenih u stotinama godina filozofiranja. U *BAUBh* Šaṅkara si je dao oduška, što se posebno očituje u kritici bhedābhedavāde koja je po Ingallsu predstavljala tradiciju u kojoj je Šaṅkara odrastao.

## 2. Vanjski oblik teksta

Opće je poznata činjenica da je Šaṅkara komentirao inačicu teksta koja se sačuvala u recenziji *Kāṇva*. Zato valja spomenuti vrijedno istraživanje Wilhelma Raua (1960.), koji je primijetio da Šaṅkara u komentaru često kombinira recenzije *Kāṇva* i *Mādhyamīdina*. Šaṅkara, naime, u svome komentaru često ponavlja dijelove upaniṣadskoga teksta koji dalje objašnjava parafrazirajući dijelove koje citira. Rau je primijetio nekoliko mjesta gdje Šaṅkara citira samo tekst recenzije *Mādhyamīdina*, dok čitanje *Kāṇva* ni ne spominje!<sup>433</sup> Također postoji mnogo mjesta gdje Šaṅkara uspoređuje tekst obiju recenzija. Iz toga Rau zaključuje da Šaṅkara nije vedski egzeget u tradicionalnome smislu već da je njegovo tumačenje s jedne strane čisto filozofsko, a s druge strane slično komparativnim metodama suvremene filologije. Rau smatra kako je Šaṅkara pred sobom imao nekoliko inačica teksta koje je uspoređivao dok je sastavljao komentar, što je po njemu u suprotnosti s praksom tradicionalnih vedskih brahmana koji su znali napamet jednu recenziju škole kojoj su pripadali dok se na druge nisu osvrtni. Kako se kod Šaṅkare ne može odrediti kojoj je recenziji sklon, Rau (1960: 295) zaključuje da Šaṅkara nije ni imao tradicionalno vedsko obrazovanje. Iz toga slijedi da Šaṅkara ne može pomoći pri rekonstrukciji izvornoga značenja teksta kao (nesvjesni) dionik tradicije jer on ne pripada neprekinutoj lozi tradicionalnih tumača, već je on prvenstveno filozof i filolog. Kao takav je u sličnoj situaciji kao i suvremeni indolog koji također pred sobom ima tekstove koje uspoređuje i rekonstruira njihovo značenje.

Vanjski nam izgled Šaṅkarina teksta govori dosta i o metodi komentiranja. Komentar slijedi izvornu podjelu teksta pa je poput njega podijeljen na poglavlja (*adhyaīya*), koja se dalje dijele na *brāhmaṇe*, dok se *brāhmaṇe* dijele na manje tekstualne cjeline koje katkad obuhvaćaju jednu, a katkad više rečenica ako su one smisljeno povezane. Šaṅkarini su komentari umetnuti između ovih najmanjih

---

<sup>433</sup> U komentaru uz *BAU (K)* 3.9.3 Šaṅkara zapravo tumači *BAU (M)* 3.9.4, u *BAU (K)* 3.9.28 tumači riječ *rāteḥ* koja se nalazi u *BAU (M)* 3.9.34, isto kao i u komentaru uz *BAU* 4.3.7, gdje također tumači inačicu iz recenzije *M*.

tekstualnih cjelina, odlomaka, koje Śaṅkara ponekad naziva *prapāṭhakama*<sup>434</sup> (čitanje, kazivanje). Ovakav se oblik komentara, koji slijedi komentirani tekst, naziva u stručnoj literaturi pratećim komentarom (*running commentary*).

U raščlambi Śaṅkarina komentara slijedit ću upaniṣad pa ću posebne probleme obrađivati po redosljedu kojim se pojavljuju u tekstu. U osnovnim bi se crtama moglo reći da Śaṅkarin komentar podrazumijeva nekoliko vrsta teksta. Najčešći je oblik komentiranja teksta parafraziranje riječi i rečenica, gdje se citati iz upaniṣadi sintaktički uklapaju u nove rečenice. Ovaj ću egzegetski postupak pokazati na nekoliko izrazitih primjera. Na taj se čisto egzegetski tip teksta nekad nadovezuju prave filozofske rasprave. Tek iz tih rasprava možemo iščitati filozofijska učenja Śaṅkarina. U tim se, često podužim izvodima, javlja dijalektička metoda kakvu smo sreli u komentaru uz *Brahma-sūtre*, gdje se izmjenjuju prigovori i odgovori. Ipak nigdje ne susrećemo visoko formalizirane rasprave s pet udova (*saṁśaya*, *viśaya*, *pūrvapakṣa*, *siddhanta* i *nirṇaya*), kakve se sreću u *Brahmasūtra-bhāṣyi*, pogotovo u prvoj *adhyāyi*. Tu se rasprava najčešće odvija između dvaju sugovornika – onoga koji prigovara (*pūrvapakṣa*) i Śaṅkare koji odgovara (*uttarapakṣa*), s time da se nekada, kako ćemo vidjeti, u raspravu uključuje više sugovornika. Pri tome često možemo prepoznati kojim školama pripadaju prigovarajući argumenti. U raspravama o prirodi upaniṣadskih tekstova to su prigovori *mīmāṃsāka*, dok se u epistemološkim i metafizičkim raspravama pojavljuju buddhistički *yogācāre*, materijalisti, pa čak i *bhedābhedavādini*. To se razlikuje od *Brahmasūtra-bhāṣye*, gdje se *bhedābhedavādini* ne spominju, dok se vrlo često raspravlja s pripadnicima škole *sāṃkhya*, koji su u *BAUBh* slabo ili nikako zastupljeni. Te ću rasprave podrobno predstaviti u knjizi s izuzetkom rasprave s Bhartṛprapañcom<sup>435</sup> koja je već predstavljena u poglavlju o tumačenjima *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* između *Brahma-sūtra* i Śaṅkarine *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣye*. Iz Śaṅkarina su teksta ponešto izdvojeni<sup>436</sup> uvodi u poglavlja *adhyāye* i potpoglavlja *brāhmaṇe*, koji najčešće služe objašnjenju povezanosti pojedinih dijelova upaniṣadskoga teksta kao i objašnjenju smisla većih tekstualnih cjelina. Sve će te vrste teksta biti obrađene kako bismo mogli raščlaniti egzegetske postupke Śaṅkarine. Pregled Śaṅkarina komentara uz *BAU* započet ću prijevodom uvoda u upaniṣad.

<sup>434</sup> Vidi *BAUBh* 4.4.22, str. 929; u komentaru uz *BAU* 4.5.15 str. 944, pod pojmom *prapāṭhaka* misli na poglavlje (*adhyāya*). Za poglavlje se inače koristi riječju *adhyāya* (uvod u *BAUBh*, str. 607).

<sup>435</sup> Śaṅkara se koristi citatima i parafrazama Bhartṛprapañcinim za pobijanje učenja *bhedābhedavāde*.

<sup>436</sup> Izdanja se tekstova *BAUBh* nekad razlikuju po tome što se u pojedinim izdanjima uvodi u *brāhmaṇe* spajaju s komentarom uz prethodnu *brāhmaṇu*. U tim izdanjima ne možemo razlikovati uvod od komentara.



### 3. Šaṅkarin uvod u *Bṛhadāraṇakopaniṣad-bhāṣyū* (Prijevod)

Početak „(Glava) žrtvenoga konja je zora” (*BAU* 1.1.1), tako (započinje) upaniṣad *Vājasaneyi Brāhmaṇe*. Ovaj je komentar, kojega je spona kratka, sastavljen uz tu (upaniṣad) radi stjecanja znanja jedinstva brahmana i sopstva (*ātman*)<sup>437</sup> koje služi zaustavljanju razloga prerađanja za one koji su željni osloboditi se prerađanja. Zato što je to značenje glagolskoga korijena *SAD* koji slijedi (prefiks) *upa ni*. Ta, takva uvidba u brahman treba biti nazvana riječju upaniṣad zato što potpuno iskorjenjuje (*avasādana*) svijet prerađanja zajedno sa svojim uzrokom kod onih koji su tome posvećeni. Zato što ima to značenje, knjiga je nazvana upaniṣad. Ta, takva (upaniṣad), koja se sastoji od šest poglavlja, šumska je knjiga (*āraṇyaka*) zato što se uči u šumi (*āraṇya*), a zato što je velika opsegom (*br̥hat*), zove se *bṛhadāraṇyaka* (velika šumska). Razmatrat će se povezanost njena s dijelom Veda koji se bavi obrednim djelovanjem. Cijela je Veda također posvećena osvjetljavanju umijeća izbjegavanja neželjenoga i dobivanja željenoga kada nije znano opažajem i zaključkom, zato što je prirodna želja svih ljudi izbjegavanje onoga i dobivanje ovoga.<sup>438</sup> Služba objave (*āgama*) nije u području viđenoga zato što je zaključkom i opažajem tu već ostvareno znanje o umijeću izbjegavanja neželjenoga i dobivanja željenoga. Ako nema svijesti o postojanju sopstva povezanoga s budućim životom, tada nema želje za izbjegavanjem neželjenoga i dobivanjem željenoga u budućem životu (što se vidi) iz sustava onih koji govore o *svabhāvi*.<sup>439</sup> Zato *śāstra* započinje u smislu zbiljnosti sopstva povezanoga s prošlim životom i u smislu posebnog umijeća izbjegavanja neželjenoga i dobivanja željenoga. Pristupivši ovako: „Ova je dvojba ovdje kad čovjek premine – jedni kažu da jest, a drugi da nije” (*KaU* 1.20); zato što se smatra zaključkom ovako: „Trebalo biti shvaćeno kao da jest” (*KaU* 6.13) i tako dalje.

Pristupivši: „Kada dosegnuvši smrt” (*KaU* 5.6) „Neki ulaze u maternicu zbog utjelovljenja duše, drugi se stapaju s nepokretnim (biljkama i sl.) u skladu s time kakva su im djela i kako su naučili” (*KaU* 4.7). Pristupivši s: „(Osoba postaje) vlastito svjetlo” (*BAU* 4.3.9), „znanje i djela ga se drže” (*BAU* 4.4.2) i „dobar biva dobrim djelom, loš lošim”

<sup>437</sup> Odmah se navodi glavna teza filozofskoga sustava vedānte.

<sup>438</sup> Tu se obrazlaže potreba za objavom (*śabda*) kao posebnim valjanim izvorom spoznaje (*pramāṇa*) pored opažanja (*pratyakṣa*) i zaključivanja (*anumāṇa*).

<sup>439</sup> *Svabhāvavāda* ili učenje o vlastitome bivstvu je po MW učenje da je svemir nastao i da postoji prirodnim i nužnim djelovanjem supstancije u skladu s njezinim inherentnim svojstvima. Referenciju na to učenje nalazimo već u *ŚU* 1.2 gdje se nabrajaju razna učenja o počelu iz kojega je potekao svijet. Osim *svabhāve* to mogu biti vrijeme (*kāla*), česti (*bhūtāni*), maternica (*yoni*), sudbina (*niyati*), slučajnost (*yadṛcchā*) ili kozmička osoba (puruṣa). Śvetāśvatara – upaniṣad opovrgava sve te tvrdnje poučavajući da je izvor svega sopstvo. Po Chattopadhyayi (1959: 394ff.) izvorna je *sāṃkhya* kao uzrok pretvorbe pratvari uzimala *svabhāvu* ili njezinu vlastitu prirodu, a ne neki duhovni princip. To tvrdi i Gauḍapāda u svojem komentaru uz *Sāṃkhya – kāriku* 27. Komentirajući *BS* 2.2.5 i Šaṅkara je, čini se, sklon shvaćati pretvorbu pratvari po vlastitoj prirodi. Riječ *svabhāva* pojavljuje se u Nagarjune (*MMK* 1.2 itd.) koji negira vlastito bivanje uvjeta (*pratyaya*) kauzalnoga niza, što su zastupali sarvastivādin (Kalupahana 1986/2004: 107-108, Thomas 1951/2002: 220). Riječ *svabhāva* može se odnositi možda i na filozofiju yogācāra koja razlikuje tri razine vlastitoga bivanja: prividno (*parikalpita*) kamo pripadaju ime i uzrok (*nimitta*), uvjetovano (*paratantra*) i apsolutno (*pariṇiṣpanna*) gdje nalazimo ispravno znanje i takvost (*tathātā*). Šaṅkara ovdje u svakome slučaju ima u vidu neku školu koja ne priznaje učenje o prerađajućem se sopstvu pa se može pretpostaviti da se radi o materijalistima, cārvākama ili o buddhistima koji ne poriču prerađanje, ali poriču postojanje sopstva.

(BAU 3.2.13). Pristupivši: „Poučit ću” (BAU 2.1.15) o bivstvu sopstva zasebnog (od tijela) „koje se sastoji od razaznaje” (BAU 2.1.16).

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Ali to je područje opažaja.

*Uttarapakṣa* (odgovor): Nije, zato što se vidi razilaženje onih koji o tome govore. Kad bi se opažajem razaznala zbilja sopstva povezanoga s budućim tijelom, lokāyate i buddhisti koji govore da nema sopstva ne bi nam bili suprotstavljeni. U predmetu opažaja kao što je posuda i ostalo, nitko ne proturječi da posuda ne postoji.

*Pūrvapakṣa*: Nije tako, zbog viđenja čovjeka umjesto stabla i ostalo.<sup>440</sup>

*Uttarapakṣa*: Neslaganje nestaje kad je utvrđeno da je to stablo. ‘Oni koji poučavaju o propasti’ (buddhisti) ustraju na nepostojanju (sopstva) koje bi nadilazilo (transcendiralo) drugo tijelo<sup>441</sup> čak i kada se rađa predodžba „ja”. Zato, zbog različitosti predmeta opažaja zbiljnost sopstva nije utvrđena iz opažaja. Tako (se ni) iz zaključka također (ne može dokazati zbiljnost sopstva).

*Pūrvapakṣa*: Ne, zato što objava smatra da logički srednji pojam (*liṅga*) postoji za zbiljnost sopstva i da je on predmet opažaja.<sup>442</sup>

*Uttarapakṣa*: Zbog nezamjećivanja veze (sopstva) s drugim rođenjem nije tako. Ali kad je zbiljnost sopstva shvaćena objavom i određenim svjetovnim razlozima (srednjim pojmovima) pokazanim u Vedama, mīmāṃsake i logičari koji ih slijede, zamišljajući da su vedski srednji pojmovi kao što je uvjerenje o „ja” vlastiti proizvod misli (zaključka i opažaja), govore da se sopstvo može i zaključiti i opaziti.<sup>443</sup> U svakome slučaju radi onoga koji tako shvaća da postoji sopstvo koje je povezano s budućim životom i koji teži posebnom umijeću izbjegavanja neželjenoga i dobivanja željenoga poslije smrti u budućem životu uveden je dio Veda koji se bavi (obrednim) djelovanjem radi obznanjivanja toga posebnog umijeća. Ali uzrok želje za izbjegavanjem neželjenoga i dobivanja željenoga, tj. neznanje kojega je predmet sopstvo, a kojega je obilježje pogrešno očitovanje vlastitoga oblika kao djelatnika i uživatelja, nije (pritom) uklonjen razaznajom vlastitoga oblika sopstva kao brahmana, koja je onomu suprotna. Sve dok to neznanje nije uklonjeno, do tada je ovaj (čovjek) ujarmljen grješkom mržnje i žudnje za plodovima djela, koja mu pripada po vlastitoj prirodi; također, živeći s povredom onoga što je zabranjeno i što je propisano u *śāstrama*, pameću, riječju i tijelom redovito nakuplja djela koja su zamijećena kao nepravedna i kojih je plod vidljivo ili nevidljivo neželjeno zato što prevladava pogrešivost koja pripada vlastitoj prirodi (čovjeka). Stoga slijedi propadanje sve do nepomičnih predmeta (npr. biljaka i dr.).<sup>444</sup> Nekada prevladavaju ustrojnice koje su proizašle iz *śāstra*. Odatle se pameću i ostalim<sup>445</sup> redovito nakuplja željeno postignuće koje je poznato kao *dharma*. Od toga je plod (djela) samog dosezanje svijeta otaca i ostalog. To je (djelo) dvovrnsno – ili je praćeno znanjem ili je samo bez njega. Plod je (djela) slijede-

<sup>440</sup> Misli se na pogrešan opažaj pri nepovoljnim uvjetima kad može doći do neslaganja oko točnosti opažaja.

<sup>441</sup> Šaṅkara pojmom *dehāntara* vjerojatno misli na tanahno tijelo koje se sastoji od spoznajnih moći, pameti i uma (svijesti).

<sup>442</sup> Objava prikazuje razloge (srednje pojmove, *termini medii*) za opstojnost sopstva, a ti su dokazi predmet opažaja kao valjanog načina spoznaje.

<sup>443</sup> Mīmāṃsake i neki logičari, dakle, smatraju da se tvrdnja da ima sopstva može obrazložiti razlogom što imamo predodžbu o jastvu (a da nema jastva bez sopstva; sopstvo i bitak [*astitva*] povezuju se preko sopstva).

<sup>444</sup> Zbog povreda koje su opisane u prethodnoj rečenici prerađajuća se *jīva* iz života u život srozava sve do nepomičnih oblika življenja kao što su biljke ili čak minerali.

<sup>445</sup> Pameću, riječju i tijelom.

nog znanjem dosezanje od svijeta bogova sve do svijeta brahmana. Tako je i u *śāstri*: „koji žrtvuje sopstvu sjajniji je od onoga koji žrtvuje bogovima” (ŚB 11.2.6.13b). I u predaji: „vedsko je djelo dvovrsno” (*ManuS* 12.88). U ravnoteži dobrog i lošega doseže se čovječstvo (rođenje kao čovjek). Tako je kretanje kruga prerađanja, koje počinje brahmanom i završava nepokretnim predmetima, kojemu je pogrješivost neznanje koje mu pripada po vlastitomu bivstvu, učinak pravednih ili nepravednih djela, a oslonac mu je u imenu, obliku i djelu. Ovaj je očitovani (svijet), kojega je oblik ostvarenje onoga što treba biti učinjeno, bio neočitovani prije prve pojave svijeta. Ovo je prerađanje, proizvedeno od neznanja kao izdanak iz sjemena, kojega je obilježje pogrješno pridavanje djelovanja, činitelja djelovanja i ploda sopstvu, bez kraja i početka, besmisleno. Zato je, radi obustave neznanja kod bestrasnih, započeta upaniṣad koje je smisao znanje brahmana obrnuto od toga (neznanja). Svrha ove razaznaje povezane s obredom *aśvamedha* jest – da oni koji nemaju ovlast za činjenje obreda *aśvamedha* iz ove razaznaje (uvidbe) steknu isti plod.

„I uvidbom i djelom”, „To takvo sigurno osvaja svjetove” (*BAU* 1.3.28), tako i iz drugih tekstova objave.

*Pūrvapakṣa*: Razaznaja je samo područje (obrednoga) djela.

*Uttarapakṣa*: Nije, zbog sljedećeg izbora u objavi: „Tko *aśvamedhom* žrtvuje ili tko tako zna” (*TS* 3.12.2). Zbog spominjanja (razaznaje) u kontekstu znanja i zbog razmatranja izjednačavanja<sup>446</sup> i u drugim obredima shvaća se da je ostvarivanje ploda iz razaznaje isto. Od svih je obreda najveći obred *aśvamedha* zato što mu je plod ostvarenje ukupnosti i pojedinačnosti; i ovdje spominjanje toga na početku uvidbe u brahman služi nagovještaju da sva (obredna) djela pripadaju području prerađanja. Tako će se pokazati i da je plod (ove uvidbe) postajanje smrću i glađu.

*Pūrvapakṣa*: Ali plod obvezatnih obreda<sup>447</sup> nije u području prerađanja.

*Uttarapakṣa*: Nije tako, zato što objava sažima plodove svih obrednih djela. Sva su djela povezana sa suprugom. Utoliko želja: „Neka imam ženu!” (*BAU* 1.4.17); pokazavši da sva djela prirodno proizlaze iz želje, pokazavši da su plodovi sina, djela i uvidbe redom „svijet ljudi, svijet očeva i svijet bogova” (*BAU* 1.5.16) na kraju će se zaključiti da se sve sastoji od tri hrane: „Ovo je uistinu trostruko – ime, oblik i djelo.” (*BAU* 1.6.1) Plod svih djela očituje se u svijetu prerađanja. Upravo ovo troje bijaše neočitovano prije prve pojave. Onda opet biva očitovano zbog posljedice djela svih živih bića, kao stablo iz sjemena. Taj svijet prerađanja, kojega je oblik očitovan i neočitovan, koji se sastoji od oblikovanoga i neoblikovanog i utisaka njihovih i koji je područje neznanja, neznanjem je prerušen kao da je lik sopstva, bivajući sastavljen iz djela, činitelja i plodova. Od toga različito, ne sastavljeno od imena, oblika ni djela, nedvojno, po vlastitu bivstvu oslobo-

<sup>446</sup> *Sampad*, *sampadāna* (izjednačavanje) odnosi se na izjednačavanje mikrokozmičkih i makrokozmičkih česti na početku uvidbe u *aśvamedhu*. Tako se glava žrtvenoga konja u *BAU* 1.1.1 jednači sa zorom, dah s vjetrom, otvorena usta s ognjem *vaiśvānara*, tijelo s godinom, leđa s nebom, trbuh sa zemljom itd.

<sup>447</sup> Vedske se žrtve po obvezatnosti dijele na obvezatne (*nitya*), prigodne (*naimittika*), koje prate posebne prigode poput rođenja sina i sl., i proizvoljne (*kāmya*), kojima se ispunjavaju želje. Smisao je obvezatnih žrtava održavanje svijeta, pravde i reda, kao što je redovita izmjena godišnjih doba, dana i noći i sl. Prinosi takvih žrtava dužnost, a suzdržavanje od njih grijeh (Ježić 1999: 70-72). Zato *pūrvapakṣin* koji je *mīmāṃsaka* ističe važnost obvezatnih obreda jer sudjeluju u održavanju svijeta i uzdržavanje od njih narušava kozmički poredak. Njihovo činjenje, po nauku *mīmāṃse*, ne vezuje uza svijet prerađanja. Upravo se činjenjem jedino obvezatnih obreda ritualistički tumači da se stječe oslobođenje od svijeta.

đeno, probuđeno, čisto i vječno, pojavljuje se kao izvrnuto – kao rascijepljeno djelima, činiteljima, plodovima i drugim. Stoga se za onoga koji je ravnodušan prema svijetu, koji se odlikuje ostvarenjem onoga što treba biti učinjeno,<sup>448</sup> kojemu je vlastiti oblik rascijepljenost djelima, činiteljima i plodovima, poduzima uvidba u brahman radi obustave neznanja koje oblikuje sjeme djela, žudnje i drugih poroka, kao kod uklanjanja predodžbe zmije iz užeta.

Ovdje je utoliko radi razaznaje *aśvamedhe* (rečeno): „Glava žrtvenoga konja je zora” (*BAU* 1.1.1) itd. Ovdje se iznosi razmatranje kojega je predmet konj jer je konj tu glavna žrtva. On je glavna žrtva jer se obred zove po njemu i zato jer on pripada Prājāpatiu.

### 3.1. Napomene uz Śaṅkarin uvod u *BAUBh*

U uvodu u *Bṛhadāraṇyakpaniṣad-bhāṣyū* Śaṅkara naznačuje mnoge važne teme kojima će se baviti u svojem djelu. Započinje važnom tvrdnjom kako se znanjem jedinstva sopstva i brahmana stječe oslobođenje od prerađanja. U tome duhu Śaṅkara izvodi i etimologiju riječi upaniṣad koju je znatno šire opisao u uvodu u komentar uz *Kaṭha-upaniṣad*.<sup>449</sup> U *BAUBh* Śaṅkara počinje s etimologijom glagolskoga korijena *SAD* s prefiksima *upa* i *ni* tumačeći korijen *SAD* izvedenicom *avasādana* (odsađivanje ili iskorjenjivanje). U uvodu u *Kaṭhopaniṣad-bhāṣyū* daje tri moguća značenja: 1. razdiranje (*viśaraṇa*) sjemena prerađanja (*samsārabīja*), 2. kretanje (*gati*), odnosno to da onaj koji je željan oslobođenja ide (*gamayitṛtva*) k brahmanu i 3. znanje o nebeskome ognju koje se naziva iskorjenjivanje (*avasādana*) nedaća kao što su rođenje, starost i ostalo. Uvod u *BAUBh* kao da kombinira prvu i zadnju inačicu iz *KaUBh* jer korijen *SAD* tumači samo riječju *avasādana* u smislu iskorjenjivanja prerađanja zajedno sa svojim uzrokom (*samsārasya sahetoh*), što odgovara sjemenu prerađanja (*samsārabīja*) koje se u *KaUBh* razdire (*viśaraṇa*). U svakome slučaju etimologija iz *BAU* djeluje kao sažetak detaljno razrađena teksta iz *KaUBh* s podudarnostima u izboru riječi pa je moguće zaključiti da je komentar uz *BAU* nastao kasnije i da nije bilo potrebno ponavljati ono što je već detaljno razloženo na drugom mjestu. Na početku *KaUBh* Śaṅkara kaže: *sadeh dhātor viśaraṇagatyavasādhanārthasyopanipūrvasya kvip pratyayāntasya rūpam idam upaniṣad iti/* a u *BAUBh* kaže: *upanipūrvasya sades tad arthatvāt /*

Śaṅkara dalje nastavlja s važnim učenjem o razlici između obrednoga dijela Veda (*karma-kāṇḍa*) i dijela Veda koji poučava znanje o brahmanu (*jñāna-kāṇḍa*). Obredni se dio Veda odnosi na izbjegavanje nepoželjnih i dobivanja poželjnih stvari u životu, što je sve u području dvaju valjanih načina spoznaje (*pramāṇa*) – opažaja i zaključka. Znanje brahmana je, naprotiv, područje objave koja je treća *pramāṇa*. Svako se djelovanje po Śaṅkari odvija u području prerađanja – dobra djela vode dobrima, loša lošim posljedicama. Svako nas daljnje nakupljanje dobrih i loših djela veže u krug prerađanja. Zato je oslobođenje mo-

<sup>448</sup> Misli se prvenstveno na obredna djela, ali i na svako svjetovno djelovanje.

<sup>449</sup> Za detaljan prikaz Śaṅkarine etimologije riječi upaniṣad i prijevod cijelog odlomka vidi Ježić 1999: 13-14.

guće znanjem jer ono jedino može ukloniti neznanje kojemu je suprotno. U svijetu prerađanja dvovrsne su dobre posljedice – obredno djelovanje vodi u svijet otaca, dok obredno djelovanje združeno s uvidbom poput one u *aśvamedhu* na početku *BAU* vodi u svijet bogova. Iz oba se ova svijeta vraća u ljudsko obličje kad se iscrpi zaliha dobrih djela.<sup>450</sup> Ovo je kritika bhedābhedavādskega učenja o udruživanju znanja i djelovanja, što po Šaṅkari ne vodi oslobođenju. To je po Šaṅkari smisao prve dvije *brāhmaṇe BAU* koje opisuju uvidbu u *aśvamedhu* i uvidbu u tri vrste hrane. Ove uvidbe vode svijetu Prajāpatia<sup>451</sup> i služe kao prijelaz iz čisto obrednog teksta *Śatapatha-brāhmaṇe* u upaniṣadski. Iz ovoga vidimo kako Šaṅkara zamišlja strukturu vedskog teksta. *Śatapatha-brāhmaṇa* predstavlja obredno djelovanje koje vodi svijetu otaca, početak *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* predstavlja uvidbu u *aśvamedhu* koja se združuje s obredom i vodi svijetu Prajāpatia (nižega brahmana, Hiranyagarbhe), najvišem od svjetova bogova. *BAU 2 – 4* objavljuje znanje najvišeg brahmana dok dodatna poglavlja (*khila BAU 5 – 6* opet opisuju razmatranja koja vode svijetu nižega brahmana.

Kao i u uvodu u *Brahmasūtra-bhāṣyū* Šaṅkara se kratko osvrće na neznanje koje je uzrok svijeta prerađanja. U *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣyū* neznanje se sastoji od pogrješnoga pridavanja (*adhyāropa*) svojstava kao što je djelatništvo, uživalaštvo i ostalo sopstvu. Tako je u *Brahmasūtra-bhāṣyū* uzrok neznanja projekcija (*adhyāsa*) svojstava sopstvu koja mu ne pripadaju. To je ista misao, vrlo bitna za Šaṅkaru, a zanimljivo je da je izrečena različitim nazivljem.

#### 4. *Madhu-kāṇḍa*

##### 4.1. Uvidba u *Aśvamedhu*

U ovome ću poglavlju predstaviti prijevod Šaṅkarina komentara uz *Aśvamedha-brāhmaṇu (BAU 1.1)*, koji predstavlja karakteristični primjer Šaṅkarine egzegeze upaniṣadskog teksta bez primjesa filozofskih učenja. Kako bi odnos komentara i komentiranog teksta bio jasniji, u komentaru sam upaniṣadske citate otisnuo kurzivom.

##### *BAU 1.1.1*

Glava žrtvenoga konja je zora, oko je Sunce, dah je vjetar, oganj vaiśvānara – to je razjapljena čeljust, sopstvo je žrtvenoga konja godina. Leđa su nebo, utroba ozračje, trbuh je zemlja, bokovi su smjerovi, rebra su međusmjerovi, udovi su godišnja doba, zglobovi su mjeseci i polumjeseci, noge su dani i noći, kosti su zvijezda, meso je oblačje. Neprobavljena trava je pijesak, crijeva su rijeke, pluća i jetra su plani-

<sup>450</sup> U upaniṣadima se zapravo odlazak u svijet bogova redovito shvaća kao konačno oslobođenje. No Šaṅkara ne smatra osobno božanstvo najvišim brahmanom i zato – u oprjeci prema bhedābhedavādi – tvrdi da se osoba/duša vraća iz svijeta bogova.

<sup>451</sup> Prajāpati doslovno znači gospodar potomstva, a odnosi se na Boga oca. Prajāpati je najviše božanstvo u brāhmaṇama.

ne, dlake su biljke i drveće. Prednja je polovica uzlazeće Sunce, stražnja je polovica zapadajuće Sunce. Kada zine, tada sijeva. Kada se trese, tada grmi. Kada mokri, tada kiši. Njegov je glas uistinu riječ.

BAUBh 1.1.1 (Šaṅkarin komentar):

„(Glava žrtvenog konja je) zora”, zora je brahmanov čas.<sup>452</sup> Riječca *vai* koje je smisao pamćenje čini da se upamti određeno vrijeme (zora). *Glava* zato što je glavni dio. *Glava* je najvažnija među svim dijelovima tijela. (*Glava*) *žrtvenoga konja*, koji je zaslužan da bude žrtveni prinos, kojega vrijedi žrtvovati, *jest zora* – tako je povezano. Zato što je životinja ono što treba biti dobro učinjeno u pogledu obreda, na glavu i ostalo (žrtvenoga konja) gleda se kao da je (pravi) čas (zora) i ostalo. Iz pridruživanja izgleda<sup>453</sup> Prajāpatia (ostvaruje se) Prajāpatijstvo. I pridruživanje naravi božanstva, svijeta i vremena (životinji) sredstvo je pretvaranja životinje u Prajāpatia. Prajāpati je (time) upravo tako uobličan, kao kad se narav Višnua<sup>454</sup> i drugih (božanstava) tvori u kipu i ostalome. *Oko je Sunce* zato što slijedi glavu<sup>455</sup> i zato što je u odnosu na bogove<sup>456</sup> Sunce. *Dah je vjetar* zato što ima vlastitu prirodu zraka. *Razjapljena čeljust*, otvorena usta, *oganj su vaiśvānara*. (Izraz) *vaiśvānara* je poblizje označivanje ognja. Otvorena usta su *oganj*, imenom „*vaiśvānara*” – to je smisao zato što je oganj božanstvo usta.<sup>457</sup> *Sopstvo je godina* – *godina* je dvanaest ili trinaest mjeseci,<sup>458</sup> *sopstvo* (tu) znači tijelo. Godina je tijelo časova, i tijelo je *sopstvo*; tako je u objavi: „*Sopstvo je upravo među tim udovima.*” (TA 2.3.5) *Žrtvenoga konja* – smisao je da se ponovljeni izričaj pridoda svugdje.<sup>459</sup> *Leđa su nebo* jer im je zajedničko što su gore. *Utroba je ozračje* jer im je zajedničko što su šuplja, trbuh je zemlja, *pājasya* (trbuh) *pādasya* je s preinakom slova, smisao je položaj sjedišta nogu.<sup>460</sup> *Bokovi su smjerovi*, njih četiri, zbog povezanosti smjerova s bokovima. (Ako se kaže:) nepovezano je zbog nejednakosti u broju smjerova (četiri) i bokova (dva), nije tako zato što je dokaz okretanje konja na sve strane; zbog povezanosti svih smjerova s bokovima nema grješke. *Rebra su*, postranične kosti, *međusmjerovi*, jugoistok i ostali. *Udovi su godišnja doba*, zato su (godišnja doba) dijelovi (udovi) godine, zato što imaju ista svojstva kao udovi. Mjeseci i polumjeseci su zglobovi, sveze, jer im je zajedničko što povezuju. *Noge su dani i noći*. Zbog množine se (misli na) ljudske, očinske i božanske

<sup>452</sup> *Brāhma* – *muhūrta* ili brahmanov čas dio je dana koji obuhvaća vrijeme između četvrte i druge *ghaṭike* (jedna *ghaṭikā* iznosi 24 minuta) prije svanuća (*ghaṭika* – *lagna*). Znači da *brāhma* – *muhūrta* počinje 96 minuta prije i završava 48 minuta prije samog izlaska Sunca.

<sup>453</sup> Kao kad se na glavu konja gleda kao na zoru.

<sup>454</sup> Hacker je u članku *Relations of Early Advaitins to Vaiṣṇavism* (1995: 33 – 41) uočio da Šaṅkara u *BSBh* snažno naginje višnuizmu uzimajući stalno ovakve primjere iz višnuističke religije, a nikad iz šivističke.

<sup>455</sup> Kao što Sunce slijedi zoru.

<sup>456</sup> Ono što je oko u mikrokozmu, u makrokozmu je Sunce.

<sup>457</sup> I zato što je riječ koja dolazi iz usta u odnosu na bogove oganj.

<sup>458</sup> U lunarnome se kalendaru mjesec broji od uštapa do uštapa, pa se mora dodati jedan, trinaesti mjesec, kako bi se obuhvatila Sunčeva godina.

<sup>459</sup> Npr. *Oko* žrtvenoga konja je *Sunce*, *dah* žrtvenoga konja je *vjetar*.

<sup>460</sup> Šaṅkara riječ *pājasya* (trbuh), koju više vjerojatno ne razumije, tumači kao *pādasya* (položaj gdje je sjedište nogu) misleći pri tome da je na trbuhu sjedište nogu, odnosno da su noge uprte o trbuh.

dane i noći,<sup>461</sup> *noge* su stopala kojima se stoji. Sopstvo vremena stoji na danima i noćima, kao konj na stopalima. *Kosti su zviježđa*, zbog sličnosti u bjelini. *Oblačje* su oblaci postavljeni na nebu jer se kaže da je ozračje utroba, *meso* zbog sličnosti lijevanja krvi (iz mesa) i vode (iz oblaka). *Neprobavljena trava*, poluprobavljena hrana smještena u trbuhu, *jest pijesak*, zbog sličnosti u razriješenosti dijelova. (*Crijeva su*) *rijeke (nādyah)* zbog sličnosti u optjecanju, *crijeva* su žile (*nādyah*) i zbog množine. *Pluća i jetra* su komadi mesa lijevo i desno ispod srca. *Pluća* su jedno iako (se koriste) stalno u množini. *Planine* zbog čvrstoće i uzdignutosti. *Biljke*, malene, nepokretne, i *drveće*, velike *dlake*, griva – kako odgovara.<sup>462</sup> *Prednja je polovica* konja, do iznad pupka, *podizanje*, uzlazeće, uspijuće se Sunce do podneva – to je smisao.

*Stražnja je polovica*, druga polovica, *zalazeće*, zahodeće Sunce od podneva zbog jednakosti svojstava da su ispred i iza. *Kada zine*, kada napinje i rasteže udove, *tada sijeva* zbog sličnosti u razdvajanju oblaka munjom i (otvaranju) usta.<sup>463</sup> *Kada se trese*, kada čini da udovi drhte, *tada grmi*, zbog sličnosti u tutnjećem zvuku. *Kada mokri*, kada konj ispušta mokraću, *tada kiši*, zbog sličnosti u lijevanju kiše i toga. *Njegov je glas*, glasanje konja *upravo riječ*; ovdje nema izmišljanja – takav je smisao.

### BAU 1.1.2

Dan je rođen kao velika žrtvena posuda *mahiman* ispred konja. Njeno je rodno mjesto u istočnome moru. Noć je rođena kao velika žrtvena posuda *mahiman* iza njega. Njeno je rodno mjesto u zapadnome moru. Njih su dvije nastale kao dvije velike žrtvene posude *mahiman* s obje strane konja. Postavši konj bodri (*haya*), vozio je bogove, postavši konj pobjedonosni (*vāju*), vozio je gandharve, postavši konj trkaći (*arvan*), vozio je *asure*, postavši konj naprosto (*aśva*), vozio je ljude. Njegov je rod upravo more, rodno mjesto je more.

### BAUBh 1.1.2 (Šaṅkarin komentar):

*Dan je...* Dvije posude zvane *mahiman*, od srebra i od zlata, postavljene su ispred i iza konja; ovo razmatranje ima to za predmet. Zlatna je posuda *dan* zbog sličnosti u sjaju. Kako je *dan rođen kao velika žrtvena posuda ispred konja*? Zato što je konj Prajāpati. Prajāpati, čije je obilježje Sunce i ostalo, obilježen je danom. Obilježivši konja, velika se zlatna žrtvena posuda rodila, kao što munja sijeva prema drvetu. *Njeno je rodno mjesto*, od posude, *u istočnom moru*, jest istočno more, s promjenom padeža. *Rodno mjesto* jest mjesto gdje je postavljena. Tako je *noć (rātrī) srebrna (rājata)* posuda zbog podudarnosti u boji ili zbog podudarnosti u (prvome) slogu, ili zbog podudarnosti što su straga (u odnosu na dan i zlato). (Noć je) *rođena kao velika žrtvena posuda mahiman iza*, odzada, *njega*, konja; *njeno je rodno mjesto u zapadnom moru*. *Velika žrtvena posuda mahiman* zbog veličine (*mahattva*). Ta je slava konja što su zlatna i srebrna posuda postavljene na obje strane. *Ove su dvije, kao dvije velike žrtvene posude nazvane mahiman*, koje su nastale i kojih su svojstva rečena, *nastale s obje strane konja*. Na taj je način konj onaj kojemu je pridodana veličanstvenost – smisao ponavljanja rečenice je hvalopjev. Tako je i

<sup>461</sup> Očinski su (predački) dani po 30 ljudskih, a božanski po 360 ljudskih.

<sup>462</sup> Dlake su poput biljaka i drveća nepokretne i mogu biti malene i velike.

<sup>463</sup> Pri sijevanju munja razdvaja se oblak, a kad konj zine, razdvajaju se usta.

smisao (izraza) *postavši konj bodri (haya)* i ostalo također hvalopjev. *Haya* dolazi od korijena *HI* koji znači kretanje; smisao je „kojega je kretanje iznimno”. Ili (može označivati) vrsnoću roda. *Vozio je bogove*, doveo je boštvo zato što je Prajāpati. Ili je postao vozitelj bogova.

*Pūrvapakṣa*: Ali nije li čin voženja poniženje?

*Uttarapakṣa*: To nije krivo jer je čin voženja u vlastitoj prirodi konja. Zato što je voženje naravno za konja, a postignuće uzdizanja vlastite naravi i sveza s bogovima i ostalima zapravo je hvalopjev. Tako su *konj pobjedonosni* i ostalo posebne vrste. *Postavši konj pobjedonosni, vozio je gandharve* – takav je sintaktički sklop. Tako je *postavši konj, trkaći, vozio asure*. *Postavši konj naprosto, vozio je ljude*. *Upravo je more*, vrhovno svojstvo, *njegov rod*, veza gdje je vezan. *Rodno mjesto je more*, uzrok postanka. Tako on ima čisto rodno mjesto i čisto boravište – tako se slavi. Ili „Konj kojemu je maternica u vodama” (*TS* 2.3.12) – more je rodno mjesto, takav je izričaj objave.

#### 4.2. Napomene uz *Aśvamedha-brāhmaṇu*

Na ovome se primjeru mogu vidjeti neke Śaṅkarine metode komentiranja teksta. Najjasnije možemo razaznati osnovnu metodu jednostavnog tumačenja glosama kada uz riječ iz upanišadi dodaje jednu (u Śaṅkarino vrijeme vjerojatno uobičajeniju) istoznačnicu ili sintagmu s glagolom. Ta je metoda zapravo parafraziranje koje u istom tom obliku srećemo u cijelom komentaru. Tako riječ *vyāta* tumači riječima *vivṛtaṃ mukham, parśava sa pārśvāsthīni, vijṛmbhate sa gātrāṇi vināmayati, vidhūnute sa gātrāṇi kampayati, mehati sa mūtraṃ karoti, lomāni sa mahānto keśāḥ, vāg sa śabda* ili *haya sa viśiṣṭagati*. Śaṅkara ovdje zapravo samo ponavlja upanišadske izričaje proširujući ih gdjekada dodatcima kojima objašnjava značenje pojedinih riječi. Tako rečenica *ūvadhyam sikatāḥ* (pijesak je neprobavljena trava) u komentaru glasi *ūvadhyam udarastham ardhajīrnam aśanam sikatā(h)*<sup>464</sup> *viśiṣṭāvayavatvasāmānyāt* / (*Neprobavljena trava, poluprobavljena hrana smještena u trbuhu, jest pijesak, zbog sličnosti u razriješenosti dijelova*). U toj rečenici uočavamo parafraziranje izraza ‘neprobavljena trava’ izrazom ‘poluprobavljena hrana u trbuhu’ kao i objašnjenje razloga zašto upanišadski tekst izjednačuje neprobavljenu travu i pijesak.

U komentaru uz *BAU* 1.1.1 izdvojio bih i dosjetku kada riječ *pājasya* (trbuh) tumači nepostojećom riječju *pādasya* shvaćajući ovo kao složenicu vrste *tatpuruṣa* od riječi *pāda* i *āsyā* (prebivalište nogu), kako bi sugerirao da je trbuh konja mjesto odakle izrastaju noge. U tome bi slučaju složenica glasila *pādāsyā*, a ne *pādasya*.

Vrijedno je pažnje da Śaṅkara analogije između mikrokozmičkih i makrokozmičkih sastavnica sustavno, metodično obrazlaže navodeći uvijek *tertium comparationis (sāmānya)*.

Na početku komentara uz *BAU* 1.1.2 zapažamo i promjenu lokativa u nominativ. Śaṅkara rečenicu „Njegovo je rodno mjesto u istočnom moru” tumači kao „Njegovo je rodno mjesto istočno more”. Zapažamo također i tri primjera gdje

<sup>464</sup> U novom okružju Śaṅkarine proširene rečenice *visarga (h)* ispada po eufonijskim pravilima glasovnih promjena.



Šaṅkara daje različita tumačenja ne odlučujući se ni za jedno od njih. Tako riječ *haya* može označivati vrst konja ili značiti „onaj čije je kretanje iznimno” od glagolskoga korijena  $\sqrt{HI}$ , 5. (pokrenuti). Rečenica „vozio je bogove” može imati doslovno značenje ili značiti da je ‘doveo boštvo’ kao Prajāpati. More mu može biti vrhovno sopstvo ili rodno mjesto. Šaṅkara u tekstu često daje više mogućih tumačenja a da se ne odluči ni za jedno od njih. To je primijetio Rau (1960: 298), nabrojivši 75 ovakvih dvojba u Šaṅkarinu komentaru. Za Raua je to dokaz da je Šaṅkari značenje upaniṣadskoga teksta nejasno. Uz to bih ipak dodao i mogućnost da ova različita tumačenja ne predstavljaju tek Šaṅkarino nagađanje što bi tekst mogao značiti, već možda predstavljaju različita tumačenja koja su Šaṅkari bila poznata. Znamo da je Šaṅkara pred sobom imao Bhartṛprapañcin tekst koji je kritizirao tek kad je došao u oprjeku sa Šaṅkarinim monističkim filozofskim nazorima. Detalji tumačenja koji nemaju dubljih filozofskih konotacija Šaṅkari naprosto nisu važni pa tek bilježi različita shvaćanja ne ulazeći s njima u raspravu. Tek kad ova druga tumačenja zaprijete Šaṅkarinu filozofskom nazoru, tada on kreće u pobijanje tih tumačenja. Zato mislim da je moguće da Šaṅkara, na isti način kako često spominje razlike u čitanjima *M* i *K* ne odlučujući koje je čitanje bolje, samo spominje različite moguće načine shvaćanja pojedinih odlomaka. To bi svakako govorilo u prilog tezi da ovaj dio teksta nema pravu filozofsku težinu za Šaṅkaru. No to on i sam tvrdi u uvodu kada kaže da uvidba u *Aśvamedhu* služi postizanju jedinstva s Prajāpatiem i da zapravo predstavlja tek prijelaz iz obrednoga dijela, *karma-kāṇḍe*, u dio koji se bavi znanjem, u *jñāna-kāṇḍu*.

#### 4.3. Šaṅkarino tumačenje prvoga poglavlja *BAU*: Prajāpati i Hiranyagarbha

Prvo se poglavlje *BAU* sastoji od šest potpoglavlja, *brāhmaṇa*. Sve ove *brāhmaṇe* po Šaṅkari govore o kombinaciji uvidaba i obreda, što vodi stjecanju jedinstva s Prajāpatiem, nižim brahmanom. U *aśvamedha-brāhmaṇi* govori se o tome kako se u obredu žrtveni konj shvaća kao Prajāpati kao što se kip u obredu smatra bogom Viṣṇuom.<sup>465</sup> Cilj je ove uvidbe stjecanje jedinstva s Prajāpatiem, odnosno postajanje Prajāpatiem. Prajāpati, gospodar poroda, Bog Otac, ime koje se u *Ṛk-saṃhiti* spominje samo četiri puta, u kasnijim je *saṃhitāma* i *brāhmaṇama* postalo ime za stvoritelja svemira i središnje božanstvo. U *Taittirīya-brāhmaṇi* 3.1.8.4 i *Śatapatha-brāhmaṇi* 11.1.6.14 on je stvoritelj svega i otac bogova, u *Śatapatha-brāhmaṇi* 11.5.8.1 iz Prajāpatia koji bijaše u iskonu izlila su se tri svijeta: Zemlja, Ozračje i Nebo. U *Aitareya-āraṇyaki* 2.1 obuhvaća cijeli svijet i njegova su bit bogovi koje rađa (Ježić 1999: 92). Zato nije čudno da

<sup>465</sup> Valja naglasiti da Šaṅkara ovdje uzima primjer boga Viṣṇua, što je u skladu s Hackerovim tvrdnjama da je Šaṅkara morao potjecati iz viṣṇuističkih krugova zbog česta spominjanja raznih Viṣṇuovih imena kao i zbog ovakvih slučajeva gdje uzima primjere iz isključivo viṣṇuističkih vjerovanja i praksa. Hackerova je raščlamba utemeljena na *BSBh*, pa ovaj slučaj (a nije jedini u *BAUBh*) pokazuje srodnost sa *BSBh* i može samo govoriti u prilog Šaṅkarinoj atribuciji. Ni *BSBh* ni *BAUBh* nigdje ne spominju ništa što bi se moglo povezati uz kult boga Śive, uz koji su obično vezani kasniji pripadnici *advaita-vedānte*, koji čak smatraju Šaṅkaru utjelovljenjem Śivinim.

se toliko često spominje i u starijim dijelovima starijih upanišadi.<sup>466</sup> Prvo valja razjasniti što Śaṅkara shvaća pod pojmom Prajāpati. U komentaru uz *BAU* 1.4.1 Śaṅkara kaže:

*jñānakarmabhyāṃ samucitābhyāṃ prajāpatitvaprāptir vyākhyātā / kevalaprāṇadarśanena ca „tad dhaital lokajid eva” ity ādinā / prajāpateḥ phalabhūtasya sṛṣṭisthitisamhāreṣu jagataḥ svātantryādivihūtyupavarṇanena jñānakarmaṇor vaidikayoḥ phalotkarṣo varṇayitavya ity evam artham ārabhyate / tena ca karmakāṇḍavihitajñānakarmastutiḥ kṛtā bhavet sāmartyāt / vivakṣitam tv etat – sarvam apy etaj jñānakarmaphalaṃ saṃsāra eva, bhayāratyādiyuktatvaśravanāt, kāryakaraṇalakṣaṇatvāc ca sthūlavyakāṇṭhityaviṣayatvāc ceti / brahmavidyāyāḥ kevalāyā vakṣyamāṇāyā mokṣa-hetutvam ity uttarārtham ceti / (BAUBh str. 646, 6ff)*

Objašnjeno<sup>467</sup> je dosezanje naravi Prajāpatia kombinacijom znanja i (obrednog) čina. I s uvidbom samo u dah, koja počinje ovako: „Upravo je on to što osvaja svijet.” (*BAU* 1.3.28) Ono što treba biti opisano jest rast ploda vedskog čina i znanja opisivanjem Prajāpatieve moći poput samo – ovisnosti i drugoga; on se i sam rodio iz ploda (obreda i znanja) pri stvaranju, održavanju i uništenju svemira – tako započinje s tom svrhom. I s tim neka bude učinjeno slavljenje čina i znanja propisanog u *karma-kāṇḍi* zbog jedinstva svrhe.<sup>468</sup> Ali ovo se htjelo reći – sve ovo što je plod čina i znanja pripada svijetu prerađanja, zato što se u objavi sluša o združenosti sa strahom, nezadovoljstvom i ostalime, zato što posjeduje obilježja učinka i tvorila (tijela i organa) kao i zato što pripada području opipljivosti, očitovanosti i prolaznosti. Ovo dalje ima za svrhu (objašnjenje) da jedino znanje brahmana koje će biti opisano može biti uzrok oslobođenja.

Iz ovog ulomka vidimo da je Prajāpati za Śaṅkaru niži brahman, cilj kombinacije znanja i djelovanja. Kako svaki plod djelovanja pripada svijetu prerađanja, tako je i s Prajāpatiem. U tom ulomku Śaṅkara također ističe da se oslobođenje može postići samo znanjem najvišega brahmana. U *BAUBh* 1.2.2 Śaṅkara izjednačava Prajāpatia i Virāj:

*agnih so 'ṇḍasyāntar virāt prajāpatih prathamajah kāryakaraṇasamghātavān jātaḥ / sa vai śarīri prathamah iti smaraṇāt / (BAUBh str. 618, 5f)*

<sup>466</sup> U *BAU* se pojavljuje sedamnaest puta.

<sup>467</sup> Misli se na komentar uz *BAU* 1.3.28, u kojem Śaṅkara tvrdi kako kombinacija obreda i znanja vodi postizanju jedinstva sa sopstvom daha (*prāṇātman*), kojega očito izjednačuje s Hiranyagarbhom i Prajāpatiem.

<sup>468</sup> Zato što znanje i djelovanje imaju jednaku svrhu.

Taj Oganj, Virāj, Prajāpati, prvorodenac rođen iz jaja rodio se nakupivši učinke i tvorila (tijela i organe). „Taj je uistinu prvi tjelesnik (utjelovljenik, duša)” (*Śiva-purāna* 5.1.8.22) – tako se pamti.

Virāj se pojavljuje u *BAU* 4.2.3, gdje se opisuje osoba u desnom oku koja se zove Indha, ali ga ljudi nazivaju Indra. U lijevome se oku nalazi Virāj i njihovo je sastajalište u prostoru srca (*hr̥daya ākāśah*). Virāj nalazimo i u *ChU* 4.3.8, gdje označuje najviši dobitak na kocki i jelicu sve hrane. Tko ju tako zna i sam postaje jelac hrane, baš kao što po Šaṅkari onaj tko zna Prajāpatia sam postaje Prajāpati. Pojam Prajāpati nalazimo i u *Brahmasūtra-bhāṣyī*. Tako Šaṅkara u *BSBh* 1.2.23. kaže kako se u objavi i predaji govori o rođenju Prajāpatievu kojemu je ovaj trostruki svijet tijelo (*trailokyasarīra*). Uz to citira *Ṛk-saṃhitu* 10.121.1 uzimajući riječ Hiranyagarbha kao istoznačnicu za Prajāpati:

*hiranyagarbhāḥ sāmavartatāgre bhūtāsya jātāḥ pātir ēka āsīt / sādādhāra pṛthivīm dyāmutémām kāsmai devāya haviṣā vidhema //*

Hiranyagarbha je nastao u iskonu; on bijaše jedan rođeni gospodar svega bića.  
On je držao zemlju i ovo nebo; kojem ćemo bogu<sup>469</sup> posvetiti žrtveni prinos?

Dalje kaže da je Prajāpati u smislu osobe koja je preinaka (*vikārapuruṣa*) unutarnje sopstvo svih bića (*sarvabhūtāntarātman*). Na drugim se mjestima u *BSBh* Prajāpati javlja u citatima ili prepričavanju upaniṣadskog odlomka. U Šaṅkarinu se djelu *Upadeśasāhasrī* Prajāpati javlja samo u *Upad* 1.17.64 gdje označuje sopstvo kada pamti iznutra (*smarann antaḥ*), jer kada je vanjsko (*bāhya*) Virāj je ili Vaiśvānara. Iznad toga je stanje *prājñe* (proznaje, mudrosti) ili *avyākṛte* (nerazlikovanoga, neurazličenoga).

#### 4.4. Hiranyagarbha

*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1.2 govori isto kao i *BAU* 1.1 o žrtvi konja. Na početku *brāhmaṇe* kaže se kako u iskonu ne bijaše ničega. To je bilo okruženo smrću koja je glad. Smrt se htjela utjeloviti pa je počela sjati ili slaviti. Iz nje su se rodile vode koje su sjaj (*arka*). Pjena se voda stvrdnula u zemlju, a jara i sok su se topljenjem/trapljenjem pretvorili u oganj. Dalje se smrt trostruko preoblikovala: u Sunce, vjetar i već spomenuti oganj. Slijede aluzije na žrtvenoga konja. Zatim, poželjevši si drugo tijelo, smrt je sparila riječ s pameću iz čega je rođeno sjeme koje je postalo godina. Nakon godine dana ispustilo je glas *bhāṇ* i to je postala

---

<sup>469</sup> U desetoj se kitici navedenoga himna nalazi odgovor na ovo pitanje – Prajāpati je Bog kojemu treba posvetiti žrtveni prinos. Gonda je (1975: 138) uvjeren da je ova kitica, koja se ne nalazi u *padapāṭhi*, kasniji dodatak.

riječ nakon koje su nastali *ṛci*, *yajusi*, *sāmani*, *chandasi*, žrtve, potomstvo i životinje. Sve što je smrt ispustila, počela je i jesti. Smrt je dalje poželjela žrtvovati obilnijom žrtvom. Trapljenjem su uzašli dahovi i tijelo, u kojem je ostala pamet, počelo je bujati/naticati. Zatim je smrt poželjela da joj truplo bude podesno za žrtvu iz koje će joj se roditi tijelo. Odatle je nastao žrtveni konj koji pripada smrti samoj, dok ostale žrtvene životinje pripadaju bogovima. Zato se konj žrtvovan Prajāpatiu smatra žrtvom svim bogovima.

Šaṅkarino tumačenje s jedne strane govori o smislu ovoga teksta. Za Šaṅkaru Smrt ovdje znači Hiranyagarbha. Predodžba o Hiranyagarbhi važna je za shvaćanje Šaṅkarina tumačenja teksta kao i za Šaṅkarin napor pomirenja suprotstavljenih opisa brahmana u upanišadima. Opis Hiranyagarbhe najdetaljnije je određen u komentaru uz *BAU* 1.4.6 i zato ga prenosim u cijelosti:

*atra vipratipadyante – para eva hiranyagarbha ity eke / saṃsārīty apare / paraṃ eva tu mantravarṇāt/ „indram mitram varuṇam agniṃ āhuḥ” iti śruteḥ / „eṣa brahmaiṣa indra eṣa prajāpatir ete sarve devāḥ” (AU 3.3) iti ca śruteḥ / smrteś ca –,etam eke vadanty agniṃ manum anye prajāpatim” (Manu 12.123) iti „yo' sāv atīndriyo' grāhyaḥ sūkṣmo 'vyaktaḥ sanātanaḥ / sarvabhūtamayo 'cintyaḥ sa eva svayam udbabhau” / (Manu 1.7) iti / saṃsāryeva vā syāt / „sarvān pāpmana auṣat” (BAU 1.4.1) iti śruteḥ / na hy asaṃsāriṇaḥ pāpma-dāhaprasaṅgo 'sti / bhayāratisaṃyogaśravaṇāc ca / „atha yanmar-tyaḥ sannamṛtān aṣṛjata” (BAU 1.4.6) iti ca / „hiranyagarbham paśyati jāyamānam” (ŚU 4.12) iti ca mantravarṇāt / smrteś ca karmavipākaprakriyāyām – „brahmā viśvaṣṛjo dharmo mahān avyaktam eva ca / uttamāṃ sātvikīm etām gatim āhur manīṣiṇaḥ” (Manu 12.50) iti / athaivaṃ viruddhārthānupapatteḥ prāmānya-vyāghāta iti cet? na, kalpanāntaropapatter avirodhāt / upādhivišeṣa-sambandhād viśeṣakalpanāntaram upapadyate / „āsīno dūram vrajati śayāno yāti sarvataḥ / kastaṃ madāmadam devaṃ madanyo jñātum arhati” (KaU 2.21) ity evam ādiśrutibhya upādhiṣāt saṃsāritvaṃ na paramārthataḥ / svato 'saṃsāryeva / evam ekatvaṃ nānātvaṃ ca hiranyagarbhasya / tathā sarvajīvanām, tat tvam asi (ChU 6.8ff) iti śruteḥ / hiranyagarbhas tu upādhiśuddhyatiśayāpeṣayā prāyaśaḥ pa-ra eveti śrutismṛtivādāḥ pravṛtāḥ / saṃsāritvaṃ tu kvacid eva darśayanti / jīvanām upādhiḡatāśuddhibāhulyāt saṃsāritvaṃ eva prāyaśo 'bhilapyate / vyāvṛtakṛtsnopādhibhedāpeṣayā tu sarvaḥ paratvenābhidhīyate śrutismṛtivādaiḥ / (BAUBh str. 653, 24)*

Ovdje se razlikuju u mišljenju – po jednima je Hiranyagarbha najviši, dok je po drugima prerađajući se.<sup>470</sup>

Prva *pūrvapakṣa*: Zbog riječi *mantra* upravo je najviši. Tako (kaže) objava: „Rekli su da je Indra, Mitra, Varuṇa i Agni.” (*RS* 1.164.46) I tako (kaže) objava: „On je Brahman, on je Indra, on je Prajāpati, on je svi bogovi.” (*AU* 3.3) I predaja: „Jedni kažu da je ovaj Agni, Manu,

<sup>470</sup> Osobna duša obdarena spoznajnim i djelatnim moćima podložna prerađanju iz tijela u tijelo.

drugi (kažu da je ovaj) Prajāpati” (*ManuS* 12.123), „Taj koji je onkraj spoznajnih i djelatnih moći, nezamjetljiv, tanahan, neočitovan, vječan. Taj koji se sastoji od svih bića, nezamišljiv, zasjao je sam od sebe.” (*ManuS* 1.7)

Druga *pūrvapakṣa*: Ili treba biti upravo prerađajući se. „Spalio je sve grijeh” (*BAU* 1.4.1), tako (kaže) objava. Nema prijanjanja uz spaljivanje grijeha onoga koji nije prerađajući se.<sup>471</sup> I zato što se sluša o (njegovoj) združenosti s nezadovoljstvom i strahom. Kao i: „Koji je, (iako) je smrtan, ispustio besmrtne.” (*BAU* 1.4.6) I zbog riječi objave: „Gleda Hiranyagarbhu kako se rađa.” (*ŚU* 4.12) I predaja govoreći o izvođenju plodova (obrednog) čina: „Brahman, tvorci svijeta, pravda, veliko (sopstvo) kao i neočitovano, to su kretanje mudraci proglasili najvišim sućinskim.” (*ManuS* 12.50)

*Uttarapakṣa*: Sada, ako (bi netko rekao da) je ovo udarac vjerodostojnosti (upaniṣadskoj) zbog neprikladna pristupa koji proizlazi iz proturječja, nije tako, zbog nepostojanja proturječja jer se slažu različite zamisli. (U upaniṣadima) prikladna je različitost raznih zamisli jer su razlike povezane s nametcima.<sup>472</sup> „Posjednut luta nadaleko, polegnut ide posvuda” (*KaU* 2.21) – tako i iz ostalih (tekstova) objave (slijedi da Hiranyagarbha) nije prerađajući se u smislu najviše istine zato što je pod vlašću nametaka. Upravo je sam po sebi neprerađajući se. Hiranyagarbha je jedinstven kao i mnogostruk. Tako je on žiće svega: „Tu (odatle, u tome, tamo)<sup>473</sup> ti jesi” (*ChU* 6.8ff), tako (kaže) objava. Ali Hiranyagarbha je u pravilu najviše (sopstvo) s obzirom na prevlast čistih nametaka, tako proizlazi iz riječi objave i predaje. A ponegdje se pokazuje i prerađaništvo, svojstva prerađajućeg se. Žića (osobne duše) u pravilu se spominju kao prerađajuće se zbog obilja nečistoće koja je sadržana u nametcima. Ali pod pretpostavkom toga da su sve vrste nametaka u potpunosti otklonjene, objava i predaja svakoga smatra najvišim.

Hiranyagarbhu Šaṅkara shvaća kao najviši oblik nižega brahmana koji je obdaren najčišćim nametcima. Ovisno o količini i svojstvima nametaka, najviši se brahman može činiti kao Hiranyagarbha ako ima najčišće nametke i kao osobna duša ako su mu pridodani nečisti nametci. Potrebno je također naglasiti i hermeneutičku stranu ovoga učenja na koju upozorava opaska da različita, proturječna

<sup>471</sup> Neprerađajući se ovdje je najviše sopstvo.

<sup>472</sup> Opisi Hiranyagarbhe u upaniṣadima različiti su ovisno o tome koji su mu nametci pridodani. Ovo pokazuje temeljno načelo pomirenja prividno proturječnih učenja u upaniṣadima. Različiti nametci uvjetuju različite opise Hiranyagarbhe, koji je prema tome niži ili apara-brahman, brahman ograničen nametcima. Hiranyagarbha, za razliku od vrhovnoga sopstva/brahmana, pripada empirijskoj razini gdje se prividno ograničava nametcima kao što su svojstva, ime i oblik.

<sup>473</sup> Po prof. Ježiću rečenica *tat tvam asi* ne bi se trebala prevoditi uobičajeno kao „to si ti” (tako prevode Böhtlingk, Deussen, Senart, Olivelle prevodi „that's how are you”) jer bi za takav prijevod, zbog sročnosti, trebalo stajati *sa tvam asi*. Ježić (usmena preporuka) smatra kako zamjenica *tat*, ako se shvati kao pokaznozamjenički prilog, zbog neodređenosti može značiti *tatas* (odatle), *tatra* (u tome), ili *tat* (tamo, prema tome).

shvaćanja prirode Hiranyagarbhe mogu proizvesti nepovjerenje u autoritet upanišadi. Zato Śaṅkara uvodi ovo ključno učenje o različitim stupnjevima prividne pridodanosti nametaka. Različiti opisi brahmana u upanišadima odgovaraju različitim stupnjevima nečistoće kao i broju i svojstvima nametaka. Iz citata koje koriste Śaṅkara i njegovi protivnici u raspravi vidimo da ova rasprava nije ograničena samo na upanišadske odlomke koji izravno spominju Hiranyagarbhu,<sup>474</sup> već je ovdje Hiranyagarbha naprosto brahman koji se može shvatiti kao jedinstven i kao mnoštven. Pitanje je pak možemo li Hiranyagarbhu smatrati najvišim brahmanom bez obilježja jer Śaṅkara kaže kako je njegova najviša pojava obdarena najčišćim nametcima koji ipak još ostaju nametci. Kao takav, Hiranyagarbha je niži brahman obdaren svojstvima. S druge strane, Śaṅkara ga naziva jedinstvenim (*ekatva*), što bi se moglo shvatiti kao obilježje najvišega brahmana. Smatram kako Śaṅkara ovdje ipak govori o nižem brahmanu jer i bhedābhedavāda i viśiṣṭādvaita-vedānta, iako su u biti monistički sustavi koji podrazumijevaju jedinstvenost brahmana, u isto vrijeme priznaju brahmanu neka razlikovna obilježja koja za Śaṅkaru mogu biti samo nametci. Mislim da se može zaključiti da Śaṅkari Hiranyagarbha znači niži ili apara-brahman, brahman obdaren svojstvima, isto kao i Prajāpati. U komentaru uz *BAU* 5.15.1 Śaṅkara izravno pokazuje da riječi Prajāpati, Hiranyagarbha i Īśvara shvaća kao istoznačnice, isto kao u *Brahmasūtra-bhāṣyī* 1.2.23. Kurzivom je otisnut citat iz komentiranoga teksta *BAU*:

*prājāpatya prajāpater īśvarasyāpatyaṃ hiranyagarbhasya vā he  
prājāpatya vyūha vigamaya raśmīn / (BAUBh str. 975,3f)*

*Sine Prajāpatiev, potomče Prajāpatia, Gospoda ili Hiranyagarbhe, hej,  
sine Prajāpatiev, razdvoji, raširi zrake.*

Pojam Hiranyagarbha nalazimo i u *BSBh* 1.3.32 gdje ga Śaṅkara naziva Īśvarom koji je obdaren savršenim znanjem (*prakṛṣṭajñāna*), slično kao i u *BAUBh* 1.5.2, gdje je određen kao sveznajući (*sarvajña*) i svečineći (*sarvakṛttva*). Kako je u *BAUBh* 1.4.6 označen kao obdaren najčišćim nametcima po analogiji s *BAUBh* 3.8.12, gdje je nutrodržac (*antayāmin*) određen kao Īśvara obdaren nametcima vječnoga i nenadmašenoga znanja, i po analogiji s komentarom uz *Aitareya-upaniṣad*, gdje je određen kao Īśvara s nametcima sveznalaštva (*sarvajña*) i pročišćene proznaje (*viśuddhaprajña*), možemo zaključiti da se upravo nabrojeni pojmovi odnose na čiste nametke, a da je nutrodržac (*antaryāmin*) iz *BAU* zapravo Hiranyagarbha.

Śaṅkara nekad dovodi Hiranyagarbhu u kontekst rasprave sa školom sāmkhya. Tako u *Brahmasūtra-bhāṣyī* 1.4.1, tumačeći *Kāṭha-upaniṣad* 1.3.11, Śaṅkara tvrdi da se pojam *mahān ātmā* (veliko sopstvo) ne odnosi na velenadželo (*mahat*) iz sāmkhya, već na um (*buddhi*) Hiranyagarbhe koji je uporište

<sup>474</sup> Čini se da je *ŚU* jedina starija upanišad koja uopće i spominje Hiranyagarbhu (*ŚU* 3.4 i 4.12).

(*pratiṣṭhā*) svih pojedinačnih *buddhi*. Kako *Kaṭha-upaniṣad* 1.3.11 kaže da je neočitovano (*avyakta*) više od velenočela (*mahat*), Šaṅkara u *BSBh* 1.4.3 tvrdi da je neočitovano *māyā* (iluzija), a da je *mahat* um Hiranyagarbhe koji iz obmane ili *māye* izvire. U *BAUBh* 2.3.6 Hiranyagarbha se pojavljuje (*prādurbhāva*) iz neurazličenoga (*avyākṛtāt*). Ovo se slaže s *Upadeśasāhasrī* 1.17.64 gdje je *avyākṛta* iznad stanja Prajāpatia. U *BSBh* 2.4.14 kaže se da se sopstvo daha (*prāṇa*) iz *BAU* 1.3.22 pojavljuje u svom makrokozmičkom obliku (*adhidaiva*) i da se ono u tome obliku kao Hiranyagarbha može pojaviti kao pojedinačno (*vyāṣṭi*) i zajedničko (*samaṣṭi*) svima.

U drugoj *brāhmaṇi* prvoga poglavlja Šaṅkara posebno opisuje stvaranje svijeta kao stvaranje ognja koji će služiti konjskoj žrtvi. Cilj je ovoga opisa slavljenje (*stuti*) konjske žrtve. Kako je već rečeno u *BAU* 1.2.1, kaže se da u iskonu (*agra*) ne bijaše ništa. Ono je bilo prekrivo Smrću koja je Glad. Ta je Smrt Hiranyagarbha koji je izjednačen s umom (*buddhi*). Smrt je stvorila pamet (*manas*) koju određuju predodžbe/htijenja (*saṃkalpa*) i ostalo. Smrt određena kasnije očitovanom pameti sada se javlja kao Prajāpati koji je stvorio vode, koje služe obredu. Vode su po Šaṅkari zraka/Sunce/hvalopjev (*arka*), koja je uzrok ognja. Iz vode je otvrdnjavanjem nastala zemlja i na kraju iz jajeta oganj koji je zapravo Virāj ili Prajāpati, prvorodenac obdaren učinkom i tvorilima (*kāryakarāṇa*, u Mādhavānandinu prijevodu: tijelom i organima).<sup>475</sup> Prajāpati se utrostručio u oganj, zrak i Sunce (*agnivāyvāditya*), ne izgubivši oblik Virāj. Opis nastanka služio je slavljenju (*stuti*) žrtvenoga konja, dok uspoređivanje dijelova njegovih sa stranama svijeta u *BAU* 1.2.3<sup>476</sup> služi zadubljenju u Virāj koje prati konjsku žrtvu.

Svaka se žrtva sastoji od djelovanja (*kriyā*), činitelja (*kāraka*) i ploda (*phala*). Po Šaṅkari prva *brāhmaṇa* služi tomu da se objavi jedinstvo žrtvenoga konja i Prajāpatia, dok druga *brāhmaṇa* služi zadubljenju u konja/Prajāpatia i oganj/Prajāpatia koja su oba plod žrtve (zadubljenja). Prajāpati je u *BAU* 1.2.7 zamislio sebe kao žrtvenoga konja kojega je pustio lutati godinu dana. Nakon toga ga je prinio sebi, a životinje je prinio bogovima. Ovaj se obrazac treba nasljedovati pri zadublivanju:

*sarvadevatyo 'haṃ prokṣyamāṇa ālabhyamānas tv ahaṃ maddevatyā  
eva syām, anya itare paśavo grāmyāranyā yathā daivatam anyābhya  
devatābhya ālabhyante madavayavabhūtābhya eva iti vidyāt / (BAUBh  
1.2.7 str. 622, 23)*

<sup>475</sup> Mādhavānanda (1935.) tumači da su Hiranyagarbha i Virāj dva vida Prajāpatia, nižega brahmana: tanahniji i tvarni (grublji), duhovni (pameti svih bića, str. 1 i 5) i kozmički (tijela svih bića, str. 27, 93).

<sup>476</sup> *BAU* 1.2.3: *tasya prācī dik śiro 'sau cāsau cermāu / athāsya prācīcī dik puccham asau cāsau ca sakthyau / dakṣiṇā codīcī ca pārśve / dyauḥ pṛṣṭham antarikṣam udaram iyam uraḥ / sa eṣo 'psu pratiṣṭhitaḥ / yatra kva caiti tad eva pratitiṣṭhaty evaṃ vidvān //* „Njegova je glava istočni smjer, ovaj i ovaj su prednji udovi. Njegov je rep zapadni smjer, bedra su ovaj i ovaj. Južni i sjeverni smjer su strane. Leđa su nebo, drob je ozračje, prsa su ova (zemlja). On je taj postavljen u vodama. Onaj koji je tako spoznao gdje god da ide tamo ima uporište.”

Ja sam, kada se posvećujem škropljenjem, posvećen svim bogovima; ali kada se žrtvujem, posvećen sam sebi. Druge, ostale životinje, šumske i domaće koje se odnose na određeno božanstvo žrtvuju se drugim božanstvima koja su dio mene – tako neka se zna.

Najviši cilj znanja (*jñāna*) kombinirana s ovim obredom (*karman*) postizanje je jedinstva sa Smrću, koja je za Śaṅkaru Hiranyagarbha.

#### 4.5. Alegorijsko tumačenje uvidbe u *udgīthu* (BAUBh 1.3)

*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1.3 opisuje uvidbu u *udgīthu*<sup>477</sup>, koja po Śaṅkari služi pouci o ishodištu (*udbhava*) znanja i obreda koji su način stjecanja jedinstva sa smrću. Tako Śaṅkara shvaća i svezu s drugom *brāhmaṇom*, koja je opisala stjecanje jedinstva sa smrću, kao ishod kombinacije znanja i obreda.

Priča o *udgīthi* (uspjevu) podudara se s pričom u *Chāndogya-upaniṣadi* 1.2.1 – 9. Priča opisuje natjecanje bogova i demona *asura*, Prajāpatievih potomaka. Śaṅkara je naziva kratkom pričom koja služi prosvjetljivanju/razjašnjenju (*prakāśanāyākhyayikā*<sup>478</sup>). Bogovi odluče nadvladati *asure* u žrtvi *udgīthom*. Samavedski tekst pjevan na neki napjev tvori *stotrīyu* koja se po napjevu naziva *sāman* i sastoji se od 4, 5 ili 7 dijelova. *Udgītha* ili visoki pjev/uspjev glavni je dio *sāmana*, koji pjeva samavedski svećenik *udgātar*. Radi nadvladavanja *asura* Riječ, Dah, Oko, Uho i Pamet počinju s pjevanjem *sāmana*, ali su *asure* svakoga od njih proboli grijehom. Zato čovjek neprilično govori, njuši, gleda, sluša i misli.

Śaṅkara alegorijski tumači ovu priču shvaćajući bogove i *asure* kao dahove poput riječi i ostalih.<sup>479</sup> Dahovi su božanski kada znaju i djeluju u skladu s objavom, a *asurski* su kad opažajem (*pratyakṣa*) i zaključkom (*anumāna*) znaju i djeluju radi ostvarenja vidljiva cilja u skladu s vlastitom prirodom (*svābhāvika*). Ovisno o tome koje značajke prevladaju, može se zadobiti stanje Prajāpatia ili srozati se sve do stanja nepokretnih predmeta. Zato kada prevladavaju *asure*, koji su brojniji,<sup>480</sup> bogovi ih odlučuju potisnuti obredom koji Śaṅkara shvaća kao jedinstvo s dahom u ustima (*āsanya-prāṇa*) jedinim pjevačem *sāmana*, koji je odolio *asurama* kojega nisu uspjeli probosti grijehom. Može se reći da oprjeku

<sup>477</sup> Nazivom „uvidba u *udgīthu*” (*udgīthavidyā*) Śaṅkara se koristi samo u *BSBh* 3.3.8 i 3.4.10. U *BSBh* 3.3.8 čak kaže da taj naziv ne nalazimo u samome tekstu, već da su ga osmislili ljudi u svakodnevnom govoru.

<sup>478</sup> „*allegory*” u Mādhavānandinu prijevodu (1935: 28).

<sup>479</sup> U upaniṣadima je prisutna arhajska predodžba o pet duhovno-tjelesnih moći. U *BAU* 1.3.2 – 1.3.6 to su riječ, dah, oko, uho, pamet i dah u ustima kao šesti.

<sup>480</sup> Śaṅkara riječ *kānīyasa* (mlađi) shvaća kao „malobrojniji”, a *vyāyasa* (stariji) kao „mnogobrojniji”. Iako ovo izriječom ne potvrđuje, iz riječi *bāhulya* (*BAUBh*, str. 624, 25) može se shvatiti smisao. Olivelle (1998: 38) shvaća kao mlađi/stariji a Deussen (1897/1980 [I]: 404) kao slabiji/snažniji.



bogova i *asura* Šaṅkara shvaća psihološki i etički kao oprjeku ljudskih težnji zemaljskim ili duhovnim ciljevima.

#### 4.6. Rasprava s pūrva-mīmāṃsakama u BAUBh 1.3.1

Pobijanje stavova škole pūrva-mīmāṃsā važan je dio Šaṅkarina misaonog pot-hvata. Već smo u uvodu vidjeli Šaṅkarinu tvrdnju da je plod obvezatnih svećanih obreda svijet prerađanja jer djelovanje nužno vodi plodu, bio on povoljan ili nepovoljan. Oslobođenje može biti jedino plod spoznaje jedinstvenog apsolutnog brahmana, dok kod obrednog djelovanja razaznajemo trostruku podjelu na plod, djelovanje i činitelja.

U BAUBh 1.3.1 ova rasprava postaje složenija iako Šaṅkara ne govori s gledišta spoznaje najvišega brahmana, već s gledišta kombinacije obreda i znanja. Za Šaṅkaru je obred „ono što će biti kazivano, obilježeno mrmljanjem *mantri*, i namjerava se zapovjediti (riječima) – Tu neka mrmlja<sup>481</sup> (BAU 1.3.28).”<sup>482</sup> Pūrva-pakṣin tvrdi da je to *vidhi*, naredba za izvođenje *sāmana*, i da nema ništa zajedničko sa znanjem (*jñāna*). Ostatak je teksta po tome *arthavāda* (tumačenje smisla) jer predstavlja slušanje (priče) iz starine (*purākalpaśravaṇa*).<sup>483</sup> Šaṅkara odbija tvrdnju da se ovdje radi o naredbi za obredno djelovanje tvrdnjom da se u istome tekstu javlja rečenica „koji tako zna (*ya evaṃ veda*)”, koja ukazuje na to da je cilj znanje. Prigovor da je priča o bogovima i asurama *arthavāda* uz naredbu za pjevanje *udgīthe* Šaṅkara odbija tvrdnjom da se ovaj tekst nalazi u drugačijem kontekstu (*prakaraṇa*), koji se bavi znanjem (*jñāna-kāṇḍa*). Tekstovi koji nalažu pjevanje *udgīthe* nalaze se po Šaṅkari u *karma-kāṇḍi*, u *brāhmaṇama*. Šaṅkara se ovdje koristi pravilom o tumačenju teksta u skladu s kontekstom u kojem se nalazi.

Uz to, ovdje je naloženo razmatranje (*upāsana*) glavnoga daha/daha koji pripada ustima<sup>484</sup> (*mukhyaprāṇa*), a ne pjevanje *udgīthe*. Mrmljanje/ponavljanje<sup>485</sup> *mantra* ne izvodi se samostalno, već samo uz razmatranje daha u ustima; ishod je toga zadobivanje drugoga svijeta (BAU 1.3.28 *taddhaital lokajid eva*). Uz to slijedi prigovor da, ako je naloženo razmatranje daha u ustima, tekst koji ga opisuje mora biti *arthavāda*. Šaṅkara na to govori o potrebi ispravnog tumačenja i odgovara zašto upaniṣadski tekst nije *arthavāda*, već radi razmatranja opisuje istinsko bivstvo bogova, Gospoda i sopstva:

<sup>481</sup> U BAU se misli na to da naručitelj žrtve tiho ponavlja *mantr*e dok svećenik *prastorar* počinje pjevati pročišćavajuće laude *Somi* (*pavamāna*).

<sup>482</sup> *karma vakṣyamāṇaṃ mantrajapalakṣaṇaṃ vidhīṣyamāṇaṃ „tadetāni jayet” iti* / (BAUBh 1.3.1, str. 625, 3)

<sup>483</sup> U pūrva-mīmāṃsi se vedski tekstovi koji pričaju neku „priču” smatraju *arthavādom* koja služi poticanju na činjenje obreda ili simboličkom ili etnološkom objašnjenju obreda.

<sup>484</sup> Šaṅkara shvaća *āsanyaṃ prāṇam* (dah u ustima) iz BAU 1.3.7 kao *mukhya-prāṇa*, što znači dah koji pripada ustima, ali može značiti i glavni, vodeći dah.

<sup>485</sup> Mrmljanje („Neka mrmlja”: *jayet*) iz BAU 1.3.28. Šaṅkara shvaća kao ponavljanje (*abhyāsa*).

*na; aviparītārthapratipatteḥ śreyahprāptyupapatter lokavat / yo hy aviparītam arthaṃ pratipadyate loka sa iṣṭam prāpnoty aniṣṭād vā nivartate, na viparītārthapratipattīyā / tathehāpi śrautaśabdajanitārthapratipattau śreyahprāptir upapannā na viparyaye / na copāsanārthaśrutaśabdothavijñānaviṣayasyāyathārthatve pramāṇam asti / na ca tadvijñānasyāpavādaḥ śrūyate / tataḥ śreyahprāptidarśanād yathārthatām pratipadyāmahe; viparyaye cānarthapraṅgīdarśanāt / yo hi viparyayenārthaṃ pratipadyate loka, puruṣaṃ sthāṇur ity amitraṃ mitraṃ iti vā, so 'narthaṃ prāpnuvan dṛśyate / ātmeśvara-devatādīnām apy ayathārthānām eva ced grahaṇaṃ śrutitah, anarthapraṅgīyārthaṃ śāstraṃ iti dhruvaṃ prāpnuvāl lokavad eva, na ca itad iṣṭam; tasmād yathābhūtān eva ātmeśvaradevatādīn grahayaty upāsanārthaṃ śāstraṃ / (BAUBh str. 625, 16ff)*

Ne, zbog shvaćanja neizokrenutoga smisla kojega je ishod stjecanje dobrosreće poput (osvajanja drugoga) svijeta. Tko u svijetu shvaća smisao neizokrenuto, taj stječe željeno ili izbjegava neželjeno, a ne (postiče se to) s izokrenutim shvaćanjem smisla. Tako je i ovdje zado-bivanje dobrosreće ostvareno ako se shvati smisao rođen iz riječi koje pripadaju objavi, a ne ako se izvrne. I nije valjan put spoznaje ako se nepravo shvati predmet razaznaje koji je proizašao iz riječi objave koje se tiču razmatranja. I ne poriče se u objavi njegova razaznaja. Odatle shvaćamo ispravni smisao zato što se vidi postignuće dobrosreće; i za-to što se vidi postignuće besmisla kada se smisao izvrne. Tko u svijetu shvaća smisao izokrenuto, kao na primjer: stablo je čovjek, prijatelj je neprijatelj, vidi se da je taj postigao besmisao. Ako iz objave slijedi shvaćanje sopstva, Gospoda, bogova i drugoga kakvi uistinu nisu, tada bi se jamačno došlo do ishoda da objava ima za smisao postignuće be-smisla, a to nije poželjno; zato objava koje je smisao zadubljenje daje da se sopstvo, Gospod, bogovi i drugo shvate kakvi jesu.

Iz navedenoga se vidi da treba odabrati smisao koji dovodi do nekoga dobrog zaključka, a treba odbaciti besmisleni ishod. Takav besmisleni ishod proizlazi iz tvrdnje da su upanišadi *arthavāda*, što podrazumijeva izmišljenu priču kako bi se potaklo na činjenje obreda ili kako bi se slikovito objasnio smisao obreda. U tekstu se spominju plodovi zadubljenja u tekst koji ne bi bili mogući kad bi tekst bio neistinit i kada bi služio jedino poticaju na obred. Ovdje vidimo da Śaṅkara zapravo ne dokazuje da su sopstvo, Gospod i bogovi istiniti, već dokazuje da ih objava drži istinitima.

Na Śaṅkarin odgovor dolazi sljedeći prigovor da objava traži da ime (*nāman*) „brahman” smatramo brahmanom iako je „brahman” samo naziv koji ga pred-s-tavlja, što je analogno tomu da stablo smatramo čovjekom. Śaṅkara odgovara:

*bhedena hi brahmaṇo nāmādivastupratipannasya nāmātau vidhīyate brahmaḍṛṣṭiḥ pratimādāv iva viṣṇuḍṛṣṭiḥ / ālambanatvena hi nāmādi-pratipattiḥ pratimādivad eva, na tu nāmādyeva brahmeti / (BAUBh str. 626, 3ff)*

Određuje se gledanje brahmana u imenu i ostalome s razlikovanjem od brahmana shvaćenoga kao ime i druge stvari, poput gledanja Viṣṇua u kipu i ostalome.<sup>486</sup> Kada su predmetom (razmatranja)<sup>487</sup>, ime i ostalo shvaća se poput kipa i ostaloga, ali ime i ostalo uistinu nisu brahman.

Kao što kip Viṣṇua pomaže usredotočenju na Viṣṇua, tako i upaniṣadske uvidbe u brahman pomažu razmatranju iako ne predstavljaju pravu narav brahmana. Čini se da Šaṅkara u ovome ulomku tvrdi da svako ime nadjenuto brahmanu služi samo usredotočenju. Mislim da Šaṅkara pod *nāmādi* (ime i ostalo) ovdje misli na *nāmarūpa* (ime i oblik) svjedočeći kako jedino negativna određenja brahmana (*neti neti*) progovaraju (neizravno) o pravoj prirodi brahmana.

Brahmanu su odlike (svojstva) nametnute kao što se na *ṛci* gleda kao na zemlju. Isto tako se na ime i ostalo gleda kao na brahman. Kako je opće poznato da je zemlja stvarna, tako Šaṅkara analogijom zaključuje da je i brahman stvaran. Ovdje Šaṅkara uvodi i pojmove osnovnoga (*mukhya*) ili doslovnoga značenja i prenesenoga (*gauṇa*) značenja. Svako je preneseno značenje utemeljeno u doslovnome, kao što je metaforička uvidba u pet oganja (*pañcāgnividyā*) utemeljena u postojanju pravog ognja. Tako opisi brahmana obdarenoga odlikama predstavljaju brahman u prenesenome značenju koje je utemeljeno u istinski postojećem apsolutu. Na isti način na koji su tekstovi *karma-kāṇḍe*, koji nalažu izvođenje obreda koji nosi neki plod, utemeljeni u samima sebi, tako i tekstovi koji opisuju najviše sopstvo vrijede sami po sebi. Jedina je razlika u tome što tekstovi koji pripadaju *karma-kāṇḍi* nalažu djelovanje koje donosi neki budući, u trenutku naredbe neostvareni plod, dok upaniṣadi prenose znanje kojega je predmet već postojeći, što znači da ga upaniṣadi samo otkrivaju. Šaṅkarin je protivnik u ovoj raspravi *mīmāṃsaka* koji iznosi nauk da rečenica može biti mjerodavna samo ako nešto nareduje, što znači da upaniṣadske rečenice nemaju jasnu svrhu. Tako se u *MimS* 1.1.2 tvrdi da je *dharmā*, najviši princip *pūrva-mīmāṃse*, određena naredbama (za činjenje obreda),<sup>488</sup> a Šabara u svom komentaru tvrdi da naredba iz *brāhmaṇa* može obznaniti (*avagamayitum śaknoty*) ono što se ostalim valjanim načinima spoznaje ne može spoznati. Šaṅkara na to odgovara primjerima rečenica iz *brāhmaṇa* u kojima nema glagola u imperativu ili optativu koji određuju naredbe za činjenje obreda. Uz to citira upaniṣadske rečenice koje jasno

---

<sup>486</sup> U slici ili *śālagrāmu* (crni kamen s fosilom iz okoline svetoga viṣṇuističkog sela Śālagrāma na obali rijeke Gaṇḍaki, za koji se smatra da je ispunjen Viṣṇuovom prisutnošću). Šaṅkara opet za primjer koristi elemente viṣṇuističke religije.

<sup>487</sup> *Ālambana* je u Šaṅkarinoj *advaita-vedānti* predmet zadubljenja. U uvodu u *ChUBh* Šaṅkara kaže da se na nekim mjestima u *ChU* govori o nedvojnome sopstvu, a na drugima o raznim vrstama razmatranja (*upāsana*) preoblikovanoga brahmana (*vikṛta-brahman*). Kombinacijom znanja i djelovanja usredotočujemo se na neki predmet koji predstavlja brahman (*ālambana*). To prosvjetljava narav/tostvo predmeta razmatranja (*vastutattvābhāsa*). U komentaru uz *ManUK* 23 predmet zadubljenja (*ālambana*) jest slovo/slog *a* koje vodi jedinstvu s Vaiśvānarom.

<sup>488</sup> *MimS* 1.1.2 *codanālakṣaṇo' artho dharmah |*

kažu koja im je svrha.<sup>489</sup> Zato upanišadi ne pripadaju podjeli vedskih tekstova na *vidhi*, *mantra*, *arthavāde*, *nāmadheye* i na *niṣedhe*, već predstavljaju posebnu vrstu tekstova koji su odvojeni od obrednih i bave se znanjem postojećega. Dalje Śāṅkara daje primjer *niṣedhe* (zabrane) iz *brāhmaṇa* koja zabranjuje jedenje mesa životinje pogođene otrovnom strjelicom. *Niṣedha* mu je zapravo primjer kako tekst može obznanjivati pravu prirodu stvari a da ne nalaže djelovanje jer uzdržavanje od jedenja takva mesa nije obredni čin, već se spoznajom štetnosti takva mesa čovjek uzdržava od njegova uživanja – tu Śāṅkara prelazi u otvoren polemički napad i kaže da se slično tomu čovjek treba uzdržavati od obrednoga čina jer upanišadi obznanjuju uzdržavanje od djela koje nas veže u krug rađanja i smrti, isto kao što *brāhmaṇe* zabranjuju jedenje otrovna mesa:

*na hi deśakālādyanavacchinnāsthūlādvayādibrahmapratyayadhāriṇaḥ  
karmāvasaro 'sti / (BAUBh str. 628, 19f)*

Nema prilike za (obredno) djelovanje u onoga koji shvaća zamisao o brahmanu koji nije grub, ni dvojan i ostalo, koji je nepodijeljen prostom, vremenom i ostalim.

Śāṅkara zaključuje raspravu s pūrva-mīmāṃsakaма sljedećom tvrdnjom:

*tasmāt paramātmayāthātmyajñānavidher api tadviparīstasthūla-  
dvaitādijñānavartakatvāt sāmāthyāt sarvakarmapratīṣedha-  
vidhyarthatvaṃ sampadyate; karmapravrṭtyabhāvasya tulyatvād yathā  
pratīṣedhaviṣaye / (BAUBh str. 628, 27ff)*

Stoga je dokazano da je naredba za spoznavanje prave naravi najvišeга sopstva (ujedno i) naredba o zabrani svih (obrednih) čina zbog snage zaustavljanja izvnutoga znanja o tome (brahmanu) kao dvojnog i grubog; kao i zbog sličnosti negiranja obredne djelatnosti kao u slučaju zabrana.<sup>490</sup>

U *BSBh* 1.1.2 Śāṅkara tvrdi da je shvaćanje brahmana (*brahmāvagati*) rođeno iz poduzimanja promišljanja smisla rečenica objave (*vākyārthavicāraṇādhya-vasāna*), a ne iz drugih valjanih načina spoznaje poput zaključka i ostalih. Ipak i objava se sama koristi zaključivanjem (*anumāna*) kao pomoći. Znanje brahmana stvar je iskustva (*anubhāva*), a brahman kao predmet znanja istinski je postojeći predmet (*bhūtavastuviṣaya*). Ono što je naloženo da se učini (obred), ovisi o ljudskome trudu, slično kao i ovozemaljske djelatnosti. Ono se može ili ne mora učiniti, za razliku od znanja brahmana koje ni u kojem smislu ne ovisi o ljudskoj djelatnosti već o sebi samome. Najvažnija se kritika pūrva-mīmāṃse u Śāṅkarinu korpusu nalazi u *BSBh* 1.1.4, u raspravi o znanju i djelovanju, gdje se izlaže pre-

<sup>489</sup> *brahmavidāpnoti param* (znalac brahmana postiže najviše, *TU* 2.1.1) i *bhidiate hṛdayagranthiḥ* (Čvor srca je odriješten, *MU* 2.2.8).

<sup>490</sup> Kao kada se zabranjivanjem jedenja otrovnoga mesa uklanja sam poriv da se ono jede.

dodžba da samo znanje brahmana dovodi do njegove spoznaje, dok djelovanje, čak i ono mentalno, može samo proizvoditi učinke. Znanje nije učinak, već se ono spontano rađa pomoću valjanih načina spoznaje bez obzira na naredbe iz objave koje mogu samo potaknuti na djelovanje, ali ne i na spoznaju. Također je važan dio rasprave tvrdnja da obredi ne samo da ne dovode do spoznaje brahmana već su i prepreka na putu spoznaje jer svojim učincima drže pojedinačnu dušu u svijetu prerađanja.

Svoj komentar uz *BAU* 1.3 Šaṅkara završava tvrdnjom da znanje i djelo zajedno vode jedinstvu s Prajāpatiem. Taj se položaj može steći i znanjem o jedinstvu s dahom u ustima jer *asure* više ne mogu okaljati grijehom onoga koji tako zna, što znači da taj postaje oslobođen vezanosti uz osjetila i njihove predmete.<sup>491</sup>

#### 4.7. *BAU* 1.4: Nastavak razmatranja nižega brahmana u obliku Prajāpatia, rasprava o ulasku sopstva u svijet

Početak četvrte *brāhmaṇe* govori kako u iskonu bijaše sopstvo<sup>492</sup> u obliku čovjeka (*puruṣa*). On se podijelio na muža i ženu, iz čije su zajednice rođeni ljudi. Podijelio se i na muško i žensko drugih životinja, iz čega su proizašle životinje od goveda do mrava.<sup>493</sup> Po Šaṅkari sopstvo u iskonu je Prajāpati, plod vedskoga znanja i djela (*vaidikajñānakarmaphala*). Ovaj je Prajāpati u prošlome životu bio duhovni tragalac (*sādhaka*) koji je prvi spalio<sup>494</sup> svoje grijeha pa je znanjem i činom stekao status Prajāpatia koji se ipak nalazi u području prerađanja. To potkrjepljuje riječima iz *BAU* 1.4.2 po kojima je *puruṣa* osjećao strah od samoće koji može doći samo iz neznanja i nespojiv je sa spoznajom najvišega sopstva. *Puruṣa* je ipak shvatio da je sam i da se nema koga bojati.

U komentaru uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1.4.2 nalazimo Šaṅkarin osvrt na pitanje nekih<sup>495</sup> (*atra codayanti*)<sup>496</sup> odakle Prajāpatiu (*puruṣi* u *BAU*) znanje jedinstva ako nije bilo nikoga tko bi ga tomu poučio. Ako je tako, onda svatko, čak i bez svjedočanstva objave, može spoznati jedinstvo. Ako je Prajāpati znanje o jedinstvu stekao u prošlome životu, onda znanje jedinstva ne vodi oslobođenju jer se ne bi ponovno rodio ako je tako spoznao već u prošlome životu. Zaključak bi onda bio da je viđenje jedinstva besmisleno (*anarthaka*).

Šaṅkara na taj prigovor odgovara tvrdnjom da je Prajāpati zaslugama iz prošloga života zaradio tijelo i organe koji su dovoljno čisti da se u sljedećem životu javi to znanje. To znači da znanje može biti posljedica *dharma* iz prošloga života

<sup>491</sup> To se može shvatiti ozbiljno jer je to dah o kojem ovisi ne samo govor i pjevanje nego i život. Može se shvatiti kao izjednačivanje ploda znanja i djela s plodom znanja samoga ili razmatranja. A može se shvatiti i kao ironija na račun *mīmāṃsaka* i *bhedābhedavādina*.

<sup>492</sup> Olivelle ovdje *ātman* prevodi kao *body* (1998: 45).

<sup>493</sup> Taj se mit može usporediti s Aristophanovim mitom u Platónovoj *Gozbi*.

<sup>494</sup> U *BAU* 1.4.1 riječ *puruṣa* tumači se pučkom etimologijom od *pūrva* (prvi) i *√UṢ* (spaliti).

<sup>495</sup> Ovdje se možda radi o osvrtu na neki stariji komentar. *Ānandagiri* ne spominje o kome bi se moglo raditi.

<sup>496</sup> *√CUD* u kauzativu osim „pitati” može značiti i „požurivati”, „prenagljivati” što može biti *śleṣa* (dvosmislenost).

(kako to ustvrđuje Śaṅkarin protivnik u raspravi). Štoviše, Śaṅkara tvrdi da posljedice (*kārya*) proizlaze iz različitih tvarnih uzroka (*nimittabheda*), koji djeluju odijeljeno (*vikalpita*) ili u kombinaciji (*nimittasamuccaya*). Tako neke životinje vide u mraku, dok je ljudima potreban medij svjetla kako bi vidjeli predmete. Yoginu je dovoljna samo pamet za spoznaju oblika, bez pomoći drugih spoznajnih moći.<sup>497</sup> Tako su Prajāpatiu dovoljna djela iz prošloga života za znanje o jedinstvu sopstva.<sup>498</sup> U drugome slučaju uzrok znanja može biti prijegor,<sup>499</sup> učitelj,<sup>500</sup> vjera,<sup>501</sup> predanost,<sup>502</sup> a nekad gledanje, slušanje, promišljanje i zadubljanje.<sup>503</sup> Prvo nabrojani uzroci uklanjaju zaprieke znanju o jedinstvu sopstva nastale nepravdom (*adharmom*), a slušanje, promišljanje i zadubljanje u tekstove vedānte<sup>504</sup> po svojoj naravi uzrokuju znanje o smislu koji se u njima rodio ili je u njima nastao (*bhūtārthajñāna*) i čine predmet koji treba spoznati (brahman) očitim (*sākṣajñeyaviśayatvāt*).

Sljedeća dva komentara, onaj uz *BAU* 1.4.7 i onaj uz 1.4.10, valja pažljivije razmotriti jer u njima nailazimo na važan nauk o sopstvu i na nastavak rasprave s pūrva-mīmāṃsakama. Sam je tekst *BAU* 1.4.7 Śaṅkari zacijelo zanimljiv jer prvi put istupa iz obrednoga okvira zakoračujući u apstraktno mišljenje. Tekst počinje tvrdnjom da „to” u iskonu bijaše neurazličeno (*avyākṛta*) i da se potom urazličilo po imenu i obliku „Ovaj ima ono ime i ovaj oblik”. To je sopstvo ušlo do vrha nokata – dišući ono je dah, govoreći ono je riječ, gledajući oko, slušajući sluh i misleći pamet. Tekst se nastavlja tvrdnjom da je svaka spoznajna moć sama za sebe nepotpuna i da onaj koji tako (nepotpuno) štuje (sopstvo), i sam postaje nepotpun. Zato treba štovati sopstvo gdje sve ovo postaje jedno.

Za Śaṅkaru se zamjenica „to” odnosi na neočitovani svijet u uzročnome stanju sjemena (*bijāvastha*). Zamjenica *tad* (to) po Śaṅkari određuje udaljeni (*parokṣa*) predmet koji se ne opaža izravno i zato se *tat* odnosi na neočitovani svijet-sjeme. Zamjenica *idam* odnosi se na opaženi (*pratyakṣa*) urazličeni, artikulirani (*vyākṛta*) svijet imena i oblika. Svijet u stanju potencije, možnosti, i aktualnosti, ozbiljenosti, rese sljedeća svojstva:

Aktualnost	Potencija
<i>jagat</i> (svijet)	<i>bijāvasthā</i> (sjeme)
<i>idam</i> (ovo)	<i>tat</i> (to)
<i>pratyakṣa</i> (opaženi)	<i>parokṣa</i> (udaljeni)
<i>vyākṛta</i> (artikulirani)	<i>avyākṛta</i> (neartikulirani)

<sup>497</sup> *mana eva kevalam rūpajñānanimittaṃ yogīnām* / (*BAUBh* 1.4.2, str. 649, 5f)

<sup>498</sup> *evam eva ātmaikatvajñāne 'pi kvacij janmāntarakṛtaṃ karma nimittaṃ bhavati, yathā prajāpateḥ* / (*BAUBh* 1.4.2, str. 649, 8f)

<sup>499</sup> Ovo Śaṅkara potkrjepljuje sljedećim primjerom: *tapasā vijijñāśasva* (*ChU* 3.2.1).

<sup>500</sup> *ācāryavāṅpuruṣo veda* (*ChU* 6.14.2)

<sup>501</sup> *śraddhāvāñllabhate jñānam* (*BhG* 4.39)

<sup>502</sup> *tadviddhi praṇipātena* (*BhG* 4.34)

<sup>503</sup> *draṣṭavyaḥ śrotavyaḥ...* (*BAU* 2.4.5, 4.5.6)

<sup>504</sup> Misli se na upanišadi.

Glagolski je oblik *vyākriyata*<sup>505</sup> po Šaṅkari u medijalnom obliku koji se naziva *karmakartṛ*. Taj oblik označuje svojevrсни povratni pasiv (medij) u kojem je subjekt u isto vrijeme agens i objekt. Taj oblik Šaṅkari ukazuje na to da se svijet-sjeme očitovao sam po sebi, bivajući u isto vrijeme *causa materialis* i *causa efficiens*.<sup>506</sup> Šaṅkara ovdje pokazuje dobro znanje gramatike jer je oblik *karmakartṛ* opisan u Pāṇinijevoj *sūtri* 3.1.62 baš onako kako ga Šaṅkara tumači. Sopstvo spomenuto u ovome tekstu za Šaṅkaru je prvo spominjanje sopstva u najvišem smislu u upanišadi jer je sopstvo ono što je:

*yad arthaḥ sarvaśāstrārambho, yasminn avidyayā svābhāvāvikyā kartṛkriyāphalādhyāropanā kṛtā; yaḥ kāraṇaṃ sarvasya jagataḥ yad-ātmake nāmarūpe salilād iva svacchān malam iva phenam avyākṛte vyākriyete, yaś ca tābhyāṃ nāmarūpābhyāṃ vilakṣaṇaḥ svato nitya-śuddhabuddhamuktasvabhāvaḥ, sa eṣo 'vyākṛte ātmabhūte nāmarūpe vyākurvan brahmādistambaparyanteṣu deheṣv iha karmaphalāśrayeṣv aśanāyādimitu praviṣṭaḥ / (BAUBh 1.4.7, str. 655.15ff)*

...(sopstvo) koje ima za smisao svako poduzimanje *śāstra* (objave), u koje je urođenim neznanjem nametnuto činiteljstvo, činidba i plod, koje je uzrok svega svijeta, koje ime i oblik, premda imaju njega za sopstvo, neurazličeni urazličuju poput nečiste pjene iz bistrve vode, i koje se razlikuje od imena i oblika po obilježjima; to čega je vlastito bivstvo po sebi vječno, čisto, budno i slobodno – *to takvo*,<sup>507</sup> urazličujući ime i oblik postale iz sopstva, neurazličene, *ušlo je ovdje u tijela*, od brahmana pa sve do busena trave, kojih je oslonac plod djelovanja i koja su podložna gladi i ostalomu.

Važna se rasprava razvija nakon prigovora da vrhovno sopstvo nužno uvijek prožima neurazličeni i urazličeni svemir pa ono ne može ući u tijela jer samo nešto ograničeno može ulaziti kamo drugamo. Ovdje će prve odgovore ponuditi pseudosiddhāntin koji će neuspješno odgovarati na taj prigovor: prva je mogućnost da sopstvo boravi u svijetu u drugačijem obliku pa se o sopstvu u prenesenom smislu (*upacaryate*) govori kao da je ušlo u svijet. Prigovaratelj to osporava citatima iz *Taittirīya-upaniṣadi* 2.4 koji dokazuju da se sopstvo ne može promijeniti. Tvrdnju da je dio sopstva ušao u svijet također osporava citatima iz objave, ali i logičkom tvrdnjom da vrhovno sopstvo ne može imati dijelove. Sopstvo ne može ući u svijet ni kao svojstvo u supstanciju, jer svojstvo uvijek ovisi o supstanciji, a vrhovno sopstvo ne ovisi ni o čem. Isto je sa sjemenjem u voću<sup>508</sup>

<sup>505</sup> Imperfekt pasiva medijalnoga glagola *vi-ā√KR*.

<sup>506</sup> Za raspravu o brahmanu kao materijalnom i djelatnom uzroku svijeta vidi *BSBh* 1.4.23 – 27.

<sup>507</sup> Kurzivom su otisnuti citati iz komentiranog teksta.

<sup>508</sup> Ova je analogija zgodna jer voćka raste iz sjemena, a u plodovima se nalazi isto takvo sjeme. Tako bi svijet mogao nastati iz sopstva i u isto vrijeme sadržavati takvo isto sopstvo.

koje ima dijelove i podložno je nastajanju i nestajanju. Tek nakon toga dolazi red na pravu *siddhāntu*, na odgovor na pitanje kako je moguć ulazak sopstva u svijet. Śaṅkara tvrdi da je najviše sopstvo prvo ispustilo svijet pa onda u nj ušlo.<sup>509</sup> Nakon očitovanja svijeta sopstvo je moguće zapaziti u pameti, gdje se zrcali poput Sunca na vodi. Ono je bez dijelova i ne može se zamisliti da je ušlo u smislu da je napustilo jedan prostor i ušlo u drugi. Tekst koji govori o stvaranju svijeta i ulasku sopstva u nj treba shvatiti kao da ima za svrhu shvaćanje, odnosno kao pomoć za shvaćanje, spoznaju sopstva, što objava proglašuje najvišim ljudskim ciljem.<sup>510</sup> Zato ulazak sopstva u svijet treba shvatiti u prenesenom značenju kao da boravi unutar svega što je uzrokovalo, što je njegov učinak.<sup>511</sup> Ta se tvrdnja slaže s učenjem da je sopstvo/brahman u isto vrijeme djelatni i tvorni uzrok sve-mira.

#### 4.8. Nastavak kritike pūrva-mīmāṃse

Spoznajne moći, uzete svaka pojedinačno, ne izražuju jedinstvo sopstva. Ono je razlikovano pojedinačnim dahovima koji služe kao nametci. Oni su samo imena u skladu s djelatnosti koju obavljaju. Zato u upanišadi stoji da sopstvo samo treba štovati,<sup>512</sup> a ne njegova imena/nametke. Śaṅkara ovdje osjeća potrebu da dokaže kako ova rečenica, usprkos korištenju optativa, nije *apūrva-vidhi*.<sup>513</sup> Već smo vidjeli da se u pūrva-mīmāṃsi smatralo da se plod može ostvariti samo djelovanjem, a na djelovanje nas potiču naredbe za djelovanje, *vidhi*. Znanje se također smatra plodom pa je za ostvarivanje nekoga znanja po pūrva-mīmāṃsi potreban poticaj u vidu naredbe. Śaṅkara odgovara:

*ātmety evopāsīta iti nāpūrvavidhiḥ / pakṣe prāptatvāt yat sākṣād  
aparokṣād brahma (BAU 3.4.1) katama ātmeti – yo 'yaṃ vijñāna-  
mayah (BAU 4.3.7) ity evam ādy ātmapratipādanaparābhīḥ śrutibhir  
ātmaviśayaṃ vijñānam utpāditam / tatrātmasvarūpavijñānenaiva tad  
viśayānātmābhīmānabuddhiḥ kārakādikriyāphalādhyāropanātmikā*

<sup>509</sup> To ilustrira primjerima iz *TU* 2.4.1: Ispustivši (stvorivši) to, upravo je u to ušlo (*tat sṛṣṭvā tad evānuprāviśat*) i *AU* 1.3.12: Ono razdrvši taj razdjeljak, ude tim dvarima (*sa etameva sīmānaṃ vidāryaitayā dvārā prāpadyata* [prijevod: Ježić 1999: 113])

<sup>510</sup> *upalabdhyarthatvāc ca sṛṣṭipraveśasthityapyayavākyānām, upalabdheḥ puruṣārthatvaśravaṇāt / (BAUBh 1.4.7, str. 658, 22f)*

<sup>511</sup> *tasmāt kāryasthasya upalabhyatvam eva praveśa ity upacaryate / (BAUBh 1.4.7, str. 659, 1f)*

<sup>512</sup> *ātmety evopāsīta / (BAU 1.4.7)*

<sup>513</sup> Po Dasgupti (1922: 404) *vidhi* ili naredbe dijele se na *apūrva-vidhi*, *niyama-vidhi* i *parisaṅkhyā-vidhi*. *Apūrva-vidhi* je naredba za činjenje nečega što nije otprije poznato osim iz teksta naredbe. Ono što treba biti učinjeno, ostalo bi neučinjeno i nepoznato da nije bilo *vidhia*. *Niyama-vidhi* se razlikuje po tome što je ono što je naredeno već poznato i postoji više načina da se to učini. Zato *niyama-vidhi* određuje koji je način najbolji za postizanje željenoga cilja. *Parisaṅkhyā-vidhi* je naredba s poznatim ishodima koji nisu alternativa jedni drugima kao kod *niyama-vidhia*. Dasgupta na žalost ne spominje izvor za ove podatke. Koliko sam uspio provjeriti, ove podjele nema ni u *MimS* ni u *MimSBh*.



*avidyā nivartitā / (...) tasmāt tadupāsanam asmin pakṣe na vidhātavyam, prāptatvāt / (BAUBh str. 660.21ff)*

(Rečenica) „Samo sopstvo treba štovati” nije *apūrva-vidhi* zbog dosegnutosti (sopstva) u ovom gledištu: „brahman koji je očevidan i nekrovit” (*BAU* 3.4.1), a što je sopstvo? – „Ovo koje se sastoji od razaznaje (*BAU* 4.3.7) – tako je i drugdje izražena razaznaja koje je predmet sopstvo objavom koja se bavi predstavljanjem sopstva. Ovdje se razaznajom vlastite naravi sopstva zaustavlja neznanje kojega je priroda nametanje činiteljstva, činjenja, ploda i ostaloga (sopstvu) i koje misli da je samoumišljanje koje je nesopstvo njegov predmet. (...) Zato štovanje (razmatranje) toga (sopstva) po ovom gledištu ne treba narediti jer je već dosegnuto.

Ovaj je citat važan jer ocrta bit Śaṅkarina shvaćanja razlike između znanja i djelovanja. Znanje se, kako smo već vidjeli, ne može narediti, ono se dosiže pomoću valjanih načina spoznaje poput svjedočanstva svetih spisa bez potrebe da se naloži. Brahman ne može biti povezan s naredbama kao što spoznaja opaženog predmeta nema veze s nečijim poticajem da ga opazimo. Mi predmet opažamo ili ne bez obzira na poticaje ili na trud koji ulažemo. Znanje brahmana ne ovisi o svakodnevnoj aktivnosti čovjeka, ono je poput znanja stvari koje su predmet valjanih načina spoznaje poput opažaja i ostalih. Ovdje vidimo u kojem smislu Śaṅkari spoznaja brahmana (*ātmana*) ne može biti posljedica djelovanja. Znanje se spontano rađa kao kod opažaja, ono ne ovisi o naredenom djelovanju.

Dalje tumačeći *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 1.4.7 Śaṅkara pobija dva bhedābhedska stava. Prvi od njih izjednačuje znanje (*jñāna*) i razmatranje (*upāsana*),<sup>514</sup> pri čem *Maitreyī-brāhmaṇa* predstavlja naredbu (*vidhi*) za meditativno djelovanje, slično kao što *vidhi* u *brāhmaṇama* naređuju izvođenje žrtvenog obreda. Po tome stavu postoje tri dijela (*aṃśatraya*) takva djelovanja.<sup>515</sup> Prvi određuje predmet razmatranja (*kimupāsita*), drugi sredstva postizanja znanja (*kenopāsita*) i treći način razmatranja (*kathamupāsita*).<sup>516</sup> Plod je takva djelovanja oslobođenje ili nestanak neznanja (*mokṣo 'vidyānivṛttirvā*).<sup>517</sup> Po drugome stavu koji Śaṅkara kritizira razmatranje stvara posebno razaznanje (*viśiṣṭam vijñānam*) koje uklanja neznanje.<sup>518</sup> Śaṅkara im odgovara da (u odnosu na spoznaju) objava ne podrazumijeva naredbe zbog nepostojanja ničega mentalnoga ili vanjskog, što bi trebalo učiniti, koje bi bilo odvojeno od razaznanja rođenoga iz riječi, što znači da znanje nije posljedica djelovanja, već može biti rođeno samo

<sup>514</sup> Bhedābhedavāda, kao što smo vidjeli kod Bhartṛprapañce i Bhāskare, poučava jedinstvo znanja i djelovanja (*jñānakarmasamuccaya*), Potter 1981: 40.

<sup>515</sup> Ova se tri stupnja mogu usporediti s tri Bhartṛprapañcina stupnja podjele upaniṣadskoga teksta iako se to nigdje u tekstu izravno ne kaže, a nitko od komentatora ne kaže na koga se *asmin* (*pakṣe*) i *apare* odnosi.

<sup>516</sup> *BAUBh* 1.4.7: *ayam, kena, kathamiti*.

<sup>517</sup> Mādhavānanda 1935: 88.

<sup>518</sup> Sureśvara i Ānandagiri ne pripisuju ova tumačenja Bhartṛprapañci.

iz riječi objave. Kada se znanje spontano rodi, kao posljedica spoznajnoga procesa, ne postoji ništa što bi se trebalo učiniti, ni pameću, ni vanjskim (djelatnim) sredstvima.<sup>519</sup> Znanje rođeno iz naredaba za izvođenje obreda (tj. znanje da obrede treba izvoditi) ne znači i njihovo izvođenje.<sup>520</sup> To znači da je jedino znanje koje se iz naredaba rađa ono o potrebi izvođenja obreda. Rečenica *ātmety evopāsīta* zato nije *vidhi* jer se znanje ne može naložiti na onaj način na koji se može naložiti djelovanje.

Šaṅkara ističe da upaniṣadske rečenice „tu (odatle, u tome, tamo)<sup>521</sup> ti jesi” (*tat tvam asi*, *ChU* 6.8ff), „ne ovako, ne onako” (*neti neti*, *BAU* 2.3.6), „sve je ovo upravo sopstvo” (*atmaivedaṃ sarvaṃ*, *ChU* 7.25.2), „jedno bez drugoga” (*ekam evādvitīyam*, *ChU* 6.2.1), „brahman je uistinu ovo besmrtno” (*brahmaivedaṃ amṛtam*,<sup>522</sup> *MU* 2.2.11), „nitko drugi do njega nije motritelj” (*nānyad ato 'sti draṣṭaḥ*, *BAU* 3.8.11), „znaj da je to brahman” (*tad eva brahma tvam viddhi*, *KeU* 1.5ff) ne predstavljaju naredbe za spoznaju sopstva. Te rečenice ostvaruju spoznaju sopstva već u vrijeme njihova slušanja<sup>523</sup> i nikakvo se djelovanje ne mora poduzimati. Spoznaja sopstva koja se rađa pri susretu s upaniṣadskim tekstom jedini je način oslobođenja i nisu potrebne nikakve naredbe da bi se znanje rodilo. Kod naredaba kao što je „neka žrtvuje” (*yajeta*) potrebni su tekstualni dodatci koji opisuju o kakvoj je žrtvi riječ, čemu služi, kako se izvodi. Kod teksta koji rađa znanje to sve nije potrebno kad se shvati smisao rečenica poput onih koje su gore nabrojene. Na prigovor da Vede gube svoj autoritet ako rečenice koje objašnjavaju smisao (*arthavāda*) dođu u prvi plan, Šaṅkara odgovara:

*na; viśeṣāt / na vākyasya vastvanvākhyānaṃ kriyānvākhyānaṃ vā prāmānyāprāmānyakāraṇaṃ, kiṃ tarhi? Niścītaphalavadvijñānotpādakatvam / tadyatrāsti tatpramānaṃ vākyam, yatra nāsti tadapramānaṃ / (BAUBh str. 663, 25ff)*

Ne, zbog razlike (između *arthavāde* i upaniṣadskih izričaja). Uzrok vjerodostojnosti i nevjerodostojnosti izričaja nije tumači li on djelovanje ili stvarnost. Što je onda (uzrok vjerodostojnosti)? To, stvara li sigurnu i plodonosnu razaznaju. Tamo gdje jest tako, izričaj je valjani način spoznaje (predmeta), gdje nije tako, način spoznaje nije valjan.

Ovdje Šaṅkara jasno određuje razliku između *arthavāde* i upaniṣadskih izričaja koji stvaraju sigurnu i plodonosnu spoznaju. U tome su smislu upaniṣadi valjan način spoznaje (*pramāṇa*).

<sup>519</sup> *ātmasvarūpakathanānātmapratiśeḍhavākyajanitavijñānavyatirekeṅārthāntarasya kartavyasya mānasasya bāhyasya vābhāvāt / (BAUBh 1.4.7, str. 662, 2f)*

<sup>520</sup> *na hi darśapūrṇamāsavidhivākyajanitavijñānaṃ eva darśapūrṇamāsānuṣṭhānaṃ / (BAUBh 1.4.7, str. 662, 6f)*

<sup>521</sup> Vidi bilješku 473.

<sup>522</sup> Hertel u svojem izdanju teksta (1924.) izostavlja riječ *amṛtam* (besmrtn) kao kasniju glosu uz *brahma*. Olivelle (1998: 449) u prijevodu slijedi Hertela.

<sup>523</sup> *...śravaṇakāla eva taddarśanasya kṛtatvād...*

#### 4.9. Kratka kritika yoge u *BAUBh* 1.4.7

U sklopu komentara uz *BAU* 1.4.7 nalazi se i kratka kritika yoge. Ta se kritika javlja nakon prigovora da se u svrhu oslobođenja može narediti obustavljenost vrtloženja duha (*cittavṛttinirodha*<sup>524</sup>). Šaṅkara odgovara da je jedini način obustavljanja vrtloženja duha razaznaja sopstva i kontinuirana pozornost na sopstvo.<sup>525</sup> Jedini je način oslobođenja spoznaja jedinstva sopstva i brahmana koja se postiže shvaćanjem upaniṣadskih izričaja poput onih koji su gore navedeni. Moglo bi se reći da je za Šaṅkaru obustava vrtloženja svijesti posljedica, a ne uzrok oslobođenja. Uzrok može biti samo spoznaja.

#### 4.10. Komentar uz *BAU* 1.4.10

U *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* 1.4.10 govori se o tome kako u iskonu ovo bijaše brahman koji je sebe znao ovako: „Ja sam brahman.” (*aham brahmāsmi*<sup>526</sup>) Svato, bio on vedski vidjelac, čovjek ili Bog, postaje i sam brahman i sve ovo (svijet) kad tako zna. Onaj tko štuje bogove misleći da su oni jedno a on drugo ne zna i služi bogovima kao što životinje služe čovjeku. Zato bogovima ne odgovara da ljudi sami sebe znaju kao brahman. Komentar počinje prvim prigovorom<sup>527</sup> da se ovdje radi o nižem brahmanu (*brahmāparam*) jer najviši brahman ne može znanjem postati sve jer već jest sve. Po sljedećem prigovoru<sup>528</sup> riječ je o budućem znalcu brahmana. Šaṅkara odbija te prigovore tvrdnjom da je brahman nepromjenjiv i sve su prividne promjene u njem posljedica neznanja. Riječ brahman ovdje valja uzeti u doslovnome smislu (*mukhyārtha*) kako bi se izbjegla grješka o nevječnosti brahmana (*anityadoṣa*). Ako brahman može prijeći iz nižega u više stanje, moguće je da iz stanja višega brahmana prijeđe u neko još više stanje. Iz te se rasprave vidi razlika učenja o zbiljskoj preoblici, razvoju svijeta iz brahmana, (*pariṇāma*) koju su očito zastupale ranije vedāntske škole, i učenja o prividnoj preoblici, izokretu brahmana u svijet (*vivarta*), koju je zastupao Šaṅkara. Ako je preoblika brahmana zbiljska, on ne može ostati apsolutan i kao takav nepromjenjiv. Zato svaka preoblika mora biti prividna. Zbiljska preoblika pri tome može biti posljedica djelovanja, dok prividna preoblika ne može biti posljedica čina, a prividnost se može ukloniti samo znanjem. Zato Šaṅkara zaključuje da se ovdje radi o brahmanu na koji je neznanjem nametnut nametak nebivanja brahmanom i

<sup>524</sup> Šaṅkara ovdje pokazuje poznavanje terminologije yoge (*YS* 1.2: *yogaś cittavṛttinirodhaḥ*).

<sup>525</sup> *na hy ātmavijñānatatsmṛtisantānavyatirekeṇa cittavṛttinirodhasya sādhanam asti* / (*BAUBh* 1.4.7, str. 663, 13f)

<sup>526</sup> Izričaj *aham brahmāsmi* u kasnijoj je vedānti postao jedan od četiri velerijeka (*mahāvākya*). Ostali su – *tat tvam asi* (Tu [odatle, u tome, tamo] ti jesi [*ChU* 6.8 id.]), *prajñānaṃ brahma* (brahman je proznaja [*AU* 3.3]) i *ayam ātmā brahma* (ovo je sopstvo brahman [*BAU* 2.5.19 i *ManU* 2]). Koliko mi se čini, ovaj se popis velerijeka prvi puta javlja u Vidyāraṇyinoj *Pañcadaśi* 5. (Dholeov prijevod, str. 59).

<sup>527</sup> Ānandagiri ovaj prigovor pripisuje neimenovanom autoru *vṛtti* (*vṛttikāra*). (Kāśīnātha Śāstri Āgāṣe, [izd.] [1953.], str. 142, 16)

<sup>528</sup> Po Ānandagiriu (Kāśīnātha Śāstri Āgāṣe [izd.] [1953.], str. 142, 16 i 23) riječ je o Bhartṛprapañci.

nebivanja svim ovim. Spoznajom *aham brahmāsmi* taj se nametak uklanja i onaj koji tako zna, biva svjestan da je on brahman, sve ovo.

Na ovo slijedi zanimljiv prigovor da brahman ne može biti uzrok pogriješnoga pripisivanja (*adhyāropa*<sup>529</sup>) ni tvorac neznanja.<sup>530</sup> Śaṅkara odgovara da brahman ne griješi i nije činitelj neznanja, ali da osim njega nema drugoga svjesnog činitelja neznanja.<sup>531</sup> Ovu paradoksalnu tvrdnju Śaṅkara može dokazati samo tvrdnjama iz objave i predaje. Citate raspoređuje u tri skupine. U prvoj su skupini upaniṣadski (*śruti*) citati: „Nitko drugi do njega nije razaznatelj” (*nānyo 'to 'sti vijñātā*, *BAU* 3.7.23), „Ništo drugo do njega nije razaznatelj” (*nānyad ato 'sti vijñātṛ*, *BAU* 3.8.11), „tu (odatle, u tome, tamo) ti jesi” (*tat tvam asi*, *ChU* 6.8 – 13), „znalo je samo sebe kao 'ja sam brahman” (*ātmānam evāvet ahaṃ brahmāsmi*, *BAU* 1.4.10) i „(tko štuje drugo božanstvo kao: ) 'jedno je on a drugo sam ja', taj ne zna” (*anyo 'sāvanyo 'ham asmīti na sa veda*, *BAU* 1.4.10). U drugoj su skupini tri citata iz predaje (*smṛti*).<sup>532</sup> Pritom je zanimljivo u trećoj skupini da dva citata iz *Īśā-upaniṣadi* 7 i 8 Śaṅkara naziva (vedskim) *mantrama*. Na tom je mjestu jasan izdvojen položaj *IU* iz upaniṣadskoga korpusa, za razliku od komentara uz *BAU* 1.4.7. gdje su se pojavila dva citata iz *IU* 7 koje naziva *śruti* i *upaniṣadvākya*.

Dalje slijedi dugačak prigovor po kojem je prerađajuća se duša (*samsārin*) različita od Gospoda (Īśvara), što se ističe i u sustavu logike (*tarkaśāstra*) koji zastupaju Kaṇāda i Akṣapāda. Objava k tomu propisuje put znanja i put djelovanja, što bi bilo besmisleno ako je osobna duša jednaka brahmanu koji je ostvario sve želje (*āptakāma*). Rečenica *aham brahmāsmi* zapravo je *sampad*.<sup>533</sup> Zato brahman s početka teksta mora biti čovjek koji teži postanku brahmanom. Śaṅkara tu tvrdnju odbija nizom upaniṣadskih citata koji potvrđuju jedinstvo sopstva i brahmana, jer kada ne bi bilo tako, čovjek bi se morao preoblikovati u brahman, što je neprihvatljivo. *Sampad* je samo zamišljaj<sup>534</sup> koji nikada ne dovodi do jedinstva pojmova koje uspoređuje. U Śaṅkarinoj je filozofiji najvažnije shvatiti da znanje koje posreduje objava ne stvara ništo novo, već samo rastjeruje neznanje otkrivajući znanje koje je stalno prisutno:

*vijñānasya ca mithyājñānanivartakatvavyatirekeṅkākarakatvam ity  
avocāma / na ca vacanaṃ vastunaḥ sāmartyajanakam / jñāpakaṃ hi  
śāstraṃ na kārakam iti sthitiḥ / (BAUBh 671, 18ff)*

<sup>529</sup> U *BSBh* ista se pojava naziva *adhyāsom*. U uvodu u *BSBh adhyāsa* je opisana kao pojava jedne stvari, prije zamijećene, u obliku sjećanja u drugoj stvari. U *BAUBh* Śaṅkara se ne koristi riječju *adhyāsa* već *adhyāropa* i *adhyāropana*.

<sup>530</sup> U kasnijoj se advaiti razvila živa rasprava o ontološkom utemeljenju neznanja. U školi vivarāṇa koja započinje Sureśvarom uporište (*āśraya*) i predmet (*viśaya*) neznanja je brahman, dok je u školi bhāmatī (Vācaspati Miśra) neznanja mnogo, a uporište je neznanja žice (*jīva*).

<sup>531</sup> *kiṃtu naivābrahmāvidyākartā cetano bhrānto 'nya iṣyate / (BAUBh 1.4.10, str. 670, 5)*

<sup>532</sup> *BhG* 13.27, 10.20 i 5.18.

<sup>533</sup> *Sampad* je izjednačavanje pojmova (najčešće makrokozmičkih i mikrokozmičkih koji im odgovaraju) kakvo se često nalazi u upaniṣadima i brāhmaṇama. Vidi *BAU* 1.1.1.

<sup>534</sup> *na, sampatteḥ pratyayamātratvāt / (BAUBh 1.4.10, str. 671, 18)*

Rekli smo da razaznaja, osim što uklanja neispravno znanje, ne stvara. I ne stvara riječ (objave) jednakost smisla<sup>535</sup> stvari. Spisi su obavijesni, a ne djelatni; takvo je (naše) stajalište.

Iz ovoga se citata iz komentara jasno vidi na koji način Śaṅkara tumači ulogu objave u posredovanju znanja. Time on upaniṣadsku objavu osamostaljuje od tradicionalne podjele Veda na *mantr*e (svete izreke), *vidhi* (naredbe), *arthavāde* (tumačenja smisla), *namadheye* (imena) i *niṣedhe* (zabrane) koja potječe od pūrva-mīmāṃse. Upaniṣadska objava od Śaṅkare nadalje<sup>536</sup> predstavlja samostalnu tekstualnu cjelinu kojoj je jedina zadaća posredovanje znanja o krajnjim istinama.

U sklopu ove rasprave Śaṅkara uvodi i pravilo o slaganju početka i kraja teksta. Argument glasi da brahman s početka teksta ne može biti preradajuća se duša, različita od brahmana, koja će tek spoznati sebe uvidom *aham brahmāsmi* (ja sam brahman) jer bi to bilo čisto proturječje i u takvu tumačenju početak i kraj teksta ne bi suvislo odgovarali jedan drugomu.<sup>537</sup> Spoznaja naime glasi „ja sam brahman” (*aham brahmāsmi*), a ne ovaj (*ayam*) ili onaj (*asau*) jest brahman. Pojmovi *upakrama* i *upasamhāra* pripadaju grupi od šest znakova za određivanje značenja teksta (*ṣaḍliṅga*) koje sam opisao u poglavlju 5.3.3. U ovome dijelu komentara Śaṅkara prvi put uvodi i pojmove svakodnevnne, niže istine (*vyavahāra*) i najviše istine (*paramārtha*):

*sarvaṃ hi nānātvaṃ brahmaṇi kalpitam eva “ekadhaivānu-  
draṣṭavyam” (BAU 4.4.20) “neha nānāsti kiñcana” (BAU 4.4.19)  
“yatra hi dvaitam iva bhavati” (BAU 2.4.14) “ekam evādvitīyam”  
(ChU 6.2.1) ity ādivākyaśatebhyaḥ / sarvo hi lokavyavahāro brahmany  
eva kalpito na paramārthaḥ san, ity atyalpam idam ucyata iyam eva  
kalpanā apeśaleti / tasmād yatpraviṣṭaṃ sraṣṭṛ brahma tadbrahma /  
(BAUBh str. 672, 17ff)*

Sva je mnogostrukost u brahmanu samo zamišljena: „Trebalo ga motriti samo kao jedinstvenoga” (*BAU 4.4.20*), „Ovdje nema ničega različitoga” (*BAU 4.4.19*), „Gdje biva (nešto) kao dvojstvo” (*BAU 2.4.14*), „Samo jedno bez drugoga” (*ChU 6.2.1*) – tako i iz stotina drugih izričaja. Sve što je svakodnevno – svjetovno nije najviša istina, već je zamišljeno u brahmanu, tako je ovdje rečeno vrlo malo (govoreći) da ova

---

<sup>535</sup> Misli se na *sampad/sampatti* gdje se izjednačuju različiti pojmovi poput glave žrtvenoga konja i zore (*BAU 1.1.1*). Spisi ne mogu učiniti različite stvari jednakima.

<sup>536</sup> Koliko mi je poznato, Śaṅkara je prvi autor koji tako shvaća upaniṣadi.

<sup>537</sup> *tathā ca śāstram upakramopasamhārayor virodhād asamañjasam kalpitam syāt / (BAUBh 1.4.10, str. 671, 26f)*

predstavka nije mudra.<sup>538</sup> Zato je brahman<sup>539</sup> onaj brahman koji je is-pustio (svijet) i kojim je (svijet) prožet.

Zato, kada upaniṣad govori o bogovima, ljudima i vidiocima, govori sa svjetov-noga stanovišta (*lokadṛṣṭi*), a kada govori o jedinstvu brahmanovu kojega oni postaju svjesni spoznajom *aham brahmāsmi*, govori sa stanovišta spoznaje biti brahmana (*brahmatvabuddhi*).<sup>540</sup> Brahman je jednak najvišem sopstvu, subjektu spoznaje kojega Śaṅkara određuje kao motritelja motrenja, slušatelja slušanja, mislitelja misli, razaznatelja razaznaje.<sup>541</sup> Subjekt je spoznaje vječan i njegovo motrenje nikada ne prestaje jer je ono njegov predmet, pa se ne može zamisliti da ga katkad nema. Ipak Śaṅkara razlikuje dvije vrste motrenja – vječno, koje je potencijalno ili nevidljivo (*nityā adṛśyā*), i ne vječno, koje je aktualno ili vidljivo (*anityā dṛśyā*). Vječno je motrilaštvo jedno i prisutno je u svakome biću. Ono se očituje npr. u snu čak i kod slijepaca koji nisu obdareni aktualnim motrilaštvom. Vječno je motrilaštvo samo osvijetljeno i pripada vlastitom liku najvišega sop-stva onako kako jara pripada ognju.

Svoj komentar Śaṅkara zaključuje tvrdnjom da je za neznalca koji uzima ud-jela u svojem staležu i životnome razdoblju posljedica obavljanja obreda, bilo da su oni praćeni uvidbom (*vidyāsahita*) ili nisu, postizanje napredovanja koje poči-nje s ljudskim životom, a završava sa svijetom brahmana.<sup>542</sup> A tko djeluje po vlastitoj prirodi protivno riječima objave, nazaduje počevši od ljudskog života pa sve do nepokretnih predmeta.<sup>543</sup> Za razliku od toga, učinak je znanja postajanje sopstvom svega. Zato ce cijela ova upaniṣad iscrpljuje u razdvajanju znanja i neznanja.<sup>544</sup>

#### 4.11. Uvidba u Prajāpatia

U ostatku prvoga poglavlja, dakle u petoj i šestoj *brāhmaṇi*, po Śaṅkari se ras-pravlja o neznanju, odnosno o štovanju brahmana pri kojem postoji svijest o vlas-

<sup>538</sup> Śaṅkara ovdje kritizira prigovor po kojem brahman ne može biti tragalac za oslobođenjem. Osnova je ovoga prigovora tvrdnja da osobna duša mora biti različita od brahmana, jer ako su duša i brahman jedno, tada je brahman tragalac.

<sup>539</sup> O kojem se govori u *BAU* 1.4.10.

<sup>540</sup> Za razine spoznaje najčešće su riječi *vyavahāra* i *paramārtha*, ali se koriste i drugi izrazi poput onih u zagradama.

<sup>541</sup> *evaṃ tarhi dṛṣṭer draṣṭā śruteḥ śrotā mater mantā vijñāter vijñātā, sa ātmeti* / (*BAUBh* 1.4.10, str. 673, 5f) Ovdje Śaṅkara parafrazira čuveni ulomak iz *BAU* 3.7.23 koji određuje nutrodršca kao subjekt spoznaje.

<sup>542</sup> *karmaṇo vidyāsahitasya kevalasya ca śāstroktasya kāryaṃ manuṣyatvādiko brahmānta utkarṣaḥ* / (*BAUBh* 1.4.10, str. 679, 16) Śaṅkara se koristi ovdje riječju brahman misleći očito na niži brahman, Prajāpatia.

<sup>543</sup> *śāstroktaviparītasya ca svābhāvikasya kāryaṃ manuṣyatvādika eva sthāvarānto 'pakarṣaḥ* /

<sup>544</sup> *vidyayāś ca kāryaṃ sarvātmabhāvāpattir ity etatsaṅksepato darśitam / sarvā hīyam upaniṣad vidyāvīdyāvibhāgapradarśanenaivopakṣiṇā* / (*BAUBh* 1.4.10, str. 679, 18ff)

titoj različitosti od predmeta štovanja.<sup>545</sup> BAU 1.5.2 govori o tome kako je božanski otac prijegorom i mudrošću stvorio sedam vrsta hrane za razne vrste jelaca. Šaṅkara tumači riječi prijegor (*tapas*) i mudrost (*medhā*) kao djelo (*karman*) i znanje ili uvidba (*vidyā*), sugerirajući kako se ovdje radi o kombinaciji znanja i djelovanja (*jñānakarmasamuccaya*) kojoj cilj ne može biti znanje brahmana (*brahmavidyā*) već održavanje stalnoga toka pojavnoga svijeta koji se održava uvidbom u božanskoga Oca. On stvara sedam vrsta hrane za sedam razreda bića koji dalje sami prijegorom i mudrošću stvaraju hranu održavajući kružno kretanje pojavnoga svijeta.

BAU 1.5.14 opisuje Prajāpatia kao godinu (utemeljenu na Mjesecu) koja se sastoji od šesnaest dijelova. Petnaest su dijelova noći koje ga pune ili pak smanjuju, dok je šesnaesti dio, kojim podržava sve ovo u noći mladoga Mjeseca, postojan (*dhruvā*). Po Šaṅkari noći ispunjavaju Prajāpatia nakon mladaka do noći punoga Mjeseca (*śuklapakṣa*) kada ga opet prazne do sljedećeg mladaka (*kṛṣṇapakṣa*), kada preostaje samo *dhruvā*. Prajāpati podržava sve ovo pomoću voda (*āpas*), od kojih se sve sastoji. Zato je Prajāpati peterostruk (*pāṅktātmaka*): nebo, Sunce i pamet su otac, Zemlja, oganj i riječ su majka, dah je potomstvo, lunarni su dani bogatstvo jer se stalno smanjuju i povećavaju, a vrijeme je obredni čin (*karman*) jer uzrokuje preobliku svijeta (*jagatpariṇāmahetutva*). Prajāpati je plod peterostrukog obrednog čina kojega je izvor želja za obitelji i bogatstvom. Na mikrokozmičkoj razini Prajāpati odgovara čovjeku koji tako zna. On se sastoji od šesnaest dijelova koji povećavaju i smanjuju njegovo bogatstvo. Postojana bi točka bila njegovo sopstvo (tijelo), koje je glavčina točka, dok je bogatstvo obruč (*pradhi*).

Šaṅkara sažima ova upaniṣadska učenja tvrdnjom da se radi o izvodenju peterostrukoga obreda koji se kombinira s razmatranjem kako bi se doseglo stanje Prajāpatia koji se sastoji od tri vrste hrane<sup>546</sup> – pameti, riječi i daha. U odnosu na sopstvo ili tijelo (*adhyātmika*) pamet pokriva djelatnosti želje (*kāma*), odluke (*saṃkalpa*), dvojbe koja vodi raščlambi (*vicikitsā*), vjere i nevjere (*śraddhā* i *aśraddhā*), postojanosti i nepostojanosti (*dhṛti* i *adṛti*), srama (*hrī*), misli (*dhī*) i straha (*bhī*). Riječ po Šaṅkari objavljuje, osvjetljuje (predmete), ali pri tome ne može biti i sama objavljena, osvjetljena (drugime), kao što svjetiljka biva osvjetljena vlastitim svjetlom.<sup>547</sup> Dah u odnosu na tijelo može biti dah (*prāṇa*) koji je

<sup>545</sup> *avidyā prastutā, tatrāvidvān anyāṃ devatām upāste' anyo' sāv anyo' ham asmīti* / (BAUBh 1.5.1, str. 691, 13f)

<sup>546</sup> U BAU 1.5.1 i 1.5.2 otac je stvorio sedam vrsta hrane od kojih je jedna zajednička svim jelcima, jedna je namijenjena životinjama, dvije bogovima, dok je preostale tri namijenio sebi. U BAU 1.5.3 te su tri hrane pamet, riječ i dah.

<sup>547</sup> *na hi pradīpādīprakāśaḥ prakāśāntareṇa prakāśyate, tadvad vāk prakāśikaiva svayaṃ na prakāśyā ity anavasthāṃ śrutiḥ pariharati – eṣā hi na prakāśyā / prakāśakatvam eva vācaḥ kāryam ity arthaḥ* / (BAUBh 1.5.3, str. 699, 1ff). BAU 1.5.3 zapravo kaže da je svaki zvuk (*śabda*) riječ (*vāc*). Sljedeća je rečenica eliptična i glasi: *eṣā hy antaṃ āyattaiṣā hi na* / Olivelle to shvaća kao da je zvuk pričvršćen na rub riječi a riječ nije pričvršćena ni uz što. Hume (1921: 87) prevodi kao: *Verily, it comes to an end [as human speech] ; verily, it does not [as the heavenly voice]*. Isto tako rečenicu shvaća i Deussen. Po Breretonu se radi o tome da zvuk ima

povezan sa srcem i kreće se prema ustima i nosnicama (služi za disanje), može biti *apāna* koja se kreće od pupka do srca i potiče izlučivanje izmeta i mokraće, zatim *vyāna* koja spaja *prāṇu* i *apānu*, pa je *udāna* uzrok kretanja prema gore (od pete do glave) i na kraju može biti *samāna* koja uređuje probavu jela i pića. U odnosu na bića ili česti (*adhibhautika*) riječ je ovaj svijet, pamet je ozračje, a dah je nebo. U odnosu na Vede riječ je *Ṛgveda*, pamet je *Yajurveda* i dah je *Sāmaveda*. U odnosu na bogove riječ su bogovi, pamet su očevi i dah su ljudi.

#### 4.12. Prelazak iz ravni neznanja u ravan znanja u drugome poglavlju

Šaṅkara je već u komentaru uz *Byhadāranyaka-upaniṣad* 1.5.2 napomenuo da se svijet, koji je varljiv i poput sna, sastoji od proznanje i djelovanja (*prājñākriyā*), čina i plodova čina, onoga što treba učiniti i načina postizanja cilja (*sādhyasādhana*). On se održava neprekidnim tokom djelovanja i utisaka (plodova čina) mnogih bića.<sup>548</sup> Tek će se u drugom poglavlju razmatrati znanje brahmana<sup>549</sup> za one koji su se zasitili svijeta (*virakta*). Na kraju šeste *brāhmaṇe* prvoga poglavlja Šaṅkara ističe kako se u prvome poglavlju govorilo o neznanju (*avidyā*), dok je predmet drugoga (četvrtoga u Šaṅkarinu brojanju) znanje sopstva.<sup>550</sup> Predmet se neznanja dijeli u dva dijela – besmrtni prosvjetljujući unutar-nji dah ili život (*antaḥ prānaḥ*) koji se uspoređuje sa stupom kuće i izvanjsko smrtno biće koje je posljedica (*kārya*).<sup>551</sup> Unutarnji dah naziva imenima Virāj, Vaiśvānara, ātman, puruṣavidha, brahman, Prajāpati, Ka i Hiranyagarbha. To je plod usklađivanja upaniṣadskih učenja (*samanvaya*), kojim su se upaniṣadski odlomci koji o njima govore harmonizirali. Tako se Bog Otac, jer za advaitu nije najviši brahman, našao na istoj razini s brahmanom u liku osobe (čovjeka), s ognjem „sinom sveoca” (kasnije tumačenje; „koji pripada svim ljudima”), sa Zlatnim zametkom (izvorno Sunce), s Rassjajem, sa (razaznajnim) sopstvom i s bogom o kojem se pita „Tko je?” Svi su oni poistovječeni s unutarnjim dahom ili životom jer on, prema objavi, obuhvaća sve bogove kao nplatak žbice.

---

jasan početak, kraj i određen oblik za razliku od riječi koja može biti artikulirana ili ne, što znači da nema uvijek jasan rub. Svaki je zvuk riječ bića ili stvari, dok svaka riječ nije zvuk. (Olivelle 1998: 495)

<sup>548</sup> *ataḥ prājñākriyālakṣaṇaprabandhārūḍhaḥ sarvo lokāḥ sādhyasādhanalakṣaṇaḥ kriyāphalātmakāḥ saṃhatānekaprāñikarmavāsanāsanāntānāvāṣṭabdhavāt kṣaṇiko' śuddho' sāro nadīstrotāḥ pradīpasantānakalpaḥ kadālīstambhavadasāraḥ phenamāyāmarīcyambhaḥsvapnādīsamastadātmagatadīṣṭīnāmavikīryamāṇo nityaḥ*

*sāravān iva lakṣyate* / (BAUBh 1.5.3, str. 696, 27ff)

<sup>549</sup> *viraktānāḥ hy asmād brahmavidyā ārabdhavyā caturthapramukheneti* / (BAUBh 1.5.3, str. 697, 5f) U Šaṅkarinu je brojanju druga *adhyāya* četvrta. U uvodu u BAUBh 2.4.1 Šaṅkara sve ovo ponavlja tvrdeći da je u trećoj *adhyāyi* opisano neznanje, a u četvrtoj znanje.

<sup>550</sup> *ata ūrdhvaṃ vidyāvīṣaya ātmādhigantavya itī caturtham ārabhyate* / (BAUBh 1.6.3, str. 715, 15f)

<sup>551</sup> *antaḥ prāṇa upaṣṭambhako grhasyeva stambhādīlakṣaṇaḥ prakāśako' mṛtaḥ / bāhyaś ca kāryalakṣaṇo' prakāśaka upajanāpāyadharmakas tṛṇakuśamṛttikāsamo grhasyeva satyaśabdavācyo martyaḥ tenāmṛtaśabdavācyāḥ prāṇaśchanna itī copasamḥṛtam* / (BAUBh 2.1.1, str. 716, 1ff)



Prva *brāhmaṇa* drugoga poglavlja prenosi razgovor brāhmaṇe Bālākia Gārgye<sup>552</sup> i Ajātaśatrua, kralja grada Kāśi.<sup>553</sup> Po Śaṅkari Bālāki znalac je nižega brahmana koji se opisuje kao unutarnji dah i koji predstavlja predmet neznanja (*avidyāvīṣayabrahmavid*). Kralj Ajātaśatru je znalac najvišega brahmana. Po Śaṅkari ovaj je razgovor pripovijest (*ākhyāyikā*) u kojoj se prigovori (*pūrvapakṣa*) izmjenjuju s odgovorima koji predstavljaju utvrđenu doktrinu (*siddhānta*). Ovaj je oblik lakši za shvaćanje od logičkih tekstova (*tarkaśāstra*), gdje se nalaze rečenice u kojima je sadržan samo smisao. Uz to predmet je rasprave (brahman) izrazito tanahan (*atyantasūkṣma*) pa je *ākhyāyikā* najbolji medij priopćavanja njegova smisla.

Takvo shvaćanje odnosa dvaju poglavlja podržava i Sureśvara, također shvaćajući da oblik razgovora služi lakšemu shvaćanju (*sukhāvabodha*).<sup>554</sup> Sureśvara također spominje i Bhartṛprapañcino shvaćanje sveze dvaju poglavlja.<sup>555</sup> Po njem *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 2.1 služi izlaganju razloga (*nirṇaya*) za zaključak iz *BAU* 1.4.7 gdje se govorilo o ulasku sopstva u svijet. Ovo sopstvo Bhartṛprapañca shvaća kao razaznajno sopstvo (*vijñānātman*) koje je činitelj (*karṭṛ*) i uživatelj (*bhokṭṛ*). Po Sureśvari je to nemoguće jer bi tada ono što predlaže Bālāki Gārgya bilo zaključak, a Ajātaśatruov bi odgovor bio prigovor, što je protivno smislu teksta. Śaṅkara ne spominje to shvaćanje, ali naširoko objašnjava da je razgovor suprotstavljanje *pūrvapakṣe* i *siddhānte*, što je i glavni Sureśvarin argument za pobijanje Bhartṛprapañcina tumačenja pa je moguće da je i Śaṅkara ovoga bio svjestan, a da to Sureśvara samo eksplicira.

Tekst započinje Bālākievom željom da objasni kralju Ajātaśatruu što je brahman.<sup>556</sup> Ajātaśatru već zna brahman kao osobu u Suncu, Mjesecu, munji, eteru, vjetru, ognju, vodi, zrcalu, smjerovima, zvuku koji slijedi (jeci), zatim zna brahman kao osobu koja se sastoji od sjene i osobu u sopstvu, zna i ishode štonjanja svakoga pojedinačnog božanstva nagovješćujući da zna i nešto više o brahmanu. Kada Ajātaśatru sve to odbaci, Gārgya Bālāki se predaje i postaje učenik Ajātaśatruov, a ovaj mu dalje u *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* 2.1.15 – 20 tumači što je brahman. Sve nabrojene osobe Śaṅkara smatra nižim brahmanom. Osoba u Suncu za Śaṅkaru je osoba koja je ušla kroz oko i boravi u srcu kao uživatelj i činitelj. Osoba u Mjesecu koju Ajātaśatru štuje kao visokoga kralja Somu, odjevena u bijelo, koji je sopstvo hrane, Śaṅkara shvaća kao pamet (*manas*), što se slaže s povezanosti Mjeseca i pameti u raznim upaniṣadskim tekstovima.<sup>557</sup> Osoba u munji, koja je za Ajātaśatrua jarovita (*tejasvin*), Śaṅkari je koža i srce, osoba u eteru, koja je puna i nepomična, prostor je u srcu (*hṛdayākāśa*). Osobu u vjetru Śaṅkara dovodi u svezu s Marutima jer Ajātaśatru kaže da štuje osobu u vjetru

<sup>552</sup> Uz ime se u upaniṣadi nalazi pridjev *dr̥pta* koji znači lud, divlji, ohol, arogantan. Śaṅkara riječ *dr̥pta* tumači kao *garvita* (bahat, ohol), isključujući time značenja lud i divlji.

<sup>553</sup> Moderni Varānasi ili Benares.

<sup>554</sup> *BAUBhV* 2.1.20c

<sup>555</sup> *BAUBhV* 2.1.21 – 2.1.24ab

<sup>556</sup> Inačica se ove prispodobe nalazi i u *KsU* 4

<sup>557</sup> Vidi *AU* 1.4 i dr.

kao Indru i kao nepobjedivu vojsku (a to su Maruti). Osoba u ognju božanstvo je u riječi i u srcu, osoba u vodama osoba je u sjemenu (*retas*) i srcu. Osoba u zrcalu, koju Ajātaśatru štuje kao blještavu (*rociṣṇu*), božanstvo je koje se zrcali u sječivu (*khaḍga*) i srcu, zvuk koji slijedi u odnosu je na sopstvo dah koji je uzrok života. Osoba u smjerovima, koja je za Ajātaśatrua nerazdvojiva, za Śaṅkaru su uši, odnosno Aśvini koji se nikada ne razdvajaju. Osoba u sjeni je smrt, a osoba u sopstvu jest Prajāpati u umu (*buddhi*) i srcu. Osobom u sopstvu Bālāki završava izlaganje. Sve su te osobe samo niži brahman. O najvišem će brahmanu Ajātaśatru poučiti Bālākia u *BAU* 2.1.15 – 20.

#### 4.13. Pouka Ajātaśatruova o najvišem brahmanu

U *BAU* 2.1.15 kralj je Ajātaśatru prišao usnulu čovjeku i zazvao ga kao visokoga kralja Somu odjevena u bijelo, koji je sopstvo hrane.<sup>558</sup> Čovjek se nije probudio. Zatim ga je kralj gurnuo rukom i tek se je tada čovjek probudio. Svoje tumačenje Śaṅkara započinje tvrdnjom da je Ajātaśatru tim činom htio pokazati Bālākiu da osoba na koju je on mislio nije brahman, činitelj i uživatelj u tijelu.<sup>559</sup> U budnome je stanju uživatelj u dodiru s organima, dok u snu nije. Takvo biće koje u nekome stanju ne spoznaje ne može biti pravi subjekt. Kada bi brahman kako ga je opisao Bālāki bio uživatelj po vlastitoj prirodi, on bi prepoznao svoje ime (Soma), a predmete bi spoznavao svaki put kada bi s njima došao u dodir.<sup>560</sup> Po Śaṅkari je Bālāki opisao dah (*prāṇa*). Dah koji ne bdi je ne može biti uživatelj jer nije čuo Ajātaśatrua. Dah je isto što i Mjesec ili pamet. Dakle ni pamet nije po sebi uživatelj (*bhokṭṛsvabhāva*), a nisu to ni organi jer nitko od njih nije čuo Ajātaśatrua. Slijedi važan prigovor da kralja nije čuo nitko, što znači da, ako dah, organi i pamet nisu uživatelji, to ne može biti ni sopstvo. Śaṅkara odgovara tvrdnjom da su dah, organi i pamet oruđa (*karāṇa*) sopstva koje obuhvaća sve njih pa nije čudno da se ne odaziva kad je dozvano imenom nekog od organa (u ovome slučaju imenom Soma koje se odnosi na pamet). Ono što ima nešto za dio samo se s tim dijelom ne može poistovjetiti.<sup>561</sup> Uživatelj (subjekt) koji se poistovjećuje sa svime ne čuje kada mu se obraćaju imenom dah i drugima. Pūrvapakṣin odgovara da, kada sopstvo spava, ne čuje ni kada mu se netko obraća njegovim imenom. To je zato što, kada sopstvo spava, a svi su organi uvučeni (*grasta*) u dah (koji ne spava, inače bi tijelo umrlo), ono ne čuje ni vlastito ime.<sup>562</sup> Organi ne mogu biti subjekt jer tada ne bi bilo moguće povezati sjećanje, znanje, želje i ostalo (*smṛtijñāneccha*) u istome subjektu. Različite organe Śaṅkara uspoređuje s različitim tijelima koja međusobno ne mogu znati ništa o tome što pojedino drugo

<sup>558</sup> Osobu je u Mjesecu Ajātaśatru znao kao velikoga, zračćega Somu odjevena u bijelo. Sada ironično aludira na to.

<sup>559</sup> *tasmād yo gārgyeṇābhipreto nāsāv asmiñ charīre kartā bhokṭā brahmeti* / (*BAUBh* str. 722, 26f)

<sup>560</sup> *bhokṭṛsvabhāvas ced bhuñjītaiva svam viṣayaṃ prāptam* / (*BAUBh* str. 723, 15)

<sup>561</sup> *na; tadvatā tāvānmātrābhīmānānupapatteḥ* / (*BAUBh* str. 724, 7)

<sup>562</sup> *susuptatvāt prānagrastatayoparatakaraṇa ātmā svam nāma prayujyamānam api na pratipadyate* / (*BAUBh* str. 724, 13f)

tijelo misli, spoznaje ili želi. Tako pojedini organi nemaju što raditi s građom koja u njih ulazi. Zato je potrebno nešto što bi predstavljalo pravi subjekt koji bi sve to povezivao. Taj je subjekt, naravno, čisto sopstvo ili *ātman* koji ovdje predstavlja jedinstvenu podlogu svake spoznaje. On je i subjekt spoznaje jer spoznaje organe spoznaje i svjestan je spoznajnoga procesa. Šaṅkara također nagovještuje i to da će upravo argument trajne povezanosti organa biti ključan u kritici buddhističke filozofije yogācāra jer Šaṅkara smatra da trenutačna razaznaja/svijest (*vijñāna*) ne može biti subjekt spoznaje.<sup>563</sup> Šaṅkara zaključuje da je ono što je odnekle došlo promijenilo tijelo u tome smislu da ga je obdarilo sviješću, drugačije i od tijela i od svega što je nabrojio Bālāki. To je pouka o najvišem brahmanu bez nametaka (*nirupādhi*), jedinstvenome sopstvu, krajnjem subjektu svake spoznaje, o kojem poučavaju sve upaniṣadi.

U *BAU* 2.1.16 kralj Ajātaśatru pita Bālākia gdje je osoba koja se sastoji od razaznaje bila dok je spavala i odakle se vratila kad ju je probudio. U *BAU* 2.1.17 kralj sam odgovara na pitanje jer Bālāki nije znao. Kada osoba koja se sastoji od razaznaje usne, spoznajni organi bivaju uzeti, a ona počiva u ozračenome prostoru unutar srca (*antar-hṛdaya ākāśah*). Sanjajući, osoba koja se sastoji od razaznaje slobodno luta poput kralja ili velikoga brāhmaṇe (m.), s organima kao svojim slugama. U stanju bez snova vraća se kroz 72000 sićušnih žilica zvanih *hitā*, koje vode od srca prema osrčju (*purītat*). Tamo uživa u sladostrasti poput mladića, kralja ili brāhmaṇe.

Po Šaṅkari razaznaja ovdje znači unutarnje tvorilo (unutarnji organ: *antaḥ karaṇa*), odnosno um (*buddhi*). *Vijñānamaya* (koji se sastoji od razaznaje), *ātman*, znači „koji se može zahvatiti u njoj, pomoću nje (razaznaje) i koji je sam zahvaćatelj”.<sup>564</sup> Dok spava, to sopstvo boravi u vlastitu bivstvu i tada nije povezano s djelovanjem ni uživanjem. Ono zahvaća organe vlastitom razaznajom koja je po Šaṅkari rođena po vlastitoj prirodi nametaka (*upādhi-svabhāvajanitena*). Ozračeni prostor srca označuje boravište najvišega vlastitoga sopstva (*para eva svātmā*). Boraveći ondje, ne boravi u eteru, jednom od pet velečesti, već u vlastitu bivstvu, u nerazlikovanome sopstvu (*aviśeṣe svabhāvike ātmani*). Još je dublje stanje spokoja, duboka sna bez snova (*susupta*), u kojem nestaje pojedinačna svijest (*viśeṣavijñāna*). Upaniṣadsku tvrdnju da se osoba koja se sastoji od razaznaje tada kreće od srca prema osrčju (*purītat*), gdje i boravi u snu bez snova, Šaṅkara tumači na poseban način koji vrlo vjerojatno nema mnogo veze s izvornim smislom. Riječ *puratat* (osrčje) on shvaća kao tijelo u kojem se od srca nadalje šire žilice *hitā* poput žilica na listu drveta *aśvattha*.<sup>565</sup> Srce je sjedište budnosti/uma (*buddhi*) ili unutarnjeg organa (um i pamet), dok vanjski organi (spoznajne i djelatne moći) pripadaju tom umu.<sup>566</sup> U budnome se stanju *buddhi* proteže

<sup>563</sup> *tasmān na karaṇabhedaviṣayā bhokṛtvāśaṅkā vijñānamātraviṣayā vā kadācid apy upapadyate / (BAUBh str. 725, 3f)*

<sup>564</sup> *tasmīn upalabhyatvaṃ tena copalabhyatvam upalabdhyatvaṃ ca / (BAUBh str. 726, 15)*

<sup>565</sup> *Ficus religiosa.*

<sup>566</sup> *tatra buddher antaḥkaraṇasya hṛdayam sthānam, tatrastha buddhitantrāṇi cetarāṇi bāhyāni karaṇāni / (BAUBh str. 730, 16).* Aristotel je također smatrao da je ψυχή smještena u srcu, zbog

žilicama *hitā* cijelim tijelom i tako dolazi u dodir sa spoznajnim organima. Osoba koja se sastoji od razaznaje (osobna duša) prožima *buddhi* odsjajem vlastite očitovane svijesti.<sup>567</sup> Kada se *buddhi* skuplja u stanju spavanja, tada se sopstvo<sup>568</sup> skuplja, kada se *buddhi* probuđena širi, tada se i sopstvo širi. To je kretanje sopstva u biti prividno jer vrhovno sopstvo samo prati kretanje *buddhi*, kao svojega nametka (*upādhi*) kojega pak kretanje ovisi o učincima prošlih djela. To kretanje Śāṅkara uspoređuje s kretanjem Mjeseca odražena u valovitoj vodi. Iz toga je razvidno zašto je Śāṅkari ovo pouka o najvišem brahmanu. Najviši je brahman/sopstvo budnošću (*buddhi*) povezan sa spoznajnim moćima i zato se kretanje *buddhi* pogriješno pripisuje samomu sopstvu, koje je sa *buddhi* i organima povezano onoliko koliko je Mjesec povezan s vlastitim odrazom na površini vode. To je pravi primjer *adhyāse* ili *adhyārope*, prividnoga projiciranja svojstava jednoga bivstva na drugo, koje leži u temelju Śāṅkarine filozofije. Teoriju *adhyāse*<sup>569</sup> Śāṅkara je objasnio u uvodu u *BSBh*.

#### 4.14. Nauk o vrhovnome sopstvu

Veza sopstva i spoznajno-djelatnih organa opisana je u *BAUBh* 2.1.20. Komentar uz *BAU* 2.1.20 najopsežniji je u cijelome djelu pa zaslužuje podrobniju raščlambu. *BAU* 2.1.20 glasi:

*sa yathorṇavābhis tantunoccareḍ yathāgneḥ kṣudrā viṣphuliṅgā vyuccaranty evam evāsmād ātmanaḥ sarve prāṇāḥ sarve lokāḥ sarve devāḥ sarvāṇi bhūtāni vyuccaranti / tasyopaniṣat satyasya satyam iti / prāṇā vai satyaṃ teṣāṃ eṣa satyam / BAU 2.1.20*

Tako kao što pauk ispušta paučinu, kao što se iz ognja razlijeću sićušne iskre, upravo se tako iz ovoga sopstva razlijeću svi dahovi, svi svjetovi, svi bogovi i sva bića. Njegova je upaniṣad (tajna pouka o njem) sućina sućine (ili: istina istine). Sućina su dahovi, a ono je (sopstvo) njihova sućina.

Svoj komentar Śāṅkara započinje tumačenjem nauka o emanaciji, što je očito smisao ove pouke. Jedno jedinstveno sopstvo poput pauka samo iz sebe emanira dahove, koji za Śāṅkaru predstavljaju spoznajne moći, svjetove poput Zemlje i ostalih koji su plod djela, bogove poput Ognja i ostalih koji nadziru dahove i

---

čega je kretanje srca odgovorno za osjećaj srdžbe, straha ali i za mišljenje (Περὶ ψυχῆς 408, b5 – 11). Galen je u svome djelu „O Hippokratovim i Platōnovim pogledima” V 181 – 805 (Περὶ τῶν καθ’ Ἱπποκράτην καὶ Πλάτωνα δογματῶν) kritizirao Aristotela, tvrdeći da je mozak sjedište duše.

<sup>567</sup> *tāṃ (buddhim) vijñānamayo 'bhiviyaktasvātmacaitanyāvabhāsatayā vyāpnoti / (BAUBh str. 730, 19f)*

<sup>568</sup> Śāṅkara koristi riječ *vijñānamaya* (koji se sastoji od razaznaje).

<sup>569</sup> U *BAUBh* Śāṅkara ovu pojavu naziva *adhyāropana*.

svjetove<sup>570</sup> i bića od brahmana pa sve do busena trave. Šaṅkara tumači da sva sopstva (*sārva etā ātmāno*), koja se nalaze samo u tekstu *Mādhyamdina*,<sup>571</sup> znače pojedinačna sopstva ograničena nametcima. Riječ upaniṣad Šaṅkara ovdje shvaća kao *upa-ni (gamayati) samīpa* (koja približuje, čini da [smisao] priđe bliže), što znači riječ koja imenuje, prenosi obavijest (*abhidhāyakaḥ śabdaḥ*). Po Šaṅkari upaniṣadi prenose obavijesti o pravoj prirodi najvišega sopstva, odnosno priskrbuju, dovode, usađuju (*upanigamayitṛtva*) znanje. Ovdje imamo sasvim drugačiju etimologiju riječi upaniṣad od one u uvodu u *BAUBh*<sup>572</sup> i u uvodu u *KaU*, gdje etimologiju izvodi iz *upa-ni-√SAD*. Ovaj se dio rasprave zaključuje tvrdnjom kako će ova upaniṣad biti objašnjena u sljedeće dvije *brāhmaṇe* (*BAU* 2.2 i 2.3).

Dalje slijedi pitanje o tome radi li se ovdje o prerađajućem se sopstvu (*samsārin*), ili neprerađajućem se, najvišem sopstvu (*asamsārin*), i kakav je njihov odnos.

Prije Šaṅkarina odgovora iznosi se pretpostavka po kojoj se ovdje radi o prerađajućem se sopstvu jer najviše sopstvo koje je lišeno želje za hranom i ostalim ni ne postoji. Po tome prispodoba s buđenjem čovjeka zapravo pokazuje stvaranje svijeta iz sopstva. Prerađajuće se sopstvo koje ima svojstvo bivanja dragim (*BAU* 2.4.5 i 4.5.6) treba spoznati slušajući i misleći o njem i zadubljujući se u nj kao u uzrok svijeta. Sve upaniṣadi poučavaju spoznaju samo toga prerađajućega se sopstva obdarenoga svojstvima. U ovoj je raspravi neobično to što se uvode nezadovoljavajuće pretpostavke prije *pūrvapakṣe*, koje nisu u skladu s učenjem advaite. Njih prigovaratelj lako pobija. Tek se kasnije u raspravu uključuje Šaṅkara, pokrećući niz prigovora i odgovora. Prvi je odgovor pseudovedāntinca (*bhedābhedavādina*?) da vrhovno sopstvo buđenjem prolazi preobrazbu na isti način kao što svijet nastaje preoblikom sopstva. Na to se odgovara tvrdnjom da takvo što nije potvrđeno u iskustvu jer bića koja mijenjaju mjesto ili stanje ne gube svoja svojstva – krava ostaje krava i kada spava i kada je budna, a ne postaje konj. Drugi se prigovor pseudovedāntinca tiče nemogućnosti da osobna duša bude stvaratelj svemira jer bi tada svaki pojedinac mogao stvoriti i razoriti svijet. Na to *pūrvapakṣin* nema pravog odgovora osim citata iz objave koji po njem dokazuju da se iz sopstva koje je obdareno svojstvima stvara svijet. Drugi pseudovedāntinac kao odgovor citira niz upaniṣadskih izreka koje dokazuju da je brahman uzrok svijeta. Ovaj je brahman međutim transcendentan i uvijek je različit od osobnoga sopstva. Njega se može štovati (*ārādhana*) cvijećem, vodom, sklopljenim rukama, slavljenjem (*stuti*), klanjanjem, darovima, ponavljanjem Veda za sebe (*svādhyāya*) i vježbanjem yoge. One upaniṣadske tekstove koji govore o jedinstvu brahmana i sopstva treba shvatiti kao *arthavādu*. Po tome je

<sup>570</sup> Radi se o upaniṣadskoj predodžbi o čuvarima svjetova (*lokapāle*): Oganj (Agni) čuvar je Zemlje, Vjetar (Vāyu) čuvar je ozračja, Sunce (Āditya) neba. Vidi *KsU* 1.3, *AU* 1.1.4.

<sup>571</sup> Ovo je dobar primjer gdje Šaṅkara tumači tekst koji se nalazi samo u recenziji *Mādhyamdina*.

<sup>572</sup> Vidi poglavlja 7.3 i 7.3.1. Ovdje je naglasak na značenju predmetaka *upa* i *ni*, dok se korijen *√SAD* zamjenjuje sa *√GAM* (u kauzativnoj osnovi) u značenju „dovođenja, priskrbliivanja” zna- nja, dok je ondje naglasak na korijen *√SAD* (u kauzativnoj osnovi), bez predmetaka, u značenju „odsadivanja, iskorjenjivanja” sjemena prerađanja.

stajalištu jedinstvo sopstva i brahmana koji se shvaća kao osobno božanstvo nemoguće. Tekstovi koji opisuju njihovo jedinstvo samo su *arhavāda* u kojoj se pjesnički (hiperbolom) hvali osobno sopstvo.

Tek nakon svega toga (*BAUBh* str. 736) slijedi Śaṅkarina tvrdnja (*siddhānta*) da su sopstvo i brahman jedno, što će dalje kroz raspravu detaljno i obrazložiti. Prvo se javlja prigovor da, ako vrhovno sopstvo osjeća bol i ostalo pri dodiru s tijelom, ono očito postaje prerađajuće se sopstvo. Ako pak vrhovno sopstvo ne osjeća bol i ne dolazi u dodir s tijelima, pouka objave o njegovoj pravoj prirodi i o oslobođenju njegovu postaje besmislena jer je već oslobođeno. Zato neki<sup>573</sup> predlažu da vrhovno sopstvo ne ulazi u bića (*bhūteṣu*) svojim vlastitim obličjem, već da postaje razaznajno sopstvo (*vijñānātman*) pošto je prošlo kroz preobrazbu (*vikāra*). U isto je vrijeme razaznajno sopstvo drugo i nedružno od vrhovnoga sopstva.<sup>574</sup> Iako se Śaṅkara ovdje ne koristi riječima *bheda* i *abheda*, već *anya* i *ananya*, očito se radi o istoj zamisli. U tekstu se čak navode i dva različita načina preobrazbe. Prvi model preobrazbe vrhovnoga sopstva podrazumijeva to da je vrhovno sopstvo nakupina dijelova od kojih jedan dio prolazi preobrazbu u razaznajno sopstvo. Tada bi povezanost cjeline i dijela bila poput veze rodnoga pojma i pojedinačnoga bića. Vrhovno sopstvo ostaje tada nepromijenjeno iako neki njegovi dijelovi prolaze preobrazbu, kao što kosa raste iako se čovjek ne mijenja. Drugi je model preobrazba cijeloga vrhovnog sopstva kao što se mlijeko pretvara u jogurt. Drugi model po kojem se cijelo vrhovno sopstvo preobražava, Śaṅkarin sugovornik sam opovrgava tvrdnjom da bi tada sopstvo bilo podvrgnuto boli, prerađanju i vezanosti, što je u proturječju s riječima objave. Zato će se odlučiti za prvu mogućnost, pri čem se poziva na poznatu sliku iz *MU* 2.1.1 (usporedivu s *BAU* 2.1.20) gdje se sopstvo uspoređuje s ognjem, koji predstavlja vrhovno sopstvo, iz kojega izlaze iskre koje predstavljaju osobna, prerađajuća se sopstva.

Na to Śaṅkara odgovara tvrdnjom da ako se od vrhovnoga sopstva oduzme dio tada bi ono nužno bilo rascijepljeno (*kṣata*). Onaj bi dio koji se prerađa ostavio otvor (*chidra*) u vrhovnome sopstvu što je nepojmljivo. Usporedba s ognjem i iskrama i usporedba s paukom i mrežom služe pokazivanju jedinstva vrhovnoga sopstva. Sljedeći citat mnogo govori o Śaṅkarinu shvaćanju upanišadske objave:

*agnivishphulingādidṛṣṭāntaśruter na doṣa iti cet? na, śruter jñāpakatvāt; na śāstraṃ padārthānanyathā kartuṃ pravṛttam / kiṃ tarhi? yathā bhūtānām ajñātānām jñāpane / kiñcātaḥ? śṛṇu – ato yadbhavati, yathā bhūtā mūrtāmūrtādīpadārthadharmā loke prasiddhāḥ / taddṛṣṭāntopādānena tadavirodhy eva vastvantaram jñāpayituṃ pravṛttam śāstraṃ na laukikavastuvirodhajñāpanāya laukikam eva dṛṣṭāntam upādatte / upādīyamāno' pi dṛṣṭānto 'narthakāḥ syād dārṣṭāntikāsaṅgateḥ / na hy āgñih śīta ādityo na tapatīti vā*

<sup>573</sup> U tekstu stoji *kecit* kao kada se uvode Bhartṛprapañcina učenja. Komentatori ipak ne govore o kojem bi se učitelju ovdje moglo raditi.

<sup>574</sup> *paramātmā na sāksād bhūteṣv anupraviṣṭaḥ svena rūpeṇa / kiṃ tarhi vikārabhāvamāpanno vijñānātmatvaṃ pratipede / sa ca vijñānātmā parasmādanyo' nanyaś ca / (BAUBh str. 736, 22f)*

*dṛṣṭāntaśatenāpi pratipādayitum śakyam, pramāṇāntareṇanyathādhi-  
gatatvād vastunaḥ / na ca pramāṇam pramāṇāntareṇa virudhyate,  
pramāṇāntarāviśayam eva hi pramāṇāntaram jñāpayati / na ca  
laukikapadapadārthāśrayaṇavyatirekeṇāgamena śakyam ajñātaṃ vas-  
tvantaram avagamayitum / tasmāt prasiddhanyāyam anusaratā na  
śakyā paramātmanaḥ sāvayavāṃśāśītvakalpanā paramārthataḥ  
pratipādayitum / (BAUBh str. 737,118ff)*

*Pūrvapakṣa:* Nije li to grješka zbog primjera s ognjem i iskrama i ostalim u objavi?

*Uttarapakṣa:* Ne. Zbog obavijesnosti objave nije tako. *Śāstra* se ne posvećuje činjenju stvari (kategorija) drugačijim. Pa čemu (se) onda (posvećuje)? Obznanjivanju stvari kakve jesu, a nisu znane.

*Pūrvapakṣa:* I što to znači?

*Uttarapakṣa:* Slušaj, što odavde slijedi – U svijetu su poznate stvari kojih su svojstva da su utjelovljena ili neutjelovljena. *Śāstra* je korištenjem primjera tih (stvari) posvećena obznanjivanju drugoga predmeta (sopstva), koji nije u neskladu s njima. *Śāstra* se ne koristi općeprihvaćenim primjerom kako bi obznanila stvar suprotnu svakodnevnom iskustvu. Čak i korišten, primjer bio bi besmislen kada se (svakodnevno iskustvo) ne bi podudaralo s onim što je opisano primjerom. Stotinom primjera ne može se dokazati da je oganj svjež<sup>575</sup> ili da Sunce ne grije, jer se drugim valjanim načinima spoznaje predmet rasprave pokazao drugačijim. I ne suprotstavlja se jedan valjan način spoznaje drugomu, jedan valjani način spoznaje obznanjuje ono što je izvan dosega drugoga valjanog načina spoznaje. I ne može se svetim tekstovima obznaniti nepoznata druga stvar a da se ne pribjegne značenju svakodnevnih riječi. Zato onaj tko slijedi poznatu/prihvaćenu logiku ne može dokazati da je najviša istina zamišljaj da je najviše sopstvo cjelina dijelova i da se sastoji od dijelova.

Nekoliko detalja iz ove rasprave valja istaknuti. Kao prvo, ovdje najjasnije u cijelom tekstu razabiremo Šaṅkarin odnos prema svetome tekstu kao valjanomu načinu spoznaje. Najvažnije je to da objava ne smije biti u neskladu s drugim valjanim načinima spoznaje (zamjedbi, zaključku, analogiji...). To znači da im nije nadređena nego je s njima usklađena. Šaṅkara samo svakoj *pramāṇi* daje odgovarajuće područje djelovanja. Područje oslobađajućega znanja očito je područje objave kao načina spoznaje. Kako objava ne može biti u neskladu sa zaključivanjem i opažajem, one njezine odlomke koji se pričinjaju kao da su u neskladu s drugim valjanim načinima spoznaje valja samo ispravno protumačiti. Tvrdnja da je vrhovno sopstvo zbir dijelova po Šaṅkari je protivna drugim valjanim načinima spoznaje pa prispodobu s ognjem i paukom valja ispravno protu-

<sup>575</sup> Istu ovu usporedbu Šaṅkara upotrebljava u uvodu u *BAU* 3.3.1, tvrdeći također da objava ne može protusloviti drugim valjanim načinima spoznaje. U istom uvodu Šaṅkara nabroja pet valjanih načina spoznaje: opažaj (*pratyakṣa*), zaključak (*anumāna*), usporedba (*upamāna*), implikacija (*arthāpatti*) i riječ (*śabda*).

mačiti. Čini mi se da je u ovome ulomku sadržana bit Śaṅkarina odnosa prema objavi. Iz današnje perspektive shvaćamo da je objava podvrgnuta tumačenju, ali i iskrivljavanju izvornoga značenja kako bi se uskladila sa zaključcima logičkoga razmišljanja. Objava tako ne predstavlja istinu koju drugi valjani načini spoznaje moraju dokazati već predstavlja predmet obrade i usklađivanja. U stvarnosti se radi o usklađivanju upanišadskoga teksta s temeljnim metafizičkim naukom škole o jedinstvenome vrhovnom sopstvu koje je čisto suće i krajnji subjekt svake spoznaje. S druge je strane to učenje i proizašlo iz potrebe za usklađivanjem upanišadskih učenja o sopstvu.

Kako Śaṅkara onda shvaća upanišadske izjave iz kojih bi se moglo zaključiti da sopstvo ima dijelove? Dio objašnjenja već se nalazi u prevedenom ulomku. Objava je prisiljena služiti se svakodnevnim govorom i primjerima koji nisu u stanju u potpunosti dočarati najvišu istinu (*paramārtha*). Zato je smisao primjera s ognjem pokazati jedinstvo brahmana jer su oganj i iskre koje iz njega izlijeću u biti isto. Zato taj primjer služi pokazivanju istovjetnosti vrhovnoga i osobnoga sopstva.<sup>576</sup> Ako je nešto u proturječju s idejom jedinstvenoga sopstva, to je tako samo zbog ograničenosti sredstva kojim se poruka prenosi. Uz to je jasno da primjeri (*dṛṣṭānta*) koji su uvijek na razini svakodnevnoga iskustva ne mogu biti savršeni.

U ovoj se raspravi Śaṅkara koristi i pravilom po kojem se ispravno tumačenje određuje po početku i kraju tekstualnog odlomka. Ovim se pravilom Śaṅkara često koristi u *BSBh*,<sup>577</sup> dok se u *BAUBh* koristi njime samo dva puta.<sup>578</sup> Kako, na primjer, tekst *Maitreyi-brāhmaṇe* započinje izjavom „Ono što je sve ovo to je ovo sopstvo” (*BAU* 2.4.6)<sup>579</sup> a završava tvrdnjom (u *Madhu-brāhmaṇi*) „Ovo je sopstvo brahman” (*BAU* 2.5.19)<sup>580</sup>, Śaṅkara zaključuje da taj tekst govori o jedinstvenosti najvišega sopstva.

Na prigovor da objava ne bi smjela poučavati lažnim primjerima Śaṅkara odgovara da ovakve primjere ne treba brkati s lažnim shvaćanjem (*mithyābuddhi*) koje pripada ljudima koji ne razabiru (*avivekin*). Jer i oni koji razabiru (*vivekin*) oslonjeni su o svakodnevni, svjetovni rječnik (*vyavahāra*). Tako i oni koji znaju da nebo u najvišem smislu (*paramārtha*) nema boje koriste se svakodnevnim rječnikom i govore da je ono plavo ili crveno iako znaju da nebo nema boju. Tako se i objava na svakodnevnoj razini (*vyavahāra*<sup>581</sup>) koristi primjerima poput onoga s ognjem ili paukom. U najvišem je smislu sopstvo jedno s brahmanom, a čini se kao da je podijeljeno na subjekt i objekt, boga i dušu, dušu i svijet samo

<sup>576</sup> *anger hi visphuliṅgo 'gnir eva ity ekatvapratyayārho dṛṣṭo loke; tathā cāṃśo'amśinā ekatvapratyayārhaḥ; tatraivaṃ sati vijñānātmanaḥ paramātmavikārāṃśatavācakāḥ śabdāḥ paramātmakatvapratyayādhitsavaḥ* / (*BAUBh* str. 738, 3f)

<sup>577</sup> Ovo je pravilo zajedno s ostalima opisano u poglavlju 5.3.3.

<sup>578</sup> *BAUBh* 1.4.10 i 2.1.20.

<sup>579</sup> *idaṃ sarvaṃ yad ayam ātmā* / (*BAU* 2.4.6 i 4.5.7 oboje: *Maitreyī-brāhmaṇa*)

<sup>580</sup> *ayam ātmā brahma* / (*BAU* 2.5.19 [*Madhu-brāhmaṇa*] i 4.4.5)

<sup>581</sup> *vyavahāra* ili svakodnevna svjetovna razina spoznaje u opreci je s istinom u najvišem smislu ili *paramārthom*.



zbog zamišljenih nametaka imena i oblika na svakodnevnoj razini. Jedino ovakvo shvaćanje, a ne druga koja govore o sopstvu kao različitom ili sastavljenom od dijelova, može po Šaṅkari ujediniti sva upaniṣadska učenja.<sup>582</sup>

Kad je bhedaḥbedavāḍski nauk da je osobno sopstvo dio vrhovnoga sopstva pobijen, rasprava se okreće novomu krugu pobijanja učenja pūrva-mīmāṃse. Rasprava počinje pitanjem zašto se objava, ako postoji samo vrhovno sopstvo, sastoji od *karma-kāṇḍe* koja podrazumijeva nauk o činjenju dobrih i izbjegavanju loših djela i *jñāna-kāṇḍe* kojoj je cilj oslobođenje osobne duše od okova rađanja i umiranja. Ako upaniṣadi poučavaju da postoji samo jedinstveni brahman, one proturječe samima sebi. One same sebi ukidaju smisao ako poučavaju takav brahman. Zato se moramo osloniti samo na *karma-kāṇḍu* koja u sebi ne sadrži takvo proturječje. Ako je smisao upaniṣadi obznana jedinstvenoga brahmana, one proturječe i jednomu valjanomu načinu spoznaje, a to je opažaj koji zamjećuje različitost u svijetu, a ne jedinstvo brahmana.

Na ovo Šaṅkara spremno odgovara da priznaje potpunu beskorisnost upaniṣadi, ali samo za one koji su već spoznali jedinstvo brahmana. Stvar je naravno u tome da jedinstvo brahmana ne podrazumijeva da su toga jedinstva svi svjesni. Za one koji ga nisu svjesni upaniṣadi služe kao valjan način spoznaje. Na prigovor da opažaj opovrgava jedinstvo brahmana Šaṅkara odgovara da različitost zvukova koji pripadaju eteru ne opovrgava jedinstvenost etera. Isto tako Šaṅkara ponovno dokazuje jedinstvenost subjekta spoznaje. To ne može biti nijedna od moći unutarnjeg organa jer se tada ne bismo osjećali kao jedno biće, već bi svaka spoznajna moć, područje osjetila, pamet i um djelovali posebno. Jedinstveno je sopstvo potrebno pretpostaviti kako bi se objasnilo jedinstvo unutarnjeg organa. Ako je sopstvo krajnji subjekt spoznaje, ono ne može biti obdareno nikakvim svojstvom. Ako nema nikakvo svojstvo, ne može se ni razlikovati od bića do bića. Zato vrhovno sopstvo kao krajnji subjekt spoznaje mora biti jedno, bez razlikovnih svojstava. Sva su razlikovna svojstva samo nametci (*upādhi*) imēnā i oblikā sopstvu.

Pri svem ovome Šaṅkara čak ni nema potrebu dokazivati da svijet nije mnogostruk već jedinstven. Strogo govoreći, Šaṅkara uopće ne negira predmetnost vanjskoga svijeta. On je opsjena samo za one koji su spoznali jedinstvenost brahmana i gledaju na stvari iz perspektive najvišega smisla (*paramārtha*). Na svakodnevnoj je razini svijet stvaran, a osobno je sopstvo odvojeno od Boga (Īśvare), baš kao što je i nebo plavo.

#### 4.15. Dva oblika brahmana u BAU 2.2 i 2.3

*Brāhmaṇe* 2.2 i 2.3 čine po Šaṅkari cjelinu. One tumače tvrdnju iz BAU 2.1.20 da su dahovi sućina i da je sopstvo njihova sućina/istina (*satya*). BAU 2.2.1 govori o tome da onaj tko zna mladunče (ili tele, *śiśu*) kao središnji dah, u njega

<sup>582</sup> *amśādiśrutismṛtivādāś caikatvārthāḥ, na tu bhedapratipādakāḥ, vivakṣitārthaikavākyayogāt-ity avocāma / (BAUBh str. 740, 6f)*

„ovo” kao boravište, „ono” kao zaklonište, dah kao potporanj i hranu kao uže pobjeđuje sedmoricu protivničkih bratića.

Šaṅkara tumači ovaj ulomak alegorijski. Sedmorica su bratića po njem sedam spoznajnih organa smještenih u glavi<sup>583</sup>, koji uzrokuju vezivanje uz predmete uživanja i smetnja su viđenju unutarnjega sopstva. Središnji je dah po Šaṅkari osobno sopstvo određeno svojstvima koja se nalaze u sredini tijela, odnosno tanahno tijelo<sup>584</sup> obdareno spoznajnim moćima koje je Ajātaśatru dozivao kao visokoga kralja Somu odjevena u bijelo. Boravište mladunčeta, daha, koje predstavlja organ sopstva (*karāṇa*) i koje je u upaniśadi označeno samo kao „ovo” (*idam*), jest tijelo<sup>585</sup> koje je posljedica (*kārya*). Tanahno je tijelo, koje se sastoji iz spoznajnih moći, postavljeno u grubo tijelo. Zaklonište koje je također označeno zamjenicom *idam* (ono) Šaṅkara shvaća kao *śiras* (glava), također u srednjem rodu. Dah koji je potporanj Šaṅkara shvaća kao tjelesnu snagu (*bala*).<sup>586</sup>

U *BAU* 2.3 po Šaṅkari se nalazi opis naravi dahova iz *BAU* 2.1.10 i objašnjenje zašto su oni sućina. Krajnji je cilj teksta uklanjanje nametaka kako bi se negativnim putem opisala priroda brahmana.

U *BAU* 2.3.1 govori se o dva lika brahmana – utjelovljenome (*mūrta*) i neutjelovljenome (*amūrta*). Utjelovljeni je lik smrtan, nepomičan, *sat* (postojeći?), drugo od vjetra i međusvijeta. U odnosu na bogove njegova je srž (*rasa*) Sunce koje grije. U odnosu na sopstvo on je sve drugo od daha i etera u sopstvu (tijelu). Srž mu je oko. Neutjelovljeni je brahman besmrtan, pokretljiv (*yat*), i *tyat* (taj). U odnosu na bogove (*adhidaiva*) on je vjetar i međusvijet i predstavlja osobu u Sunčevoj kugli. U odnosu na sopstvo on je dah i eter i osoba u desnome oku. U *BAU* 2.3.6 kaže se da je oblik te osobe poput odjeće obojene šafranom, bijele vune, crvića *indragopa*, ognja, lopoča i iznenadna udara groma. Tu se osobu može opisati samo izrazom „ne ovako, ne onako” (*neti, neti*). Ona je sućina sućine. Kako su dahovi sućina, ona je njihova sućina.

Utjelovljeni i neutjelovljeni lik brahmana Šaṅkara shvaća kao podjelu unutar pojma nižega brahmana koji je povezan s tvorilima (*karāṇa*: organima) i učinkom (*kārya*: tijelom) i sačinjen je iz pet česti. On je sveznajući (*sarvajña*) i sve-moćan (*sarvaśakti*) i posjeduje attribute (*sopākhyā*). Drugačiji je od njega brahman bez nametaka, predmet obuhvatnoga viđenja, besmrtan, neroden, nije predmet pameti i govora, bez dvojstva.<sup>587</sup> Može se opisati samo onakvim negativnim određenjima koja su sažeta u formulu „ne ovako, ne onako”. Negativnim se određenjima ukidaju pozitivna određenja iz opisa utjelovljena i neutjelovljena nižega brahmana koja su uvijek nametci vrhovnomu sopstvu.

<sup>583</sup> Vjerojatno uši, oči, nosnice i usta.

<sup>584</sup> *yo 'yaṃ madhyamaḥ prāṇaḥ, śarīramadhye yaḥ prāṇo liṅgātmā* / (*BAUBh* str. 746.3)

<sup>585</sup> Riječ *śarīra* (tijelo) srednjega je roda pa odgovara zamjenici *idam* (ovo) u srednjem rodu.

<sup>586</sup> Može se misliti da je to *udāna*. Za Bhartṛprapañcino tumačenje istoga ulomka vidi 5. potpoglavlje poglavlja o Bhartṛprapañci.

<sup>587</sup>  *tad eva brahma vigatasarvopādhiviśeṣaṃ samyagdarśanaviśayam ajam ajaram amṛtam abhayam, vāñmanasayor apy aviśayam advaitatvāt 'neti neti' iti nirdiśyate* / (*BAUBh* str. 749, 9f)

Šaṅkara ispravno shvaća riječ (*a*)*mūrta* kao istoznačnicu s (*a*)*mūrchita*.<sup>588</sup> Zgusnuti se brahman opisuje s četiri kategorije. Ako je on drugo od zraka i međuprostora (*antarikṣa*), koji Šaṅkara shvaća kao eter, onda se sastoji od tri preostale česti (vode, vatre i zemlje), koje su opipljive, čvrste. Te se tri česti označuju četirima kategorijama utjelovljenosti, smrtnosti, nepomičnosti i kao *sat*<sup>589</sup>, što Šaṅkara shvaća kao ono što biva određeno, odnosno što posjeduje posebna svojstva.<sup>590</sup> Svaka od tih kategorija stoji sa sljedećom u vezi supstancije i atributa (*viśeṣaṇaviśeṣya*) i uzroka i posljedice (*hetuhetumat*). Iz utjelovljenosti slijedi smrtnost, iz smrtnosti nepomičnost, iz nepomičnosti određenost. Atribut je utjelovljenosti smrtnost, smrtnosti nepomičnost, nepomičnosti određenost. Isto vrijedi i za neutjelovljeni (nezgusnuti) brahman koji se sastoji od zraka i etera, koji su određeni kategorijama neutjelovljenosti, besmrtnosti, pomičnosti i kao *tyat*, što Šaṅkara shvaća kao nešto što može biti predstavljeno neprimjetno ili neizravno.<sup>591</sup> Neutjelovljeni brahman, osoba u Sunčevoj kugli, koje su narav tvorila odnosno organi i zove se dahom, jest Hiranyagarbha.<sup>592</sup>

*Brahma-sūtre* 1.1.20 – 21 bave se tumačenjem *Chāndogya-upaniṣadi* 1.6 i 1.7, gdje se u odnosu na bogove govori o osobi u Suncu, a u odnosu na sopstvo o osobi unutar oka. Šaṅkara te osobe smatra najvišim gospodom (*parameśvara*), svraćajući pozornost na to da u tekstu osobe u Suncu i oku posjeduju neka određenja poput zlatne kose i brade. Po Šaṅkari ta su određenja nametci koji služe razmatranju (*upāsana*) koje zapravo predstavlja posvećeno zadubljanje ili meditaciju. Određenja ukazuju da se radi o nižem brahmanu, na što ukazuje i naziv *parameśvara*, za koji mi se čini da se barem u ovom slučaju ne upotrebljava sasvim proizvoljno.<sup>593</sup>

Podjela brahmana na utjelovljeni i neutjelovljeni nametak je jer je brahman, naravno, jedan. Ovako određen nametcima brahman je nazvan sućinom (*satya* iz *BAU* 2.1.20). Najviši je brahman međutim sućina sućine do koje se dolazi uklanjanjem nametaka shvaćanjem „ne ovako, ne onako”.

*nanu katham ābhyāṃ neti netīti śabdābhyāṃ satyasya satyaṃ nirdidikṣitam ity? ucyate – sarvopādhiviśeṣāpohena / yasmin na kaścid viśeṣo' sti – nāma vā rūpaṃ vā karma vā bhedo vā jātir vā guṇo vā / taddvāreṇa hi śabdapravṛttir bhavati / na caiṣāṃ kaścid viśeṣo brahmaṇy asti; ato na nirdeṣṭuṃ śakyata idaṃ tad iti / gaur asau spandate śuklo viśāṇīti yathā loke nirdiśyate / tathā adhyāropita-*

<sup>588</sup> Whitney (1885/2000: 124) obje riječi shvaća kao da dolaze od √*MŪRCH*, *MŪR* (thicken) s tim da se riječ *mūrchita*, koja je Šaṅkari poznatija, pojavljuje u epovima, a *mūrta* u brāhmanama. Šaṅkara se zapravo koristi složenicom *mūrcitāvavyava* što znači „kojemu su dijelovi očvrstnuli”.

<sup>589</sup> *sat* kao participij prezenta u srednjem rodu od √*AS* inače znači „koje jest”, „suće”.

<sup>590</sup> *etat sad viśeṣyamānāsādhāraṇadharmavat / (BAUBh str. 750, 2)*

<sup>591</sup> *tyad iti paroṣābhīdhānārham eva – pūrvavat / (BAUBh str. 750, 20)*

<sup>592</sup> *eṣa etasmin maṇḍale puruṣaḥ – karaṇātmako hiranyagarbhaḥ prāṇa ity abhidhīyate yah, sa eṣo' mūrtasya bhūtadvayasya rasaḥ pūrvavat sārīṣṭhaḥ / (BAUBh str. 750, 22)*

<sup>593</sup> U komentaru uz samu upaniṣad (*ChUBh* 1.6 i 1.7) Šaṅkara nije odredio radi li se o nižem ili najvišem brahmanu.

*nāmarūpakarmadvāreṇa brahma nirdeśyate vijñānam ānandaṃ brahma vijñānaghana eva brahmātmā ity evam ādiśabdaiḥ / yadā punaḥ svarūpaṃ eva nirdidikṣitaṃ bhavati; nirastasarvo-pādhiviśeṣam, tadā na śakyate kenacid api prakāreṇa nirdeṣṭum; tadā ayam evābhīyupāyo yaduta prāptanirdeśapratiśedhadvāreṇa neti netī nirdeśaḥ / (BAUBh str. 755.22ff)*

Na koji se način riječima „ne ovako, ne onako” želi odrediti sućina sućine? Odgovara se – Uklanjanjem odlika nastalih zbog svih nametaka pri kojem više nema nijedna odlika – imena, oblika, čina, odijeljenosti, roda ili svojstva. Upravo pomoću toga nastaje uporaba riječi. A nijedne odlike od tih nema u brahmanu. Zato se može odrediti „To je ovo”. Kao što se određuje u svijetu „Ovaj se bijeli rogati bik rita”, tako se i brahman određuje pomoću pogrješnoga pridavanja djela, imena i oblika (koristeći se) riječima poput „razaznaja, blaženstvo, brahman” (BAU 3.9.28), „nakupina razaznaje” (BAU 2.4.12, 4.5.13), „brahman” i „sopstvo”. Kada se naposljetku želi odrediti vlastiti oblik bez odlika nastalih zbog svih nametaka, tada se to ne može odrediti ni na koji način. Tada je (jedino) sredstvo ovo – određivanje „ne ovako, ne onako”, pomoću odricanja (svakog) mogućeg određenja.

Ovaj je odlomak iznimno važan jer iz njega vidimo da su sva pozitivna određenja brahmana nužno na razini niže svakodnevnice istine. Śaṅkara čak tvrdi da je sve što god je izrečeno jezikom nužno na razini nametaka poput imena, oblika i čina. Brahman u najvišem smislu, sućina sućine, može se paradoksalno odrediti samo odricanjem svakog određenja.<sup>594</sup>

#### 4.16. Śaṅkarino tumačenje *Maitreyī-brāhmaṇe* (BAU 2.4)

U podugačkom uvodu u *Maitreyī-brāhmaṇu*<sup>595</sup> Śaṅkara ponavlja svoje shvaćanje dosadašnje strukture upanišadi. U prvome je poglavlju *Bṛhadāranyaka-upanišadi* opisano neznanje kako bi se čovjek zasitio ovoga svijeta, koji se proteže od busena trave pa do brahmanova svijeta i koji se sastoji od imena, oblika i djela. U drugome je poglavlju BAU riječima „da ti govorim o brahmanu”<sup>596</sup> i „poučit ću te o brahmanu”<sup>597</sup> započela uvidba u najviši nedvojni brahman (*brahmavidyā*), koji je lišen svakoga određenja, a može se opisati samo negativnim kategorijama. Kao dio pouke o brahmanu i znanja o sopstvu uvodi se *Maitreyī-brāhmaṇa*, u kojoj se želi naložiti (poučiti) odreknuće od svijeta.<sup>598</sup>

<sup>594</sup> Na kraju komentara uz BAU 2.3.6 nalazi se Śaṅkarina kritika Bhartṛprapañcina tumačenja.

<sup>595</sup> *Maitreyī-brāhmaṇa* je već opisana u kontekstu usporedbe različitih inačica teksta u poglavlju 5.1.2, i u kontekstu tumačenja koje se nalazi u BS i BSBh 1.4.19 – 22. Kratak se sadržaj nalazi u poglavlju 5.3.4 pa ga nema potrebe ponavljati.

<sup>596</sup> *brahma te bravāṇi* (BAU 2.1.1).

<sup>597</sup> *brahma jñāpaviṣyāmi* (BAU 2.1.15).

<sup>598</sup> *asyā brahmavidyāyā āngatvena samnyāso vidhitsuḥ / (BAUBh str. 757, 6f) tasmād ātmajñānāngatvena samnyāsavidhitsuḥ / (BAUBh str. 758, 7f)*

Odreknúce od svijeta, isposništvo (*saṃnyāsa*), Šaṅkara suprotstavlja životu kućedomačina u kojem prevladava obredno djelovanje (*karman*). Dokaz za to da *Maitreyī-brāhmaṇa* nalaže odreknuće kao dio uvidbe u brahman Šaṅkara nalazi u tome što Yājñavalkya poučava Maitreyī znanju koje će ju učiniti besmrtnom, dok obredi vode dosezanju svijeta ljudi, otaca i bogova, odakle se po Šaṅkarinu shvaćanju nakon iscrpljivanja zaliha dobrih djela nužno vraća u zemaljski život. Ako bismo, po Šaṅkari, obrede činili radi postizanja besmrtnosti, to bi bilo kao da trčimo ili hodamo kako bismo utažili glad ili žed.

Ako Yājñavalkya ode u isposništvo, Maitreyī je lišena mogućnosti da izvodi obrede (*karmasādhanarahitā*)<sup>599</sup>, ali nije lišena mogućnosti oslobođenja. Yājñavalkyine tvrdnje kako blago nikoga ne može učiniti besmrtnim (*BAU* 2.4.2) i kako je blago drago zbog sopstva, a ne zbog blaga samoga (*BAU* 2.4.5) Šaṅkari su još jedan dokaz kako obrede, koji ovise o blagu koje je potrebno za njihovo izvođenje, treba napustiti u korist uvidbe u brahman. U oslobođene osobe k tomu nestaju određenja poput pripadnosti brahmanskomu ili nekome drugom staležu. Ta su određenja nužna za obredno djelovanje jer su u brāhmaṇama naložene dužnosti pojedinih staleža, što se po Šaṅkari vidi u *BAU* 2.4.6 gdje se kaže da su brahman i vlast (*kṣatra*) otuđili onoga koji ih vidi drugdje nego u sopstvu. Tvrdnje iz *BAU* 2.4.5 da ne bivaju suprug, žena, sinovi, blago itd. dragi zbog sebe već zbog žudnje za sopstvom Šaṅkara vidi kao dio duhovne pedagogije kojom Yājñavalkya u svojoj ženi stvara mrskost prema zemaljskim stvarima kako bi prihvatila odreknuće. Uz to Šaṅkara povezuje ovaj dio teksta s *BAU* 1.4.8, gdje se kaže da je sopstvo draže od sina, blaga i svega drugoga,<sup>600</sup> tvrdeći da je *BAU* 2.4.5 komentar (*vr̥tti*) uz *BAU* 1.4.8. Užitek<sup>601</sup> (*pr̥īti*) u sopstvu glavni je (*mukhya*) užitak, dok mu je užitak u svem što je nabrojeno u *BAU* 2.4.5 podređen (*gauṇa*) jer pridonosi užitku u sopstvu. U nastavku se teksta kaže da sopstvo treba gledati, treba slušati o njem, treba ga promišljati i zadubljivati se u nj.<sup>602</sup> To po Šaṅkari znači da o sopstvu prvo treba čuti od učitelja ili iz spisa, zatim promišljati, to znači logički zaključivati,<sup>603</sup> a onda se zadubljivati u nj, što znači postojano ga razmatrati.<sup>604</sup> Obuhvatno viđenje jedinstva brahmana ne nastupa slušanjem samim već samo zajedničkim korištenjem triju metoda.<sup>605</sup> Ovdje Šaṅkara prvi puta spominje tumačenje o jedinstvu gledanja, slušanja, promišljanja i zadu-

<sup>599</sup> Obrede mogu prinositi samo muž i žena zajedno.

<sup>600</sup> *tad etat priyaḥ putrāt, preyo vittāt, preyo' nyasmāt sarvasmāt /*

<sup>601</sup> Šaṅkara shvaća *priyā* kao *pr̥īti*.

<sup>602</sup> *ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsītavyo maitreyī /*

<sup>603</sup> Sureśvara u *BAUBhV* 2.4.216 tvrdi da se Šaṅkarina riječ *tarka* odnosi na određivanje povezanosti govorenja i onoga što se mislilo reći (*vācyavācakasambandhaniyama*) u tekstovima objave. Tako zaključivanju daje uži čisto egzegetski smisao koji kod samog Šaṅkare ne razaznaje-mo.

<sup>604</sup> *śrotavyaḥ pūrvam ācāryata āgamataś ca / paścān mantavyas tarkataḥ; tato nididhyāsītavyo niścayena dhyātavyaḥ / evaṃ hy asau dṛṣṭo bhavati śravaṇamanananididhyāsanasādhanair varitaiḥ / (BAUBh str. 760, 18f)*

<sup>605</sup> *yadaikatvam etāny upagatāni, tadā samyagdarśanaṃ brahmaikatvaviṣayaṃ prasīdati, nānyathā śravaṇamātrena / (BAUBh str. 760, 20f)*

bljivanja, koje Bhartṛprapañca razbija u postupno napredovanje koje počinje gledanjem i završava zadubljivanjem. Šaṅkara ovo ne prihvaća jer ne prihvaća nauk o postupnom oslobođenju (*kramamukti*). Oslobođenje može nastupiti tek spoznajom sopstva, a kako osjetilna spoznaja ne nastupa postupno, tako ni samospoznaja ne može nastupiti postupno. Surešvara u *BAUBhV* 2.4.212ff nešto detaljnije obrazlaže proces gledanja, slušanja, promišljanja i zadubljivanja. Promišljanje (*manana*) sopstva Surešvari znači prvenstveno čin tumačenja objave pomoću sredstava valjanog tumačenja teksta, kao što su izravna tvrdnja, naznaka, kontekst i ostala.<sup>606</sup> Promišljanje je logičko zaključivanje (*tarka*) koje određuje odnos rečenog i onoga što se htjelo reći (*vācyavācakasambandha*). Zadubljivanje je (*nididhyāsana*) shvaćanje koje ovisi o drugome (*aparāyattabodha*), odnosno o slušanju i promišljanju teksta. Slušanje, promišljanje i zadubljivanje valja zajedno činiti sve dok se znanje ne očituje (*āvirbhavati*). Valja imati na umu da je u advaiti spoznaja sopstva spoznaja nečega što je već ostvareno, samo nismo toga svjesni. Zato znanje sopstva ne nastaje, već se očituje. Surešvara u *BAUBhV* 2.4.224ff posebno opisuje kako se treba shvatiti priroda samospoznaje. Kao prvo, ona nije zaključak koji nužno ima predmet na koji se odnosi jer je predmet samospoznaje subjekt spoznaje u kojem se uklanja razlika subjekta, objekta i spoznaje same. Zato se sopstvo nalazi onkraj svih valjanih načina spoznaje osim upanišadskih izričaja koji otkrivaju prirodu sopstva i u njem spontano bude samospoznaju.

U *BAUBh* 2.4.6 Šaṅkara nastavlja govoriti o temi samospoznaje koja je naznačena u *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* 2.4.5 tvrdnjom da je znanjem sopstva, koje je ostvareno slušanjem, promišljanjem i zadubljivanjem, sve znano. Ovaj je nauk vrlo važan u Šaṅkarinoj filozofiji<sup>607</sup> jer se tvrdnjom da je znanjem sopstva sve znano pokazuje nedvojstvo sopstva. Ova je tvrdnja polazište Šaṅkarine filozofije jer sve oko nas nije ništa drugo nego sopstvo. Najbolji način da se objasni činjenica zašto to ne spoznajemo kao takvo jest nauk da je svijet iluzija nastala uslijed neznanja. Primjer s bubnjem iz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* 2.4.7 Šaṅkara shvaća kao da je jedan zvuk inherentan svim različitim zvucima nastalima udarcima o bubanj. Taj rodni pojam zvuka postaje razlogom spoznaje pojedinačnih zvukova. Isto je tako i vlastiti oblik svijesti (*citsvarūpa*) inherentan svemu. Takvo tumačenje Šaṅkara primjenjuje i na *BAU* 2.4.8 i 9. Zvukovi bubnja, školjke i žičanog instrumenta *vīṇe* rodni su pojmovi (*sāmānya, notio generalis*). Njima je inherentna proznaja (*prajñā*), vrhovni rodni pojam (*mahāsāmānya, notio transcendentalis*). Problem toga tumačenja jest to što Šaṅkara rabi riječ *duṇḍubhyāghāta* (udaranje bubnja ali i bubnjar) za *duṇḍubher hanyamānaḥ* (bubnjar, kako stvarno stoji u *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi*) kao rodni pojam za zvuk udaranja bubnja

<sup>606</sup> *BAUBhV* 2.4.214.

<sup>607</sup> Citati iz *BAU* 2.4.5 i 2.4.6 pojavljuju se u *BSBh* ukupno dvadeset puta, što ih svrstava među najčešće citirane upanišadske ulomke u *BSBh* (Thibaut 1890[2]: 422).

(*śabdāsāmānya*).<sup>608</sup> Tako pojedinačni zvuci bivaju uhvaćeni hvatanjem rodnoga pojma zvuka koji je inherentan svim pojedinačnim zvukovima.

Hanefeld (1976: 93 – 94) tekst *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* 2.4.7 – 9 shvaća drugačije nego Šaṅkara. Po njem se ovdje radi o sasvim drugačijem nauku od onoga u *BAU* 2.4.5, gdje je sopstvo bit svega. Po Hanefeldu se u usporedbama s glazbalima (*BAU* 2.4.7 – 9) radi o modelu emanacije. Iz glazbala i svirača proizlaze zvuci, kao što i svijet odnekle proizlazi. Iako nam Upaniṣad ne kaže točno odakle proizlazi svijet, Hanefeld je uvjeren da se ne radi o sopstvu, već o velikom biću (*mahad bhūtam*) koje se u 2.4.10 spominje kao biće koje 'izdiše' Vede i ostale tekstove. Taj odlomak nedvojbeno poučava emanaciju. Po Hanefeldu *Maitreyī-brāhmaṇa* sadrži dva modela shvaćanja svijeta. Jedan je onaj gdje je sopstvo unutar svega i njegovom je spoznajom sve znano (*BAU* 2.4.1 – 6 i 14), a drugi je model emanacije svijeta iz velikoga bića (2.4.7 – 12).

Ako je to točno, Šaṅkarino tumačenje predstavlja pokušaj usuglašivanja, odnosno podvođenje obaju modela pod model nedvojstva sopstva. Shvaćajući (iskrivljujući) riječ bubnjar kao rodni pojam za zvuk, Šaṅkara to shvaća kao analogiju gdje rodni pojam zvuka stoji za sopstvo, a pojedinačni zvuk stoji za bića u svijetu. Kako se spoznajom sopstva sve spoznaje, tako se i spoznajom roda spoznaju sva pojedinačna bića kojima je sopstvo inherentno, usutno. Ako se riječ *dundubhyāghāta* doslovno shvati kao bubnjar, ispalo bi da se spoznajom onoga iz čega sve proizlazi sve spoznalo. Tada bi to stvarno bio model emanacije koji nije sasvim u skladu s prijašnjim naukom o sopstvu. Naravno, mogle bi se zaoštriti razlike i dalje: bubnjar nije prisutan u zvucima, ali oni ni ne emaniraju iz njega nego im je on samo tvorni uzrok (*causa efficiens, nimitta*). Tako bismo po svojim kriterijima mogli zaključiti da se u tekstu nalaze čak tri teorijska modela, ako tražimo da budu isključivi. Ali ako prihvatimo da sopstvo može biti i imanentno i transcendentno, i tvorni i tvorni uzrok (*causa materialis* i *causa efficiens*), tada pojmovne razlike ovdje ne moraju biti razlog za cijepanje tekstova. Šaṅkara se priklanja nauku o sopstvu koje jest sve i nalazi se u svem, dok nauk o emanaciji vještijim zahvatom zaodijeva u monističko ruho sveprisutnosti sopstva.

*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 2.4.10 govori o tome kako poput izdaha iz velikoga bića proizlaze četiri Vede, itihāsa, purāṇa, znanost (*vidyā*), upaniṣadi, śloke, sūtre, obrazlaganja (*anuvyākḥāna*) i tumačenja (*vyākhyāna*). Šaṅkara smatra da se ovdje govori samo o vedskim tekstovima, odnosno o *mantrama* i *brāhmaṇama*.<sup>609</sup> Četiri su Vede *mantr*e, a ostalo je po njegovu mišljenju osmerostruka podjela *brāhmaṇa*. Itihāsa su priče poput razgovora Urvaṣi i Purūravasa iz *Śatapatha-brāhmaṇe* 11.4.4.1 i dr., purāṇa su priče poput one o nastanku svijeta u *Taittirīya-upaniṣadi* 2.7, znanost (*vidyā*) uvidbe su u božanstva, śloke su *mantr*e koje se pojavljuju u *brāhmaṇama* poput onih u *BAU* 4.3.11 – 14 ili 4.4.8 – 21, sūtre su skraćene izreke poput *ātmety evopāsīta* (*BAU* 1.4.7), *anuvyākḥāne* su objašnjenja *mantra* (*mantravivaraṇa*), a *vyākhyāne* su *arthavāda*, tumačenja

<sup>608</sup> Riječ *āghāta* (koji udara) Šaṅkara shvaća kao *āhanana* (udaranje).

<sup>609</sup> *evaṃ mantrabrāhmaṇayor eva grahaṇam* / (*BAUBh* str. 763, 12)

smisla u brāhmaṇama. Ti se književni rodovi opisuju kao izravni izdah velikoga bića koje Śaṅkara smatra sopstvom ili brahmanom pa ih je nužno prikazati kao objavu, kao dijelove vedskog kanona. Ako bi nekim drugim rodovima kao purāṇama ili itihāsama, koje se ne smatraju objavom već predajom, priznao da su nastali kao izdah sopstva zajedno s objavom, doveo bi se u opasnost da obje vrste tekstova stavi na jednaku razinu. Time bi dao autoritet mnogim učenjima sāmkhya koja se nalaze u spomenutim književnim rodovima. Iz toga tumačenja vidimo kako Śaṅkara uspostavlja hijerarhiju starodrevne indijske književnosti stavljajući na višu razinu objavu koju dijeli na dio koji se bavi obrednim djelovanjem i na dio koji se bavi znanjem (*karma-kāṇḍa* i *jñāna-kāṇḍa*). Oba su dijela ipak objava i kao takva mogu biti opisana kao izdah najvišega bića. Obredni dio govori o onome što valja činiti i izbjegavati radi dosezanja svijeta otaca ili bogova ili izbjegavanja nekoga nepovoljnog rođenja u svijetu ljudi, dok dio koji se bavi znanjem poučava o oslobođenju. Predaja je ljudskoga podrijetla i ne može se opisati kao izdah sopstva.

Možda je najzagonetniji dio *Maitreyī-brāhmaṇe* usporedba sa solju. *BAU (K)* 2.4.12 kaže da kada se komad soli rastopi u vodi nije ga više moguće izvaditi. Okus se jednako osjeti u vodi gdje god da se voda kuša. Isto je tako vrhovno biće (*mahad bhūtam*) beskrajno, neograničeno i grumen razaznaje. Iz bića ili česti ono nastaje i za njima iščezava. Zato poslije smrti više nema spoznaje. Hanefeld tvrdi (1976: 101) da su analogni komad soli i grumen razaznaje (*saindhava-khilya* i *vijñāna-ghana*) i iščeznuće soli u vodi i grumena razaznaje u čestima/bićima, pri čem je voda analogna čestima/bićima. Po Śaṅkari je voda analogna vrhovnomu biću (*udaka* i *mahad-bhūta*) u kojem se komad soli topi. Ovdje je problem to što su sol i voda različite supstancije i tako nisu dobar primjer za osobni i kozmički vid vrhovnoga bića kako to shvaća Śaṅkara. On tvrdi da riječ *saindhava* (sol) dolazi od *sindhu* (rijeka, more) kao što je i sol pretvorba (*vikāra*) vode, čime sol i voda postaju ista supstancija u drugačijem agregatnom stanju.<sup>610</sup> Voda je Śaṅkari vrhovno biće ili vrhovno sopstvo u kojem je sve sadržano isto tako kao što je sol, koja je zapravo jedno s vodom, u vodi i sadržana. Tvrđnju da nakon smrti nema spoznaje Śaṅkara shvaća kao tvrdnju o oslobođenju kad nestaje pojedinačna svijest. Za Śaṅkaru ovo je učenje najvišega smisla ljudskoga postojanja (*paramārthadarśana*) i jedan od vrhunaca cijele upanišadi.

Hanefeld misli da bacanje soli u vodu treba predstaviti rastakanje grumena razaznaje u vodi, odnosno u čestima ili bićima. Tada nastaje pojedinačna razaznaja, koja nestaje kad vrhovno biće iščezne za čestima. U *BAU (K)* 4.5.13 tekst je malo drugačiji. Kao prvo, izraz „veliko biće” zamijenjen je „sopstvom”,<sup>611</sup> nema govora

<sup>610</sup> Slaje (2001.) donosi niz primjera kako je ovo vjerovanje bilo uobičajeno u to doba.

<sup>611</sup> Sve inačice osim *BAU (K)* 4.5.13 imaju na ovom mjestu *mahad bhūtam*. Po Breretonu i Hanefeldu riječ je o redaktorskom usklađivanju jer i drugi pokazatelji ukazuju na to da je *BAU (K)* 4.5 najmlađa inačica. Po tome već u samoj upanišadi imamo početak procesa podvođenja svih slojeva pod monistički nauk o vrhovnome sopstvu. Vrhunac je toga usklađivanja Śaṅkarin komentar koji čak i sam pojam *mahad bhūtam* shvaća kao *ātman*. Nije mu za zamjeriti jer se tekst samo tako može razumjeti kao jedinstven, inače se mora smatrati necjelovitim.



ra o rastakanju soli u vodi, već se grumen soli koji nema nutrine i vanjštine uspo-  
ređuje sa sopstvom koje je grumen proznaje. Izbacivanje poteškoće s rastakanjem  
soli i tumačenje velikoga bića kao sopstva Hanefeld vidi kao kasniju preradbu  
teksta (1976: 104).

Brereton (2006: 333 – 337) smatra kako je *BAU (M)* 4.5.13 najstarija inačica  
*Maitreyī-brāhmaṇe*<sup>612</sup> i da je u toj inačici usporedba sa solju najjasnija.<sup>613</sup> Pogo-  
tovo ako se riječ *saindhava-ghana* shvati kao gusta slana voda a ne kao grumen  
soli (*saindhava-khilya* u [K] 2.4.13). Tada je jasno da nutrine i vanjštine nema  
zbog nevidljive prisutnosti soli u vodi koja je grumen okusa (*rasa-ghana*). Kao  
što je slana voda nerazlikovana masa okusa, tako je vrhovno biće nerazlikovana  
masa proznaje. Ta masa postaje razlikovana u dodiru s bićima i opet nestaje kad  
nestanu bića. Brereton (2006: 335) sve teškoće s rastakanjem u vodi vidi kao  
utjecaj primjera sa solju iz *Chāndogya-upaniṣadi* 6.13 na *Bṛhadāraṇyaka-*  
*upaniṣad* 2.4, koji bi bio mlađi od primjera u obje inačice *BAU* 4.5.<sup>614</sup> Kako pris-  
podoba sa solju iz *ChU* ima drugačiji smisao od one iz *BAU (M i K)* 4.5.13, došlo  
je po mišljenju Breretona do dodatne zabune i izmjene izvornoga smisla primje-  
ra.

U *BAU* 2.4.13 Maitreyī iskazuje svoju zbuđenost Yājñavalkyinom tvrdnjom  
kako poslije smrti nema više spoznaje. Šaṅkara prvo tumači pitanje Maitreyīno;  
Yājñavalkya je brahmanu pripisao suprotstavljena (*viruddha*) svojstva jer je prvo  
govorio o grumenu razaznaje (*vijñānaghana*) kao o najvišem biću, a zatim da  
poslije smrti, koju Šaṅkara shvaća kao oslobođenje, više nema spoznaje  
(*saṃjñā*).<sup>615</sup> Kako je moguće da oslobođenjem sopstvo biva uništeno? Šaṅkara  
odmah odgovara na to pitanje tvrdnjom da su ova suprotstavljena svojstva prid-  
dana različitim bićima. Spoznaja razlika (*saṃjñā*) povezana je s tijelom i motri  
drugost, a nestaje kad mu znanjem bivaju uništeni nametci poput učinka i tvorila  
(tijela i organa), kao kad odraz Mjeseca nestaje kad nestane njegov oslonac, voda  
u kojoj se mjesec odražava.<sup>616</sup> Nestanak vode nema nikakva utjecaja na sam Mje-  
sec, a isto tako nestanak pojedinačne svijesti vezane uz nametke tijela i dr. nema  
nikakva utjecaja na brahman u najvišem smislu (*paramārtha*), koji je ovdje  
predstavljen riječju *vijñānaghana* (grumen razaznaje). Ovdje valja naglasiti da se  
Šaṅkara koristi dvama shvaćanjima brahmana kao hermeneutičkim sredstvom  
pomirenja onoga što je u njegov vrijeme očito vrijedilo kao proturječje. Najveći  
je problem u Šaṅkarinu tumačenju odlomka to što on smrt čovjekovu nakon koje

<sup>612</sup> Zato što po Breretonu najbolje čuva ritmičku strukturu.

<sup>613</sup> Glavna je razlika u odnosu na inačicu *kāṇva* to da se ne govori o sopstvu već o velikome biću.

<sup>614</sup> Vjerojatno bi 'rastapanje u soli' iz 2.4 bilo mlađe, ali ne bi bila mlađa cijela *brāhmaṇa* već samo  
te *variae lectiones* kao i 'ātman' iz 4.5 (K).

<sup>615</sup> Zapravo *saṃjñā* može značiti zapažanje predmeta, a ne mora obuhvaćati samospoznaju; a  
*prajñā* ju obuhvaća.

<sup>616</sup> *yas tv avidyā pratyupasthāpitaḥ kāryakaraṇasambandhī ātmanaḥ khilyabhāvaḥ, yasmin vidyayā  
nāṣite, tannimittā yā viśeṣasaṃjñā śarīrādisambandhinī anyatvadarśanalakṣaṇā, sā  
kāryakaraṇasaṅghātopādḥau pravilāpīte naśyati hetvabhāvād udakādyādhāranāśād iva  
candrādipratibimbasaṅghātopādḥau pravilāpīte naśyati* (BAUBh str. 767, 26ff)

nestaje svijest ovdje shvaća kao oslobođenje, što možda nije bilo izvorna namjera onih koji su tekst sastavljali i prenosili. Moguće je da se oslanja na pojam *videhamukti* (oslobođenje nakon smrti), tj. da misli da se oslobođenje (u skladu sa sljedećim odlomkom 2.4.14, odnosno 4.5.15) podrazumijeva, a samo smrt spominje. Istina je da inače baš advaita uvodi pojam *jīvanmukti* (oslobođenje za života). No i sastavljači teksta su ovdje *pretya* morali povezivati s postizanjem nedvojtva jer *BAU* 2.4.14 i 4.5.15 donose jedan od najjasnijih monističkih poučaka u upanišadima. Kada postoji dvojtvo, moguća je spoznaja predmeta drugačijih od subjekta koji ih spoznaje. Ali kada nekomu sve postane sopstvom, nema se više čime koga spoznavati. Citati se ovog odjeljka pojavljuju ukupno jedanaest puta u *Brahmasūtra-bhāṣyī*<sup>617</sup> što pokazuje koliko je Šaṅkari taj tekstualni odjeljak važan. Šaṅkara u komentaru ukratko ponavlja monističko učenje o najvišem sopstvu kojemu se neznanjem primeću svojstva, čime se ono prividno čini kao niži brahman, osobna duša i svijet.

#### 4.17. *Madhu-brāhmaṇa*

*Madhu-brāhmaṇa*, po kojoj je cijeli prvi dio *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* (1 – 2) dobio naziv *Madhu-kāṇḍa*, kojim se Šaṅkara često koristi,<sup>618</sup> zadnja je *brāhmaṇa* drugoga poglavlja i mogli su ju shvaćati kao vrhunac prvoga dijela upanišadi. Kako smo vidjeli, Bhartṛprapañca je podijelio tekst *Madhu-kāṇḍe* na dio namijenjen slušanju (*śravaṇa*) o brahmanu, na dio namijenjen promišljanju (*manana*) njegovom, dok je sama *Madhu-brāhmaṇa* bila vrhunac koja je služila zadublivanju (*nididhyāsana*) u brahman.<sup>619</sup> Šaṅkara ne prihvata takvu podjelu, a *madhu-brāhmaṇa* mu, čini se, nema toliku važnost. U *BSBh* on citira *Madhu-brāhmaṇu* svega dvanaest puta, od čega je devet citata iz 2.5.19, gdje se kaže da je sopstvo brahman,<sup>620</sup> da je bez početka i kraja, bez vanjskog i unutarnjega itd. U usporedbi s time Šaṅkara citira *Maitreyī-brāhmaṇu*, tekst sličnoga opsega, ukupno 65 puta u *BSBh*. Moglo bi se reći da su i komentari uz *BAU* 2.5 izrazito sažeti.<sup>621</sup> Opsegom je nešto veći samo komentar uz 2.5.15, gdje se govori o iznimno zanimljivoj temi, o proturječjima u upanišadima.

Prvih četrnaest odjeljaka *Madhu-brāhmaṇe* sastoje se iz formule po kojoj su zemlja, vode, oganj, vjetar, Sunce, smjerovi, Mjesec, munja, grom, ozračje,

<sup>617</sup> Prema Thibautu (1890[II]: 422 – 423). Ovdje ubrajam citate iz *BAU* 4.5.15 koji se ne razlikuju od *BAU* 2.4.14. Nisu ubrojena dva mjesta gdje Šaṅkara citira uzrečicu *neti neti* iz *BAU* 4.5.15 koje nema u *BAU* 2.4.14.

<sup>618</sup> *BAUBh* 2.6.1, 3.1.3, 3.9.26, 4.3.1, 4.5.1, 4.6.3.

<sup>619</sup> Više o Bhartṛprapañcinoj podjeli i Šaṅkarinoj kritici vidi u poglavlju 6.8.

<sup>620</sup> *ayam ātmā brahma* (*BAU* 2.5.19) jedan je od četiri velerijeka (*mahāvākya*) u kasnijoj vedānti. Isti se izričaj nalazi u *ManU* 2 kako se i citira jer bi tada svaki velerijek pripadao pojedinoj vedi. Ako bi se *ayam ātmā brahma* navodio kao da je iz *BAU*, dva bi velerijeka pripadala *Yajurvedi*, a nijedan *Atharvavedi* kojoj je pridodana *ManU*.

<sup>621</sup> Čak je i Surešvarina *vārtika* uz *BAUBh* 2.5 sa 147 kitica vrlo kratka prema drugima. Kraće su samo *BAUBhV* 2.2 s 31 kiticom, *BAUBhV* 3.1 s 59, *BAUBhV* 3.6 s 29, *BAUBhV* 3.7 sa 60 i *BAUBhV* 4.1 sa 112 kitica. Za usporedbu, *vārtika* uz *Maitreyī-brāhmaṇu* ima 485 kitica.

*dharma*, *satya*, čovječanstvo i sopstvo med svih bića i sva su bića njihov med. Sjajna i besmrtna osoba koja prebiva unutar tih bića i unutar tijela jest sopstvo. Na kraju se formule kaže da je ovo besmrtnost, da je brahman i da je sve.

U uvodu u *brāhmaṇu* Šaṅkara nudi dva moguća objašnjenja smisla teksta. U prvom je tumačenju *Madhu-brāhmaṇa* odgovor na mogući prigovor da je neosnovano (*asiddha*) upaniṣadsko učenje da je svijet nastao iz sopstva i da nestaje u sopstvu koje mu je rodni pojam (*sāmānya*). To da je sopstvo rodni pojam svega i da je sve nastalo i nestaje u sopstvu Šaṅkara shvaća kao razlog (*hetu*). *Hetu* je drugi sud u peteročlanoj shemi zaključka koji je razvijen u filozofiji *nyāye*. Tvrdnja iz *ChU* 7.25.2 da je sve ovo samo sopstvo (*ātmaivedaṃ sarvaṃ*) po Šaṅkari je prvi sud u shemi zaključka ili *pratijñā* (tvrdnja). Ako bi netko prigovorio da je *hetu* (razlog) neosnovan, upaniṣad predstavlja *Madhu-brāhmaṇu* kako bi se učvrstio *hetu* ili razlog zašto je sopstvo ishodište i rod svega. Šaṅkara prvo ustanovljuje gore nabrojena bića kao međusobno se potpomažuća (*parasparopakāryopakāryaka*). Ono što je međusobno se potpomažuće nužno izrasta iz istog izvora i u nj se vraća. Takva su bića nužno istoga roda.<sup>622</sup> Druga je mogućnost ta da nakon tvrdnje (*pratijñā*) i razloga (*hetu*) slijedi *Madhu-brāhmaṇa* kao zaključak (*nigamaṇa*, ‘ishod’) koji je u *nyāyi* ponavljanje tvrdnje.<sup>623</sup>

Tvrdnju da su sve česti ‘med’ Šaṅkara shvaća kao da su sve česti posljedica (*kārya*). Zemlja je sačinjena od bića kao što je košnica sačinjena od pčela. Njihov je učinak ili posljedica ‘med’. Ono jedno iz čega je sve međusobno se potpomažuće proizašlo jest brahman u najvišem smislu. Posljedica ili sve što je nastalo, samo je korištenje riječi, pretvorba i nadijevanje imena.<sup>624</sup> Ostala bića Šaṅkara tumači po načelu mikrokozmičkih i makrokozmičkih podudarnosti. Tako voda odgovara sjemenu, oganj riječi, zrak dahu, Sunce oku, smjerovi riječi u vrijeme slušanja (*śabdaḥ śravaṇavelāyām*), Mjesec pameti, munja dodiru, grmljavina glasu, a prostor prostoru srca (*hṛdayākāśa*). Bića koja počinju zemljom a završavaju ozračjem med su, odnosno organi svakoga bića jer se međusobno potpomažu; ono što ih povezuje s pojedinačnim bićima nabrojeno je u 2.5.10 – 14. *Dharma* ‘pravednost’ je *apūrva* ili nevidljivi zakon uzroka i posljedice,<sup>625</sup> istina je (*satya*) vidljiv oblik *dharma*. Pravednost i istina zajedno upravljaju pojedinačnim tijelom. Čovječanstvo je jedan od pojedinačnih vidova bića kao rodnoga pojma. Kako bića mogu biti međusobno se potpomažuća samo unutar pojedinoga roda

<sup>622</sup> *yasmāt parasparopakāryopakārahūtām jagatsarvaṃ pṛthivyādi / yac ca loke parasparopakāryopakārahūtām tad ekakāraṇapūrvakam ekasāmānyātmakam ekapralayaṃ ca dṛṣtam / tasmād idam api pṛthivyādīlakṣaṇaṃ jagat parasparopakāryopakārakatvāt tathā bhūtām bhavitum arhati / (BAUBh str. 770, 1ff)*

<sup>623</sup> „Ponovno izrečena tvrdnja poslije kazivanja razloga je zaključak.” (*hetvapadeśāt pratijñāyāḥ punarvacanaṃ nigamanam iti / NS 1.1.39*)

<sup>624</sup> *yasmād ekasmāt kāraṇād etaj jātaṃ tad evaikam paramārthato brahmetaratkāryaṃ vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyamātram ity eṣa madhuparyāyāṇām sarveṣām arthaḥ saṅkṣepataḥ / (BAUBh str. 770, 26ff)*

<sup>625</sup> Učenje o *apūrvi* Šaṅkara je preuzeo iz *pūrva-mīmāṃse* gdje ona označuje nevidljivu vezu obrednog djelovanja i posljedica tog djelovanja. Vidi *MimS* 2.1.5 i komentare.

poput čovječanstva, a ne unutar općega rodnog pojma bića, čovječanstvo i drugi rodovi bića moraju biti med svih bića. Sopstvo iz *BAU* 2.5.14 Śaṅkara shvaća kao pojedinačno biće (*vijñānamayah ... dehalīngasaṃghātaḥ*) kojim vlada zakon *dharme* i *satye*.

U *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* 2.5.15 – 19 više se ne slijedi formula iz *BAU* 2.5.1 – 14 već tekst predstavlja niz proznih izričaja i stihova. Śaṅkarinu je pozornost najviše zaokupila *BAU* 2.5.15 gdje se kaže da je sopstvo kralj svih bića. Kako su žbice uglavljene u glavčinu točka, tako su sva bića, bogovi, svjetovi i dahovi uglavljeni u sopstvu.<sup>626</sup> Odnos sopstva iz *BAU* 2.5.14 i 2.5.15 Śaṅkara shvaća kao odnos pojedinačne duše, koja ima nametke tijela i spoznajno-djelatnih organa, i najvišega sopstva. Śaṅkara napominje da se osobna duša čini pojedinačnom samo zbog neznanja. Zapravo je i prije samospoznaje svatko brahman (n.), ali zbog neznanja misli da nije. To je po Śaṅkari smisao svakog upaniṣadskog učenja. Zato prelazi na kratku raspravu o proturječnostima u upaniṣadima. Zanimljiv je popis upaniṣadskih izričaja koji se smatraju proturječnim; zapravo se radi o paradoksalnim izričajima kojima se opisuje najviše biće. Śaṅkara započinje četirima citatima iz *Īśā-upaniṣadi*: „Jedno nekretno od misli hitrije” (*IU* 4a), „Ono pretječe druge ustrčale” (*IU* 4c), „Ono se kreće, ne kreće”<sup>627</sup> (*IU* 5a). Zatim nastavlja citatima iz *Chāndogya-upaniṣadi*: „Smijući se, igrajući i uživajući (sa ženama)” (*ChU* 8.12.3 *jakṣat kṛīḍan ramamāṇaḥ strībhir*), „Ako taj ima želju za svijetom očeva” (*ChU* 8.2.1 *sa yadi piṭṛlokakāmo bhavati*), „koji ima sav miris i sav okus” (*ChU* 3.14.2 *sarvagandhaḥ sarvarasaḥ*), citat „od kojega nema većega ni manjega” (*ŚU* 3.8) Śaṅkara pripisuje Taittirīyakama. Tu je još niz citata iz *Muṇḍaka-upaniṣadi* 3.1.7, *Kaṭha-upaniṣadi* 2.20, 2.21, *Bhagavad-gīte* 5.15, 9.16, 9.17, 13.16, 13.27, 18.20 u kojima se na paradoksalan način opisuje najviše biće. Śaṅkara napominje da ovakve primjere koriste oni koji vjeruju u trenutačnost (*kṣaṇika*),<sup>628</sup> oni koji vjeruju da je sve svijest (*vijñānamātra*) i oni koji poučavaju prazninu (*śūnya*).<sup>629</sup> Drugi pak dolaze do zaključka da sopstvo postoji i ne postoji, da je vezano i oslobođeno i da je sopstvo činitelj i učinak u isto vrijeme. Grješka je njihovih tumačenja ta da predstavljaju posljedicu vlastitoga razmišljanja (*svacittasāmarthyāt*) umjesto da pažljivo slijede objavu. Po ovome se čini da Śaṅkara traži da se na pitanja koja nadilaze iskustvo i mišljenje odgovara u skladu s objavom. Oni koji slijede put objave i učitelja dopijevaju onkraj neznanja.<sup>630</sup> S tim po Śaṅkari završava znanje brahmana koje vodi k besmrtnosti. Ostatak teksta (*BAU* 2.5.16 – 19), koji govori o medu Dadhyaṅca Ātharvaṇe, služi slavljenju (*stuti*) uvidbe u brahman.

Tekst se sastoji od četiri kitice koje se uvode istom formulom u kojoj stoji da je med koji je Dadhyaṅc Ātharvaṇa objavio Aśvinima isti med o kojem se govo-

<sup>626</sup> Usporedi *BAU* 1.5.15; *ChU* 7.15.1; *KsU* 3.8; *PU* 1.11, 2.6, 6.6; *ŚU* 1.4.

<sup>627</sup> Prijevod Mislava Ježića sa sanskrta (2000: 99).

<sup>628</sup> Vjerojatno buddhistička škola sautrāntika.

<sup>629</sup> Yogācāre i mādhyaṃike.

<sup>630</sup> *tasmāt tatra ya eva śrutyaścāryadarśitamārgānusāriṇaḥ, ta evāvidyāyāḥ pāramadhigacchanti / (BAUBh str. 776, 12f)*

rilo u prethodnim kiticama. Katica u *BAU* 2.5.16 dolazi iz *Ṛk-saṃhite* 1.116.12, *BAU* 2.5.17 iz *RS* 1.117.22, *BAU* 2.5.19 dolazi iz *RS* 6.47.18. Šaṅkara navodi sadržaj mita onako kako se on nalazi sačuvan u *Śatapatha-brāhmaṇi* 14.1.4 u kontekstu obreda *pravargya*. Tamo se opisuje kako su se Aśvini dosjetili kako izbjeći bijes Indrin kad ih Dadhyaṅc Ātharvaṇa pouči. Oni su mu odsjekli glavu i sačuvali ju kako bi mu Indra odsjekao zamjensku konjsku glavu kad počne poučavati Aśvine. Kad mu je Indra odsjekao glavu, Aśvini su mu vratili ljudsku. Kako se u *ŚB* govori o obredu *pravargya*, Šaṅkara smatra da je Dadhyaṅc poučio Aśvine samo obredni dio uvidbe u ono što je međusobno se potpomažuće, ali ne i tajni dio koji se odnosi na samospoznaju i koji se nalazi u *BAU* 2.5.1 – 15. Kitiće u *BAU* 2.5.18 – 19 više ne donose skraćeni mit o Aśvinima, koji se uvodi poradi slavljenja uvidbe u stvari međusobno se potpomažuće, već po Šaṅkari sažimaju *Maitreyī-brāhmaṇu* i *Madhu-brāhmaṇu*. *BAU* 2.5.18<sup>631</sup> govori o osobi koja je u obliku ptice ušla u gradove s dvije i četiri noge pošto ih je sama stvorila. Grad (*pur*) Šaṅkara tumači kao tijelo (*śarīra*) u koje je brahman ušao kao tanahno tijelo (*liṅgaśarīra*) pošto je izašao iz svog neurazličena (*avyākṛta*) stanja izraživši svijet imena i oblika. *BAU* 2.5.19, koja prenosi *Ṛk-saṃhitu* 6.47.18, govori o Indri koji se pomoću mjerničkih umijeća (*māyā*)<sup>632</sup> kreće uzimajući mnoge oblike. U skladu s Hackerovim tvrdnjama (1995: 78 – 81) da riječ *māyā* u Šaṅkarinu komentaru uz *Brahma-sūtre* nema tako strogo tehničko određenje kao u kasnijoj advaita-vedānti, Šaṅkara daje dva moguća značenja riječi. Prvo je značenje pojma *māyā* po Šaṅkari proznaja (*prajñā*), što znači da se Indra kreće vlastitim proznajama. Drugo je objašnjenje da je *māyā* lažna predodžba o bićima, oblicima i imenima (*nāmarūpabhūtamithyābhimāna*), što je objašnjenje pojma na koje smo navikli u advaiti. Ovo samo pokazuje da u Šaṅkarino vrijeme pojam još nije dobio tako jednoznačan smisao po kojem je cijela škola u kasnijim stoljećima postala poznata. Šaṅkara, osim toga, možda prenosi tumačenja i iz predaje, a ne samo svoja i suvremena.

Uvođenjem *ṛgvedskih* citata, koje Šaṅkara naziva *mantrama*, dodatno se osnažuje upaniṣadsko učenje (učenje brāhmaṇa po Šaṅkari) po kojem se znanjem brahmana postiže besmrtnost i postajanje svim.

*Madhu-kāṇḍa* završava popisom učitelja ili *vaṃśom*. Riječ *vaṃśa* (rodoslovlje) Šaṅkara поблиže određuje kao *venur-vaṃśa* (stabljika bambusa) jer je stabljika bambusa podijeljena u odlomke baš kao što je niska učitelja podijeljena od učitelja do učitelja kao stabljika od korijena pa do vrha stabla.

<sup>631</sup> Nisam našao odakle dolazi ova katica.

<sup>632</sup> Advaita-vedānta je po pojmu *māyā* dobila i naziv *māyā-vāda* (govor o *māyi* ili obmani). Hacker je (1995: 78 – 81) pokazao da kod Šaṅkare pojam *māyā* još nema strogo određeni smisao obmane kakav je pojam stekao u kasnijoj advaiti. I sama se riječ rijetko pojavljuje u Šaṅkarinim tekstovima, gdje se umjesto *māyā* koriste riječi *avidyā*, *adhyāsa* ili u *BAUBh adhyāropa(ṇa)*.

## 5. *Yājñavalkya-kāṇḍa*

*Yājñavalkya-kāṇḍa* obuhvaća treće i četvrto poglavlje *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi*. Ova je *kāṇḍa* dobila ime po Yājñavalkyi, brahmanskome učitelju koji se pojavljuje u središtu dijaloški strukturiranih *brāhmaṇa* (odjeljaka) trećega i četvrtoga poglavlja. *Madhu-kāṇḍa* je, naprotiv, dobila ime po zadnjoj *brāhmaṇi*, koja se možda shvaćala kao vrhunac cijele *kāṇḍe* u vrijeme kad su se ti nazivi uvriježili. U Śaṅkarinu komentaru očito nema ni približno toliku važnost. Treće se poglavlje sastoji od devet *brāhmaṇa* koje predstavljaju Yājñavalkyinu raspravu s osam<sup>633</sup> sugovornika u okviru *brahmodye* ili brahmanskoga natjecanja u znanju<sup>634</sup>, koje se odvija u sklopu velike žrtve koju je priredio kralj Janaka. Četvrto se poglavlje sastoji od tri razgovora. Dva se razgovora vode između Yājñavalkye i kralja Janake (*BAU* 4.1 – 2 i 4.3 – 4), dok je *BAU* 4.5 ponavljanje razgovora s Maitreyī s nekim manjim razlikama.

Śaṅkara u uvodu u *Yājñavalkya-kāṇḍu* tvrdi da *Madhu-kāṇḍa* i *Yājñavalkya-kāṇḍa* imaju isti smisao (*samānārtha*), ali da *Yājñavalkya-kāṇḍa* nije naprosto ponavljanje već ima funkciju rasprave ili racionalnoga dokazivanja (*upapatti*) onoga što je izloženo u objavi (*āgama*), odnosno u *Madhu-kāṇḍi*.

*āgamopapattī hy ātmaikatvaprakāśanāya pravṛtte śaknutaḥ karatala-gatabilvam iva darśayitum / śrotavyo mantavya iti hy uktam / tasmād āgamārthasyaiva parīkṣāpūrvakam nirdhāraṇāya yājñavalkīyam kāṇḍam upapattipradhānam ārabhyate / (BAUBh str. 782,18f)*

Objava i argumentacija koje se izlažu mogu radi poučavanja jedinstva sopstva pokazati (jedinstvo sopstva) poput ploda *bilve*<sup>635</sup> postavljena na dlanu. Rečeno je: „(o sopstvu) treba slušati, treba ga promišljati.” Zato je, kako bi se utvrdio smisao objave u skladu s preispitivanjem, započeta *Yājñavalkya-kāṇḍa*, kojoj je glavna zadaća argumentacija.

### 5.1. Yājñavalkyin razgovor s Aśvalom

Janakin je svećenik *hotar* imenom Aśvala prvi koji u trećem poglavlju *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* izaziva Yājñavalkyu pitanjem kako naručitelj žrtve izbjegava susretanje smrti, dana i noći, prvog i drugog dijela lunarnog mjeseca i kako stupa u nebeski svijet. Yājñavalkya odgovara da se oslobođenje i nadoslobođenje od smrti postiže svećenikom *hotrom*, ognjem i riječju jer je *hotar* žrtve riječ, a riječ je oganj. Śaṅkara pravilno objašnjava da je riječ naručitelja žrtve (*adhyātma*) u odnosu na bogove (*adhidaiva*) oganj, a u odnosu na žrtvu (*adhiyajña*) *hotar*. Ako naručitelj žrtve gleda na svećenika *hotra* i na riječ kao na

<sup>633</sup> Gārgī Vācaknavī se kao sugovornica Yājñavalkyina javlja dva puta, u *BAU* 3.6 i 3.8.

<sup>634</sup> *Brahmodya* je natjecanje u znanju brahmana u sklopu velike konjske žrtve. Odvija se u obliku postavljanja zagonetke i traženja njezina odgovora kojim se otkriva model svijeta. Za objašnjenje i detaljnu bibliografiju vidi Ježić 1999: 58 – 59, bilješka 121.

<sup>635</sup> *Agle Marmelos*.

oganj, izbjegava smrt koja se sastoji od vezanosti uz nametke tijela i organa. Šaṅkara smrt shvaća kao obredno djelovanje, a ovdje opisano razmatranje kao izbjegavanje smrti, obreda, jer obred vodi u smrt koja vodi u ponovno rađanje. U *BAU* 3.1.4 i 5 kaže se da se zahvat dana i noći izbjegava ako naručitelj žrtve gleda na *adhvaryua* i na oko kao na Sunce, a zahvat prvog i drugog dijela lunarnog mjeseca (izbjegava) ako na *udgātra* i dah gleda kao na vjetar. Šaṅkara upozorava da u tekstu *Mādhyamdina* pri dijelovima mjeseca stoji da se na brahmana i pamet gleda kao na Mjesec. Po Šaṅkari je vjetar uzrok daha i uzrok je mjesečevih mijena. Zato onaj tko se izjednačuje s vjetrom ili Mjesecom izbjegava susretanje prvog i drugog dijela lunarnog mjeseca pa inačice teksta nisu u proturječju.

U *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* 1.3.6 svećenik Aśvala pita Yājñavalkyju kojim pristupom naručitelj žrtve dospijeva u nebeski svijet kad je međuprostor (*antarikṣa*) bez oslonca. Yājñavalkya odgovara da pristupa pameću, Mjesecom i brahmanom<sup>636</sup> jer je pamet naručitelja brahman, a pamet je Mjesec. Na kraju se najavljuje *sampad* ili izjednačivanje koje Šaṅkara shvaća kao izjednačivanje obreda koji inače donose slabiji plod s nekim velikim obredom kako bi se stekli njegovi plodovi jer malo tko ima prilike izvoditi obrede poput *rājasūye*, *aśvamedhe*, *puruṣamedhe* ili *sarvamedhe*. Zato služe analogije *sampad* kad se izvodeći manje obrede mentalno izjednačuju elementi njihovi s elementima velikih obreda, čime se i postižu plodovi jednaki plodovima velikih žrtava.

U *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* 3.1.7 na Aśvalino pitanje o broju *ṛci* kojima će *hotar* obavljati obred, Yājñavalkya odgovara da će se koristiti trima *ṛcima* – *puronuvākyom*, po Šaṅkari vrstom *ṛci* koje se koriste prije žrtve, *yājyom*, vrstom *ṛci* koje se koriste za vrijeme žrtve i *śasyom* koja se koristi za slavljenje.<sup>637</sup> Na pitanje iz *BAU* 3.1.8 o tome koliko će prinosa prinijeti *adhvaryu*, Yājñavalkya odgovara da će prinijeti prinose koji se rasplamsavaju (*ujjvalanti*), što Šaṅkara tumači kao drvo za ogrjev (*samidh*) i maslo (*ājya*), zatim prinose koji se prelijevaju (*atinedanti*), što Šaṅkara shvaća kao prinose koji proizvode zvuk poput mesa (na vatri), i prinose koji se sliježu (*adhiśerate*), odnosno prinose poput some i mlijeka koji prodiru u zemlju. *BAU* 3.1.10 predstavlja zadnji odjeljak brahmaṇe gdje Aśvala postavlja pitanje o broju hvalopoja (*stotrīya*) kojima će *udgātar* slaviti žrtvu. Yājñavalkya ponavlja odgovor iz *BAU* 3.1.7, samo što dodaje *sampad* ili izjednačivanje *puronuvākye* s dahom (*prāṇa*), *yājye* s dahom u trbuhu (*apāna*) i *śasye* s dahom u cijelome tijelu (*vyāna*) u odnosu na sopstvo. Kroz njih osvaja svjetove zemlje, ozračja i neba.

<sup>636</sup> Brahman je svećenik koji zna sve tri Vede za razliku od *hotra* koji zna *Ṛgvedu*, *adhvaryua* koji zna *Yajurvedu* i *udgātra* koji zna *Sāmavedu*.

<sup>637</sup> *puronuvākyā ca prāgvāgakālād yāḥ prayujyanta ṛcaḥ, sā ṛgjātīḥ puronuvākyety ucyate / yāgārthaṃ yāḥ prayujyante ṛcaḥ, sā ṛgjātīr yājyā / śastrārthaṃ yāḥ prayujyante ṛcaḥ, sā ṛgjātīḥ śasyā / (BAUBh str. 788, 16f)*

## 5.2. Yājñavalkyin razgovor s Ārtabhāgom

Na pitanje Ārtabhāge Jāratkārave što su zahvaćatelji i prezahvaćaji i koliko ih je, Yājñavalkya odgovara da ih ima po osam. Zahvaćatelji su dah, jezik, riječ, oko, uho, pamet, ruke i koža (organi spoznaje), a prezahvaćaji su miris koji se zahvaća dahom, okus jezikom, ime riječju, oblik okom, riječ uhom, želja pameću, djelo rukom i dodir kožom (predmeti spoznaje). Dalje Ārtabhāga pita tko je božanstvo kojemu je hrana smrt. Ako je smrt oganj, onda je oganj hrana vodama. Kada osoba umire, ne napušta ga ime jer su ime i svi bogovi beskrajni. Yājñavalkya ističe da pri smrti osobe dahovi ne uzlaze već se ujedinjuju pa tijelo bubri i nadi-ma se zrakom. Zadnje je pitanje Ārtabhāgino o tome gdje biva osoba kad joj riječ ode u oganj, dah u vjetar, vid u Sunce, pamet u Mjesec, sluh u smjerove, tijelo u zemlju, sopstvo u prostor, dlaka u bilje, kosa u šume, a krv i sjeme bivaju položeni u vode, tj. kada umre. Yājñavalkya odvodi Ārtabhāgu na osamu i upaniṣad nas obavješćuje samo da su razgovarali o djelu (*karman*) i kako se do-bar postaje dobrim djelom, a loš lošim.

Kako se po Śaṅkarinu tumačenju u prethodnome dijelu teksta (*BAU* 3.1.10) govorilo o izbjegavanju smrti, zadaća je ove *brāhmaṇe* pobliže određenje smrti, koja je obilježena zahvaćateljima i prezahvaćajima. Zbog neznanja vlastitoga bivstva, ograničeni smo stvarima koje se nalaze na razinama koje su određene u odnosu na sopstvo ili bogove.<sup>638</sup> U sklopu uvoda Śaṅkara uvodi Bhartṛprapañcino shvaćanje *apavarge*, stanja između vezanosti i oslobođenja gdje se prestanak djelovanja uzrokuje činjenjem obreda i uvidbom, a konačno se oslobođenje stječe tek poslije smrti. Oslobođenje je za života po tome sporedno (*gauṇī*) i ovisno (*āpekṣikī*) od smrti. Śaṅkara tvrdi da je upravo smrt u obliku zahvaćatelja i prezahvaćaja uzrok vezanosti, što znači da smrt ne može biti uzrok oslobođenja, već znanje. *BAU* 3.2 tako služi upoznavanju uzroka vezanosti jer kad okovani zna sve o okovu lakše ga se može osloboditi.

Nakon Ārtabhāgina pitanja o broju zahvaćatelja i prezahvaćaja u Śaṅkarinu se komentaru javlja prigovor na to da kako je moguće postaviti takvo pitanje jer su zahvaćatelji i prezahvaćaji (spoznajni organi i područja organa spoznaje) Ārtabhāgi nužno poznati ili nepoznati. Ako su poznati, tada je njihov broj koji im je svojstvo (*guṇa*) poznat i pitanje je nepotrebno, a ako nisu poznati, pitanje bi trebalo biti što su to zahvaćatelji i prezahvaćaji, a ne koliko ih je. Śaṅkara odgovara da su zahvaćatelji i prezahvaćaji već poznati iz *BAU* 3.1, gdje se spominju riječ, oko, dah i pamet, ali cilj odlomka nije bilo točno određenje njihova broja. Zato Śaṅkara smisao ove *brāhmaṇe* vidi u točnom određenju onoga što u prethodnoj nije dokraja određeno. Drugu poveznicu dviju *brāhmaṇa* Śaṅkara vidi u Yājñavalkyinim tvrdnjama iz *BAU* 3.1.3 – 6 da je poznavanje *hotra* kao riječi i riječi kao ognja oslobođenje (*mukti*) i nadoslobođenje (*atimukti*), što odgovara oslobođenju (*mukti*) od zahvaćatelja (*graha*) i nadoslobođenju (*atimukti*) od prezahvaćaja (*atigraha*). Zahvaćatelji su spoznajni i djelatni organi, a prezahvaćaji

<sup>638</sup> *sa ca svābhāvīkājñānāsāṅgāspado' dhyātmādhībhūtāviṣayaparicchinnō grahātigrahalakṣaṇo mṛtyuḥ* / (*BAUBh* str. 791, 2ff)



su njihova područja, što znači da je za izbjegavanje kruženja u svijetu prerađanja potrebno oslobođenje od obojega. Ovdje se vidi Šaṅkarino spretno spajanje dviju *brāhmaṇa* uspoređivanjem dviju riječi koje imaju prefiks *ati-* (pre- ili nad-). U upanišadi se kaže da je svaki zahvaćatelj zahvaćen prezahtvaćajem. Na primjeru govora (zahvaćatelja) i imena (prezahtvaćaja) Šaṅkara objašnjava da to znači da ono što je izrečeno (*nāman* ili ime) zarobljava (*apa*√*HR*) ljude. Izrečeno upravlja funkcijom govora jer je izrečeno jedini cilj i smisao postojanja govora kao organa djelovanja. U *BSBh* 1.4.1 Šaṅkara također objašnjava odnos zahvaćatelja i prezahtvaćaja kao odnos organa (*indriya*) i predmeta spoznaje (*viśaya*), pri čem je predmet viši (*paratva*) od organa. U *BSBh* 2.4.6 Šaṅkarina tvrdnja da se organi spoznaje i djelovanja nazivaju *grahe* jer se njima veže (*badhyate*) osobna duša (*kṣetrajña*) uz svijet, u potpunosti odgovara tumačenju uz *BAUBh* 3.2.3, osim što se tamo koristi glagolom *apa*√*HR* (zarobiti), a u *BSBh* 2.4.6 glagolom √*BANDH* (vezati).

Drugi dio *brāhmaṇe* koji govori o vodi kojoj je hrana smrt u obliku ognja po Šaṅkari pokazuje da postoji smrt smrti, odnosno oslobođenje. Na prigovor da je to *regressus ad infinitum* Šaṅkara odgovara da je nemoguće zamisliti nešto što uništava onoga koji uništava smrt svega. Smrcu nestaju organi, ali to još nije oslobođenje. Njega Šaṅkara shvaća kao smrt smrti, odnosno kraj kruga rađanja i umiranja.

U *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣyi* 3.2.11 Šaṅkarino tumačenje, čini mi se, odstupa od izvornoga značenja teksta. Postavljeno je pitanje uzlaze li dahovi za čovjekom poslije smrti a *Yājñavalkya* odgovara da ne uzlaze već se ujedinjuju i tijelo se nadima i bubri. Šaṅkara ovo shvaća kao smrt čovjeka koji je postigao oslobođenje pa ga njegovi dahovi (zahvaćatelji i prezahtvaćaji po Šaṅkari) ne slijede već se ujedinjuju u znalcu (*vidvas*) koji ima narav najvišega brahmana (*parabrahmasatattva*). U samom se odlomku prije radi o opisu procesa nadimanja pri raspadanju tijela pokojnika jer se po tome shvaćanju dahovi poput *prāṇe*, *apāne* i ostalih zadržavaju u tijelu.

Zadnji odjeljak Šaṅkara ispravno tumači kao potragu za onim što drži zajedno sve djelatnosti tjelesne pošto se poslije smrti tijela svaka od njih vrati odgovarajućem božanstvu (riječ ognju, oko Suncu...). Mogući su odgovori da je ono o što se sve oslanja vlastita priroda (*svabhāva*), slučajnost (*yadrccha*), vrijeme (*kāla*), djelo (*karman*), sudbina (*daiva*), svijest (*vijñāna*) ili praznina (*śūnya*). Zadnje dvije mogućnosti Šaṅkara pripisuje buddhističkim školama *yogācāra* i *mādhyaṃika*, dok prve tri vjerojatno preuzima iz *Śvetaśvatara-upaniṣadi* 1.2, gdje se nabrajaju pogrješna shvaćanja onoga o što se sve oslanja. Po Šaṅkari su *Ārtabhāga* i *Yājñavalkya* u osami prvo pobili sva navedena načela osim djela (*karman*) kao načela o kojem ovisi ponovno rađanje. Zato osoba postaje dobra dobrim djelima, djelujući u skladu sa *śāstrom* (propisima), a loša lošim djelima koja su tomu oprječna.

### 5.3. Razgovor Yājñavalkye i Bhujyua Lāhyāyana

Bhujyu je bio u zemlji Madra gdje je sreo djevojku koju je opsjeo gandharva.<sup>639</sup> Pitao je gandharvu o krajevima svjetova i gdje su Pāriksite (potomci kuruskoga kralja Parikṣita). Isto pitanje postavlja i Yājñavalkyi koji odgovara da su Pāriksite u svijetu gdje su dani onoliki koliko se kolima bogova prijede u 32 dana. Tamo odlaze oni koji žrtvuju konjsku žrtvu. Taj cijeli svijet dvostruko obuhvaća zemlju koju dvostruko obuhvaća more; tamo je otvor veličine krila mušice. Pāriksite je Indra predao Vjetru, koji ih je odnio onamo kamo idu oni koji slave konjsku žrtvu. Zato je vjetar prožimanje i obuhvaćanje. Onaj tko tako zna suzbija ponovnu smrt.

Svijet koji se ovdje spominje Śaṅkara shvaća kao tijelo *Virāji* (riječ *Virāj* ženskoga je roda) ili nižega brahmana u kojem ljudi trpe posljedice svojih djela. Između toga i onoga svijeta tanahan je prolaz kroz koji prolaze Pāriksite vođeni Indrom, koji je po Śaṅkari sinonim za oganj koji se pali na konjskoj žrtvi i kojim u obliku vjetra idu onamo kamo Indra sam ne može jer mu tijelo nije tanahno poput vjetra. Vjetar je k tome i u odnosu na bogove i sopstvo unutarnje sopstvo svih bića i ono što ih okružuje. U odnosu na bogove vjetar je ukupnost (*samaṣṭi*), a u odnosu na sopstvo posebnost (*vyasṭi*). Ta se tvrdnja povezuje s time da konjska žrtva stvara najpovoljniji ishod od svih drugih žrtava utječući na ukupnost bića i na posebno biće koje žrtvu čini. Konjska se žrtva može primjenjivati u sprezi s razmatranjem, ili samo mentalno, slijedeći uvidbe poput one u *BAU* 1.2.7. Tamo je opisana smrt koja je glad i može se nazivati nazivima za niži brahman, kao što su ukupnost, sopstvo budnosti (*buddhyātman*), prvorodenac (*prathamaja*), vjetar (*vāyu*), nit (*sūtra*), sućina (*satya*) ili Hiraṇyagarbha. Niži je brahman unutarnje sopstvo svih bića, osobna duša, srž neuobičajenoga, njemu su inherentna djela svih bića i on je najviši ishod djela i razaznaja povezanih s djelima.<sup>640</sup>

Sada se možemo vratiti na poduži uvod u *BAU* 3.3 koji se nadovezuje na problem obreda i oslobođenja. Śaṅkara ga započinje kratkim prepričavanjem dosadašnjega tijeka poglavlja koje počinje izbjegavanjem smrti u obliku spoznajnih organa i predmeta spoznaje (zahvaćatelja i prezahvaćaja), i završava Yājñavalkyininom naukom o plodovima dobrih djela (*BAU* 3.2.13). Ovdje je moguće prigovor da bi, ako dobra djela donose dobre plodove u budućim životima, onda još bolja djela mogla donositi i oslobođenje. Ta se sumnja mora otkloniti i zato Śaṅkara još jednom poduzima opsežnu kritiku tvrdnje da obredi sami ili u sprezi s razmatranjem (*jñānakarmasamuccaya*) mogu dovesti do oslobođenja.

Glavni je Śaṅkarin argument to da navodni uzrok (obred) djeluje samo na zemaljskoj razini pa ne može doseći do oslobođenja koje je onkraj imena i oblika.

<sup>639</sup> Polubožansko biće, u *Ṛk-saṃhiti* duh pokojnika.

<sup>640</sup> *yaḥ sarvabhūtantarātṃ liṅgam amūrtaraso yadāśritāni sarvabhūtakarmāṇi, yaḥ karmanāṃ karmasambaddhānāṃ ca vijñānānāṃ parā gatiḥ paraṃ phalam / tasya kiyān gocarāḥ kiyatī vyāptiḥ sarvataḥ parimaṅḍalībhūtā, sā vaktavyā; tasyām uktāyām sarvaḥ saṃsāro bandhagocara ukto bhavati / (BAUBh str. 803, 18ff)*

Na prigovor da u prirodi nekad vidimo da iz jednog uzroka proizlazi posljedica različita od uzroka, kao što je kiselo mlijeko različito od mlijeka, Šaṅkara odgovara da oslobođenje uopće nije posljedica jer nije nastalo već stalno postoji, ali se uslijed neznanja ne vidi. Djelo može nešto proizvoditi (*utpādayitum*), dati da se postigne (*prāpayitum*), pretvarati (*vikartum*) ili urediti (posvetiti [*saṃskartum*]<sup>641</sup>), a oslobođenje ne pripada ni jednomu od navedenih učinaka već je naprosto skriveno neznanjem. Na to slijedi prigovor da uz naredbe za izvođenje obvezatnih redovitih obreda (*nitya-karman*) ne stoje i tvrdnje o njihovim ishodima pa se mora zaključiti da im je ishod oslobođenje jer su svi drugi plodovi djela već pokriveni drugim žrtvama. Upravo je to teza pūrva-mīmāṃsaka o oslobođenju. Šaṅkara odgovara uvjerljivim argumentom da su ishodi djelovanja bezbrojni baš poput ljudskoga djelovanja jer su i želje koje pokreću djela bezbrojne; zato ih nije moguće tek tako nabrojiti. Ako je broj djela nepoznat i beskonačan, ne može se tvrditi da je oslobođenje jedina preostala stavka na popisu. Ako se tu prigovori da je oslobođenje jedino izvan ishoda djelovanja kao skupa ili vrste koja se sastoji od beskonačnoga broja djela, Šaṅkara upozorava da u tom slučaju oslobođenje više nije ishod djela jer ne pripada skupu ishoda djela i pūrva-pakṣin mora napustiti svoju osnovnu premisu da je oslobođenje ishod djelovanja.

Ovdje po Šaṅkari treba slijediti analogiju sa žrtvom *viśvajit* kojoj također nije određen plod, ali je uvriježeno da joj se kao plod shvaća postizanje neba nakon smrti.<sup>642</sup> U tome trenutku pūrva-pakṣin ustvrđuje da oslobođenje onda nije plod, na što ga Šaṅkara upozorava da tvrdnjom kako oslobođenje nije ni plod (*phala*) ni učinak (*kārya*) napušta svoju početnu tvrdnju (*pratijñā*), a ako je mislio da oslobođenje nije plod, ali je zato učinak obvezatnih obreda, ustvrdio je da je oganj hladan, jer su riječi 'plod' i 'učinak' istoznačnice. Time ga Šaṅkara izaziva na daljnju raspravu kako bi raščistio ovaj problem. Pūrva-pakṣin nastavlja tvrdnjom da, ako oslobođenje može biti učinak znanja, onda može biti i učinak nekoga drugog djelovanja kao što je obredno. Po Šaṅkarinu shvaćanju znanje ne može biti djelovanje, a tvrdnja da je oslobođenje učinak znanja izrečena je po njem u prenesenu značenju (*upacaryate*). Djelovanje ne može ukloniti neznanje jer mu nije suprotno. Znanje koje je očitovano (znanje) (*abhivyakti*) suprotno je neznanju koje je neočitovano (*anabhivyakti*). Bilo da se neznanje pojavljuje u obliku potpunoga nedostatka znanja (*jñānābhāva*), sumnjivoga znanja (*saṃśayajñāna*) ili pogrešnoga znanja (*viparītajñāna*), ono se uvijek uklanja samo znanjem a ne djelovanjem jer djelovanje i znanje nisu suprotstavljeni.<sup>643</sup> Na pūrva-pakṣinov

<sup>641</sup> Mādhavānanda (1935: 312) prevodi *saṃskartum* s „purification”.

<sup>642</sup> *MimS* 4.3.10 – 12 raspravljaju o žrtvama kojima u brāhmaṇama nije određen plod. U Šabarinu se komentaru tvrdi da se radi o žrtvi *viśvajit* i da tvrdnje o plodu žrtve treba pronaći u tekstovima koji su bliski onima koji tu žrtvu naređuju (izvođenje je žrtve *viśvajit* naloženo u *Tāṇḍya-brāhmaṇi* 19.8.4).

<sup>643</sup> Isti se argument javlja u *Upadeśasāhasrī* 2.1.11, s time da je jezično drugačije oblikovan. U *BAUBh* se za suprotstavljenost znanja neznanju koristi riječ *virodha*, u *Upad pratikūlatah*, za uklanjanje se u *BAUBh* koristi glagol *nivartate*, u *Upad* imenica *hāna*. U vjerojatno kasnijem

prijedlog da obredni čin možda ima nevidljivu moć uklanjanja neznanja (*apūrva*), Śaṅkara duhovito odgovara da je to kao kad bismo rižu čistili od ljuske obredom *agnihotra* iako znamo da se ona najbolje čisti udaranjem tučkom.

Na kraju ovog odjeljka Śaṅkara ipak upozorava na jedan vid obrednoga djelovanja koje izravno ne dovodi do oslobođenja, ali pomaže posvećenju ili pročišćenju (*samskṛta*), no samo ako se žrtvuje sopstvu a ne bogovima. Smisao je toga da se treba žrtvovati bez želje za plodovima djelovanja, pri čem čak i objava daje prednost bezinteresnom žrtvovanju sopstvu.<sup>644</sup> Izvođenje obreda sa željom za uživanjem ploda tog djelovanja, ako se kombinira s uvidbom (*vidyā*), vodi postizanju jedinstva s nižim brahmanom, dok izvođenje obreda bez želje (*nirabhisam̐dhi*; osim s onom za pročišćenjem duha) pomaže pročišćenju duha, ali ne dovodi izravno do oslobođenja.

#### 5.4. Razgovor Yājñavalkye i Uṣaste Cākṛāyaṇe

U ovom kratkom razgovoru Uṣasta pita Yājñavalkyu što je na očit a ne na skrovit način brahman koji je sopstvo svega. Yājñavalkya odgovara da je to njegovo sopstvo unutar svega što dahom izdiše, oddahom oddiše (ili udiše?), razdahom se razilazi (po udovima), uzlaznim dahom daje uzgon tijelu. Uṣasta traži da mu Yājñavalkya na očit a ne na skrovit način pokaže brahman kao što se pokazuje govedo ili konj. Yājñavalkya mu sada odgovara upozoravajući ga da ne bi mogao vidjeti motritelja motrenja ni čuti slušatelja sluha, kao što ne može misliti mislioca misli ni razaznati razaznavatelja razaznaje!

Śaṅkara shvaća da *sākṣāt* (na očit način) znači da pogled subjekta nije ničim zapriječen, a *aparokṣāt* (ne na skrovit način) znači „ne u drugotnome (atributnome) smislu” (*agaṇa*). Sopstvo unutar svega jest unutarnje sopstvo (*pratyagātman*). Śaṅkara smatra da Yājñavalkya, kad nabraja dahove, govori o sopstvu koje je nakupina učinka i tvorila (tijela i organa) i koje se sastoji od razaznaje.<sup>645</sup> To je osobna duša koja uređuje i omogućuje rad dahova. Drugi dio koji govori o subjektu spoznaje govori po Śaṅkari o najvišem sopstvu.<sup>646</sup>

#### 5.5. Razgovor Yājñavalkye i Kahole Kauṣītakeye

U ovoj kratkoj *brāhmaṇi* (BAU 3.5) Yājñavalkya odgovara na Kaholino pitanje koje je istovjetno Uṣastinu. Yājñavalkya i ovdje odgovara da je brahman njegovo (Kaholino, ali i svačije) sopstvo. Drugi se dio odgovora razlikuje. Yājñavalkya ovdje kaže da to sopstvo nadilazi glad i žeđ, patnju, zabludu, starost i smrt. Kada je to sopstvo spoznato, brāhmaṇe (pripadnici brahmanskoga staleža) odlaze u

---

vedāntskom tekstu *Ātmabodha* (3) javlja se ovaj argument jezično uobličen isto kao u BAUBh.

U *Ātmabodhi* 3 koriste se pasivni oblici glagola *vi√RUDH* (suprotstavljen) i *ni√VRT* (uklonjen).

<sup>644</sup> *nirabhisandheḥ karmaṇo vidyāsamyuktasya viśiṣṭakāryāntarārambhe na kaścīd virodhaḥ / devayājñayājinor ātmayājino viśeṣasraṇāt / „devayājinaḥ „śreyān ātmayājī” (ŚB 11.2.6.13) ityādau „yad eva vidyayā karoti” (ChU 1.1.10) (ityādau ca / (BAUBh str. 802, 16ff)*

<sup>645</sup> *sa te tava kāryakāraṇasamghātasyātmā vijñānamayaḥ / (BAUBh str. 806, 23f)*

<sup>646</sup> O BAUBh 3.4.2 već se govorilo u poglavlju 6.10.

prosjaštvo i napuštaju želje za sinom, bogatstvom i svijetom. Zato se brāhmaṇa (pripadnik brahmanskoga staleža) odriče učenosti i biva poput djeteta. A odrekavši se i dječastva i učenosti, postaje mudrac koji šuti (*muni*), odrekavši se pak naravi mudraca koji šuti i bezmudraštva – postaje znalac brahmana!

Šaṅkarin izrazito opširan komentar uz ovu *brāhmaṇu* započinje kritikom Bhartṛprapañcina tumačenja da se u *BAU* 3.4 radi o osobnoj duši, a u *BAU* 3.5 o vrhovnome sopstvu.<sup>647</sup> Na prigovor da su osobine brahmanove u oba teksta proturječne Šaṅkara odgovara da su te osobine zapravo nametci, kao što se užetu i sedefu u zabludi pripisuje da su zmija i srebro ili nebu da je plave boje. S time nisu u proturječju ni tvrdnje o jedinstvenosti brahmana<sup>648</sup> koje su izrečene s gledišta najviše istine (*paramārthadarśana*). Šaṅkara ističe da svaka uporaba riječi koje predstavljaju najvišu istinu ili uporaba sa svjetovnoga gledišta ovisi samo o znanju ili neznanju, i da između njih nema proturječja.<sup>649</sup> Isti se tekst obrađuje u *BSBh* 3.3.35 gdje se postavlja pitanje radi li se u *BAU* 3.4 i 3.5 o dvije ili o jednoj uvidbi. *Pūrvapakṣa* glasi da se radi o dvije uvidbe, dok Šaṅkara tvrdi da se radi o jednoj uvidbi jer se u oba teksta govori o sopstvu koje je unutar svega pa ne mogu postojati dva različita sopstva unutar svega. Taj je argument u biti jednak onomu iz *BAUBh* 3.5.1, osim što je ovdje *pūrvapakṣin* prepoznat kao Bhartṛprapañca, koji također tvrdi da se govori o dva sopstva.

U nastavku teksta Šaṅkara objašnjava upaniṣadski tekst. Ističe da je želja uzrok gladi, žeđi i patnje, a zabluda je neznanje. Sve se to odnosi na pamet (*manas*), dok se starost i smrt odnose na tijelo. Subjekt je spoznaje (motritelj motrenja) onkraj svega toga jer je on sopstvo svega, od busena trave do brahmana.<sup>650</sup> Ovaj je upaniṣadski odjeljak Šaṅkari jedan od dokaza da je isposništvo (*bhikṣācarya*) i odricanje od obrednoga djelovanja put za znalca brahmana<sup>651</sup> jer riječ *brāhmaṇa* tumači kao „znalac brahmana” (*brahmavid*). Ovdje recenzija *Kāṇva* više odgovara Šaṅkarinu tumačenju jer u recenziji *Mādhyamīna* (*BAU* [M] 3.4.1) umjesto prvoga spominjanja riječi *brāhmaṇa* stoji riječ *pañḍita* (učen). No kasnije je tekst jednak: znalac nadmoćan *muniu* zove se brāhmaṇa i u *BAU* (M).

Na to slijedi prigovor da se tekst opisujući odlazak brāhmaṇa u prosjaštvo koristi sadašnjim vremenom (*varṭamāna*) umjesto optativom (*liṅ*), imperativom (*lot*) ili gerundivom, zbog čega se ta rečenica treba shvatiti kao *arthavāda* koja nema nalogodavnu moć. Štoviše, odricanje od obrednoga djelovanja predstavlja ozbiljan prekršaj, za što se podastiru citati iz *ManuS* 11.56, *ApDhS* 1.15.1;

<sup>647</sup> Vidi poglavlja 6.10 i 6.11.

<sup>648</sup> Šaṅkara pri tome citira *ChU* 6.2.1 („jedan bez drugoga” [*ekamevādviṭiyam*]) i *BAU* 4.4.19 („u njem nema nikakva razlikovanja” [*neha nānāsti kiñcana*])

<sup>649</sup> *tasmāi jñānājñāne apekṣya sarvaḥ saṃnyavahāraḥ śāstrīyo laukikaś ca / ato na kācana virodhaśaṅkā* / (*BAUBh* str. 811, 15f)

<sup>650</sup> Šaṅkara se u tome izrazu (*BAUBh* str. 812, 7) koristi riječju brahman misleći na niži brahman.

<sup>651</sup> U kontekstu rasprave o dužnostima znalca brahmana Šaṅkara citira *BAU* 3.5.1 u *BSBh* 3.4.9 i 3.4.47.

2.21.10, 21 i TA 2.1.1. Śaṅkara odgovara citatom iz *Kaṅṭhaśruti-upaniṣad*<sup>652</sup> 4, po kojem se isposnik mora odreći nošenja svete vrpce i vedskoga nauka.<sup>653</sup> Uz to, upaniṣadi ne donose naredbe za djelovanje već objavljuju istinu o najvišem brahmanu pa ne potpadaju pod podjelu na *vidhi* i *arthavādu* svojstvenu vedskoj egzegezi škole *pūrva-mīmāṃsā*. Kako je svrha izvođenja obreda ostvarivanje ovozemaljskih ciljeva, oni se nalaze na razini neznanja i suprotni su oslobađajućemu znanju upaniṣadskomu. Znanje u istoj osobi ne može postojati usporedo s neznanjem i zato je nužno odricanje od obreda. Śaṅkara se ovdje spretno nadovezuje na dio teksta koji govori o odricanju od učenosti, što Śaṅkara shvaća kao odricanje od vedske obredne učenosti. Zanimljivo je Śaṅkarino pogrešno shvaćanje riječi *bālya* (dječaštvo) kao *bala* (snaga). U njegovu tumačenju rečenica znači da onaj koji se odrekao učenosti posjeduje snagu kojoj je izvor u plodovima obrednoga djela. Znalac brahmana tu snagu izbjegava snagom koja dolazi iz samospoznaje. Tko se odrekne snage koja dolazi iz obreda i iz učenosti, postaje yogin. Tako vjerojatno izbjegava teškoću da onaj koji se odriče učenosti i dječastva postaje *muni*, kako zapravo stoji u tekstu i podsjeća na pojam *docta ignorantia* u filozofiji Nikole Kuzanskoga.

#### 5.6. Prvi razgovor Yājñavalkyina s Gārgī Vācakanvī

U ovoj kratkoj *brāhmaṇi* Gārgī pita Yājñavalkyu na čem su osnovane i potkane vode koje su osnova i potka svega ovoga. Yājñavalkya odgovara da su vode osnovane i potkane na vjetru, koji je osnovan i potkan na međusvjetovima, koji su osnovani i potkani na svjetove Gandharva (*M*: koji su osnovani i potkani na svjetovima neba), koji su osnovani i potkani na Sunčevim svjetovima. Ovi su osnovani i potkani na mjesečevim svjetovima, a ovi na svjetovima zviježđa koji su osnovani i potkani na božanskim svjetovima. Božanski su svjetovi osnovani i potkani na Indrinu svijetu, a Indrin svijet na svijetu Prajāpatia, koji je osnovan i potkan na svijetu Brahmanovu. Nakon toga Yājñavalkya zabranjuje Gārgī da dalje pita kako joj se glava ne bi razletjela.

Śaṅkara ovo shvaća kao kauzalni niz u kojem je svakomu članu uzrok prethodni član koji je prožet potonjim, i tako sve do sopstva svega koje je najviši uzrok. Članovi su niza poredani od grubih prema tanahnima. Na mogući prigovor da bi vode trebale biti osnovane i potkane na vatri,<sup>654</sup> a ne na uzduhu, Śaṅkara odgovara da je vatra čest kojoj je potreban uzduh da bi se očitovala. Na kraju Śaṅkara objašnjava da je Yājñavalkya zaustavio Gārgī od daljnjeg ispitivanja zbog toga što vrhovno sopstvo, koje slijedi u nizu, nije predmet zaključivanja (*ānumānika*),

<sup>652</sup> Deussen (1897/1980b: 745 – 751) svrstava tu *atharvavedsku* upaniṣad među *saṃnyāsa-upaniṣadi*. U *BSBh* Śaṅkara ne citira ovu upaniṣad.

<sup>653</sup> *yajñopavītam vedāṃś ca sarva tad varjayed yatih* / (*Kaṅṭhaśruti-upaniṣad* 4)

<sup>654</sup> Vidi *ChU* 6.2.3, gdje iz jare proizlaze vode. Inače je uobičajen poredak česti u indijskoj filozofiji: zemlja, voda, vatra, uzduh, zrak (eter, *ākāśa*). Vatra je dakle za stupanj tanahnija od vode, a uzduh za dva stupnja. No tanahnije se česti očituju na manje osjetljivih područja: uzduh se poznaje po zvuku i dodiru, a vatra po zvuku, dodiru i vidljivome liku (sjaju, boji).

već je za njegovu spoznaju potrebno svjedočanstvo objave (*āgama*). Gārgīno je pitanje na razini racionalna promišljanja, odnosno na razini zaključivanja o svjetovnim stvarima koje je Yājñavalkya nabrojio. Kako bi se spoznalo vrhovno sopstvo, potrebno je zaći onkraj ovoga svijeta, a za to je zaključak kao način valjane spoznaje potrebno promijeniti u korist svjedočanstva objave.

#### 5.7. Yājñavalkyin razgovor s Uddālakom Āruṇiem i drugi razgovor s Gārgī Vācakanvī

Razgovor s Uddālakom i drugi razgovor s Gārgī zapravo čine dvije *brāhmaṇe* (BAU 3.7 i 3.8), ali ih predstavljam u istome poglavlju jer Šaṅkara tumači smisao razgovora s Uddālakom tek u komentaru uz razgovor s Gārgī (BAU 3.8.12). Kratak je sadržaj razgovora s Uddālakom već iznesen u poglavlju 5.3.2, gdje je obrađeno njegovo tumačenje u *Brahma-sūtri* 1.2.18 i u Šaṅkarinoj *BSBh*. U *BS* 1.3.10 tumači se i drugi razgovor s Gārgī, a *sūtre* su zajedno sa Šaṅkarinim komentarom također prevedene u poglavlju 5.3.2. U razgovoru s Uddālakom govori se o vjetru koji predstavlja nit (*sūtra*) na koju su nanizani ovaj i onaj svijet i sva bića i o nutrodržcu (*antaryāmin*), koji čini da se sve iznutra drži. Šaṅkara prvo govori o vjetru na koji je svijet brahmana nanizan. Tanahna čest vjetar, poput *ākāśe*, podupire zemlju; on je *causa materialis* tanahnoga tijela (*liṅga*). Nakon objašnjenja što je to nit (*sūtra*), Šaṅkara nastavlja s objašnjenjem pojma nutrodržca. Šaṅkara na početku komentara uz BAU 2.7.3 otklanja prigovor da je nutrodržac božanstvo zemlje (*prthivīdevatā*) tvrdnjom da, kada tekst kaže *yam prthivī na veda* (kojega zemlja ne zna), zapravo misli „koga božanstvo zemlje ne zna”. Ovdje je zanimljivo to da se isti prigovor javlja i u *BSBh* 1.2.18 i da se pobija istom argumentacijom. Šaṅkari je Zemlja božanstvo koje može predstavljati učinak i tvorila (tijelo i organe) nutrodržca. Nutrodržac je po Šaṅkari Bog Īśvara i Nārāyaṇa lišen svih svojstava koja pripadaju svijetu preradanja (*sarvasaṃsāradharmavarjita*). BAU 3.7.4 – 22 Šaṅkara ostavlja bez komentara a tek se u komentaru uz BAU 3.7.23 ukratko osvrće na upaniṣadski nauk o nutrodržcu kao subjektu spoznaje. Božanstva koja vladaju analognim makrokozmičkim i mikrokozmičkim čestimama ne mogu vidjeti nutrodržca jer on ne može biti opredmećen (*viśayībhūta*).

BAU 3.8 prenosi Yājñavalkyin odgovor na dva pitanja koja mu, poput sinova ratnika iz Kāśija i Videhe s napetim lukovima i dvije oštre strijele, upućuje Gārgī. Prvo je pitanje što je to prošlo, sadašnje i buduće koje je iznad, ispod i između neba i zemlje. Na Yājñavalkyin odgovor da se radi o ozračenom prostoru (*ākāśa*), Gārgī pita na čem je ozračeni prostor osnovan i čime je potkan. Yājñavalkya odgovara da je *ākāśa* osnovana i potkana na nepropadljivome (*akṣara*), koje se dalje opisuje samo negativnim određenjima.

Svoj komentar Šaṅkara započinje kratkim uvodom u kojem najavljuje da će se u *brāhmaṇi* na očit a ne na skrovit način govoriti o vrhovnome brahmanu liše-

nome nametaka, koji je bez gladi i ostalog i koji se nalazi unutar svega.<sup>655</sup> Želeći spojiti razgovor s prethodnime, Śaṅkara tvrdi da prvo pitanje pita o tome na čem je osnovana i čime je potkana nit (*sūtra*) koja se nalazi iznad, ispod i između neba i zemlje. Nit je osnovana i potkana na ozračenom prostoru (eteru, *ākāśi*), koji je pak osnovan i potkan na nepropadljivome (*akṣara*). Za riječ *akṣara* Śaṅkara nalazi dvije etimologije: od glagola √*KṢI* propasti (ono koje ne propada [*na kṣīyate*]) i od glagola √*KṢAR* teći (ono koje ne otječe [*na kṣarati*]).<sup>656</sup> Prva se grupa poricanja (ni grubo ni tanahno, ni kratko ni nekratko, ni dugo ni nedugo) odnosi na veličinska (*parimāṇa*)<sup>657</sup> svojstva (*dharmā*) supstancije, čime se po Śaṅkari dokazuje da nepropadljivo nije tvarna supstancija (*dravya*). Ostala poricanja Śaṅkara samo ponavlja ili parafrazira, zaključujući da je nepropadljivo lišeno svakog određenja (*viśeṣanarahita*).

U sklopu komentara uz *BAU* 3.8.12 Śaṅkara spominje starije tumačenje odnosa nutrodržca i nepropadljivoga:

*tatra kecid ācakṣate – parasya mahāsamudrasthānīyasya brahmaṇo 'kṣarasyāpracalitavarūpasyeṣatpracalitāvasthāntaryāmī; atyantapracalitāvasthā kṣetrajñō, yas taṃ na vedāntaryāminam; tathānyāḥ pañcāvasthāḥ parikalpayanti / tathāṣṭāvasthā brahmaṇo bhavantīti vadanti / anye' kṣarasya śaktaya etā iti vadanti, anantaśaktimad-akṣaram iti ca / anye tv akṣarasya vikārā iti vadanti / (BAUBh str. 832, 4. ff)*

Ovdje neki tvrde: nutrodržac je stanje blage uzburkanosti nepropadljivoga kojega je oblik neuzburkanost i koje predstavlja vrhovnoga brahmana, koji stoji u velikome moru; znalac polja (osobna duša) koji tog nutrodržca ne zna predstavlja stanje izrazite uzburkanosti; tako drugi zamišljaju pet stanja, a tako postoji i osam stanja brahmana, kažu. Drugi kažu da su ta (stanja) moći nepropadljivoga a nepropadljivo je obdareno bezbrojnim moćima. Treći pak kažu da su (ta stanja) pretvorbe nepropadljivoga.

Nakamura smatra da to mišljenje pripada Bhartṛprapañci pa učenje o pet i osam stanja brahmana uključuje u poglavlje o Bhartṛprapañci. No Sureśvara šuti o tome čiji bi nauk ovo mogao biti. Ānandagiri pripisuje nauk o stanjima brahmanovim Bhartṛprapañci, ali u komentaru uz *BAUBhV* 1.4.1043. Iz odlomka je razvidno da Śaṅkara spominje više različitih tumačenja Yājñavalkyina učenja o nutrodržcu i nepropadljivome. Jedno je učenje o različitim stupnjevima uzburkanosti mora u kojem stoji najviši brahman. Nejasno je postoje li dvije škole od kojih jedna govori o pet, a druga o osam stanja brahmana. Po Ānandagiriu pet stanja brahmana jesu *piṇḍa* (grumen), *jāti* (rod), *Virāj* (rassjaj), *sūtra* (nit) i *daiva*

<sup>655</sup> *ataḥ param aśanāyādivinirmuktaṃ nirupādhikaṃ sāksādaparokṣāt sarvāntaram brahma vaktavyam ity ata ārambhah / (BAUBh str. 824, 24f)*

<sup>656</sup> Ispravna je, naravno, samo druga etimologija.

<sup>657</sup> *Parimāṇe* su jedna skupina od sedamnaest svojstava (*guṇa*) u filozofiji Vaišeṣike (*VaiS* 1.1.6).



(božanski usud). Dodatna su tri stanja *avyākṛta* (neurazličeno), *sākṣin* (svjedok) i *kṣetrajña* (znalac polja). Surešvara u *BAUBhV* 1.4.487 spominje osam stanja brahmanovih, ali nabraja njih šest: <sup>658</sup> Īśvara (Gospod), *avyākṛta* (neurazličeno), *prāṇa* (dah), *Virāj* (rassjaj), *bhūta* (biće) i *indriya* (indrinska moć). U komentaru uz *BAUBhV* 1.4.1043, gdje se samo spominje osam stanja, Ānandagiri ovaj nauk pripisuje Bhartṛprapañci i nabraja sljedeća stanja: *piṇḍa*, *jāti*, *virāj*, *sūtra*, *daiva*, *avyākṛta*, *antaryāmin* i *sākṣin*. Slijedi tablica u kojoj su stanja poredana onako kako dolaze u tekstu:

Šaṅkara <i>BAUBh</i> 3.7.12 <sup>659</sup>	Ānandagiri uz <i>BAUBhV</i> 3.7.12	Surešvara <i>BAU-BhV</i> 1.4.487	Ānandagiri uz <i>BAUBhV</i> 1.4.1043
piṇḍa	piṇḍa	indriya	piṇḍa
jāti	jāti	bhūta	jāti
devatā	Virāj	Virāj	Virāj
	sūtra	prāṇa	sūtra
	daiva		daiva
avyākṛta	avyākṛta	avyākṛta	avyākṛta
Hiraṇyagarbha	sākṣin	Īśvara	sākṣin
	kṣetrajña		antaryāmin

Oko popisa stanja brahmanovih komentari su, kako vidimo, samo djelomično suglasni. Čak se ni dva Ānandagirieva popisa sasvim ne slažu. Radi se o slikovitim i pojmovnim izričajima u objavi koje komentatori tumače harmonizacijom (*samanvaya*) kao izraze koji se odnose na brahman ili njegova stanja. Zato popisi djeluju nesustavno.

Škole se, izgleda, razdvajaju oko prirode tih stanja jer ih jedni smatraju moćima, a drugi pretvorbama brahmanovim. Ono što možemo odmah primijetiti jest povezivanje vrhovnoga brahmana s morem kojim se bhedābhedavādin Bhāskara koristi u svojoj *BhBSBh* 2.1.14 opisujući svijet kao pretvorbu (*vikāra*) brahmana kao što su valovi pretvorba mora. Zato možemo pretpostaviti da ovdje predstavljeno učenje odgovara nekom obliku bhedābhedavāde.

Šaṅkara kritizira to učenje tvrdnjom da nije moguće zamisliti stanja i pretvorbe nepropadljivoga jer je ono najviši brahman, a upaniṣadi ga opisuju kao da je onkraj svojstava svijeta prerađanja kojima pripada i svojstvo prolaženja kroz pretvorbu. Ipak, između nepropadljivoga i nutrodršca na razini svakodnevne spoznaje postoji razlika koja ovisi o nametcima.

*tasmān nirupādhikasyātmano nirupākhyātvān nirviśeṣatvād ekatvāc ca „neti neti” iti vyapadeṣo bhavati / avidyākāmakarmaviśiṣṭakāryakaraṇopādhir ātmā saṃsārī jīva ucyaṭe / nityaniratiśayajñānaśakty-*

<sup>658</sup> Vjerojatno radi očuvanja metra.

<sup>659</sup> U popisu nametaka Šaṅkara dodaje i *kāryakaraṇa*, *preta*, *tiryāṇic* i *manuṣya*: učinak i tvorilo, preminuli, životinja, čovjek.

*upādhir ātmāntaryāmīśvara ucyate / sa eva nirūpādhiḥ kevalaḥ śuddhaḥ svena svabhāvenākṣaram para ucyate, tathā hiraṇyagarbhā-vyākṛtadevatājātipiṇḍamanuṣyatiryakpretādikāryakaraṇopādhibhir viśiṣṭas tadākhyas tadrūpo bhavati / (BAUBh str. 832, 16f)*

Zbog toga sopstvo bez nametaka biva predstavljeno „Nije ovakvo, nije onakvo” (BAU 2.3.6; 3.9.26; 4.2.4; 4.5.15) zato što je neopisivo, bez značajaka i jedino. Sopstvo kojega je nametak tijelo i organi, (kada je) određeno neznanjem, željom i djelom, naziva se žićem koje se prerađa. Sopstvo kojega je nametak moć i vječno nenadmašno znanje naziva se nutrodržcem – Īśvarom. Ono (sopstvo) koje je po sebi po svom vlastitom bivstvu bez nametaka, čisto i samo naziva se nepropadljivim – najvišim (brahmanom). Tako pak (sopstvo) određeno nametcima tijela i organa Hiraṇyagarbhe, neurazličenoga (*avyākṛta*), božanstava (*devatā*), *jāti*,<sup>660</sup> *piṇḍa*,<sup>661</sup> ljudi (*manuṣya*), životinja (*tiryāṅc*) i predaka (*preta*) postaje zvano po njima i dobiva njihov lik.

Pri samome kraju komentara uz BAU 3.8.12 Śaṅkara zaključuje da je tumačenje svijeta kao nametka sopstvu jedini način da se objava ne dovede u proturječje.<sup>662</sup> Iz zaključne se rečenice jasno vidi da je temeljni Śaṅkarin metafizički nauk određen potrebom usuglašavanja upanišadske objave. Druga je zanimljivost ta da je ovo tumačenje drugačije od Śaṅkarina tumačenja poglavlja o nutrodržcu u BSBh 1.2.18, gdje je nutrodržac nedvojbeno najviši brahman. U komentaru uz BAU 3.8.12 Śaṅkara nepropadljivo smatra najvišim brahmanom, a nutrodržca nižim brahmanom ili Īśvarom. Zašto se komentari uz BAU i BS toliko razlikuju? Odgovarajući na ovo pitanje, valja pogledati Śaṅkarin komentar uz *Aitareya-upaniṣad* 3.1.3:

*tad etat pratyastamitasarvopādhiviśeṣaṃ san nirañjanam nirmalam niṣkriyaṃ śāntam ekam advayaṃ “neti neti” iti sarvaviśeṣāpoha-saṃvedyaṃ sarvaśabdapratyayāgocaram / tad atyantaviśuddha-prajñopādhisaṃbandhena sarvajñam īśvaram sarvasādhāraṇāvya-kṛtajaḡadbijapravartakaṃ niyanṭṛtvād antaryāmisaṃjñam bhavati / (AUBh str. 349, 10f)<sup>663</sup>*

To takvo suće, kojega je svako određenje nametaka nestalo, bez mrlje, bez mane, bez djelovanja, mirno jedno bez dvojstva, koje je izvan dosega svih riječi i predočaba treba biti spoznato uklanjanjem svih određenja: „Nije ovakvo nije onakvo.” Ono, povezano s nametcima bes-krajno čiste proznaje, zbog vladalaštva biva nazvano nutrodržac, svez-

<sup>660</sup> *jāti* znači rođenje, ali može značiti i rod, oblik postojanja (životinjski, ljudski), društveni položaj (kasta).

<sup>661</sup> *piṇḍa* znači grumen, ali može značiti i planet, grumen žrtvenoga prinosa ili tijelo.

<sup>662</sup> ...*ādiśrutayo na virudhyante / kalpanāntareṣv etāḥ śrutayo na gacchanti / (BAUBh str. 832, 23f)*

<sup>663</sup> *Ten Principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. I., Delhi, Motilal Banarsidass (1964., pretisak 2007.)*

najući Īšvara, pokretač sjemena (još) neurazličenoga svijeta, koje je svemu zajedničko.

To se shvaćanje nutrodršca sasvim podudara s onim u *BAUBh* 3.8.12. U oba slučaja nutrodržac posjeduje nametke, u *BAUBh* nametak moći i vječnoga nenadmašnog znanja, u *AUBh* beskrajno čiste proznaje. U *AUBh* Hiranyagarbha je na nižem položaju od nutrodršca jer ga Šaṅkara shvaća kao sopstvo uma koje je sjeme urazličenoga svijeta, za razliku od nutrodršca koji je pokretač sjemena neurazličenoga svijeta.<sup>664</sup> Još su niži Prajāpati i Virāj, koji su zapravo božanstva poput ognja i ostalih česti jer su ograničeni nametkom tijela prvorodenog unutar kozmičkoga jajeta.<sup>665</sup> Kako u Šaṅkarinim djelima nema više jasnih određenja nutrodršca, možemo zaključiti da ga Šaṅkara ipak smatra nižim brahmanom a da u *BSBh* naprosto mora slijediti *sūtru* 1.2.18 koja izričito tvrdi da je nutrodržac brahman. U prvome se poglavlju *BS* još ne poznaje razlika između nižega i višega brahmana pa sve oblike brahmana opisane u upaniṣadima svrstavaju pod jedan brahman. U *BAU* je nutrodržac opisan određenim svojstvima i Šaṅkara ga mora podvesti pod niži brahman jer je najviši brahman određen samo odricanjem bilo kakvih određenja. Zato nepropadljivo može biti najviši brahman. Čini se da Šaṅkara u komentaru uz samu upaniṣad može dosljednije i točnije slijediti vlastiti nauk. Ovo svakako govori u prilog Ingallsvoj tvrdnji (1954: 295) da je *BAUBh* izvornije djelo od *BSBh*, u kojoj se Šaṅkara čvrsto drži *sūtra* i starijih komentara.

Ovi ulomci također pokazuju da Šaṅkarina terminologija, kada je slobodno rabi, nije sasvim neodređena.<sup>666</sup> Riječju Īšvara Šaṅkara redovito označuje niži brahman, dok ni jednom nisam vidio da se Šaṅkara koristi pojmom parabrahman za nižega brahmana.

## 5.8. Yājñavalkyin razgovor s Vidagdhom Śākalyom

Zadnji je Yājñavalkyin sugovornik u trećem poglavlju Vidagdha Śākalya. Razgovor započinje pitanjima o broju bogova. Yājñavalkya odgovara na pitanja nabrajajući brojeve božanstava kako se oni pojavljuju u *Nividima*, formulama za zazivanje božanstava. Broj se božanstava postupno smanjuje s tristo tri i tri tisuće tri na jedno. Trideset tri božanstva jesu osam Vasua (Oganj, Zemlja, Vjetar, Ozračje, Sunce, Nebo, Mjesec, Zvijezda), jedanaest Rudra (koji se tumače kao deset dahova i sopstvo), dvanaest Āditya (mjeseci), Indra i Prajāpati. Šest su božanstava Oganj, Zemlja, Vjetar, Ozračje, Sunce i Nebo, tri božanstva su tri svijeta, dva su božanstva hrana i dah, jedan i pola je onaj koji puše (vjetar) jer je u njem sve naraslo. Jedan je bog dah (*M*: brahman). Śākalya dalje pita koja je to

<sup>664</sup> *tad eva vyākṛtajagadbījabhūtabuddhyātmābhimānalakṣaṇahiranyagarbhasaṃjñāṃ bhavati / (BAUBh str. 349, 13f)*

<sup>665</sup> *tad evāntaraṅgodbhūtaprathamasaṅgīropādhimadvirātprajāpatisaṃjñāṃ bhavati / tad bhūtagnyādyupādhimaddevatāsaṃjñāṃ bhavati / (BAUBh str. 349, 14f)*

<sup>666</sup> Hacker (1995: 57 – 100) navodi primjere iz *BSBh* gdje se pojmovi Īšvara, *parameśvara*, *ātman* i *paramātman* koriste za najviši brahman.

osoba kojoj je prebivalište zemlja, svijet oko a svjetlo pamet koja je odredište svakog sopstva. Yājñavalkya odgovara da je to tjelesna osoba, a Śākalya dodaje da joj je božanstvo besmrtno (*M: Žena*). Osoba kojoj je prebivalište žudnja, svijet srce a svjetlo pamet jest osoba koja se sastoji od želja (*M: osoba koja je u Mjeseću*) a božanstvo su joj žene (*M: Pamet*). Osoba kojoj su prebivalište oblici osoba je koja je u Suncu a božanstvo joj je istina (*M: Oko*), osoba kojoj je prebivalište ozračeni prostor osoba je koja se čuje i koja se nalazi u jeci (*M: osoba u vjetru*) a božanstvo su joj smjerovi (*M: Dah*). Osoba kojoj je prebivalište jara osoba je koja je u ognju a božanstvo joj je Riječ. Osoba kojoj je prebivalište tama osoba je koja se sastoji od sjene a božanstvo joj je Smrt, osoba kojoj su prebivalište vode osoba je koja je u vodama a božanstvo joj je Varuṇa, osoba kojoj je prebivalište sjeme osoba je koja se sastoji od sina kojoj je božanstvo Prajāpati. Na to je Yājñavalkya upitao Śākalyu nisu li ga brāhmaṇe (m. pl., pripadnici brahmanskoga staleža), koji su ga izabrali da ispituje Yājñavalkyu, učinili kliještima za vađenje žerave. Usprkos upozorenju, Śākalya je nastavio s pitanjem o brahmanu. Yājñavalkya odgovara naukom o smjerovima, njihovu uporištu i božanstvima (3.9.19 – 24): Bog na istočnom smjeru je Sunce postavljeno u oku koje je poduprto u oblicima jer se okom vide oblici koji su pak poduprti u srcu koje ih spoznaje, Bog u južnom smjeru je Yama, koji je postavljen u žrtvi koja je poduprta u žrtvenim darovima koji su postavljeni u vjeri koja je postavljena u srcu jer se srcem vjeruje. Bog na zapadnoj strani je Varuṇa, koji je postavljen u vodama koje su postavljene u sjemenu koje je pak postavljeno u srcu. Bog na sjeveru je Soma, koji je postavljen na posvećenju koje je postavljeno na istini koja je postavljena u srcu. Bog u nepomičnom smjeru zvijezde sjevernjače je Oganj, koji je uprt o riječ koja je postavljena u srcu (*M: pameti*). Na pitanje gdje je srce postavljeno, Yājñavalkya naziva Śākalyu brbljavcem (? *ahallika*) jer srce ne može biti postavljeno nigdje drugdje do u nama samima. Śākalya opet nastavlja s pitanjem o potpornju sopstva i čovjeka. Sopstvo je poduprto na dahu (*prāṇa*), koji je postavljen na dahu u utrobi (*apāna*), koji je postavljen na dahu u cijelom tijelu (*vyāna*), koji je pak postavljen na dahu koji ide prema gore (*udāna*), koji je postavljen na veznome dahu (*samāna*). Sada Yājñavalkya zaprijeti da će se Śākalyi glava razletjeti ako mu ne bude znao ništa reći o upanišadskoj osobi koja se opisuje samo negiranjem osobina, i koja je sve česti, svjetlove i bogove raznosila, vratila i prekoračila. Śākalya to nije znao i kletva se obistinila, glava mu se stvarno razletjela.

Po Śaṅkari je smisao ove *brāhmaṇe* da se pouči očitost a ne skrovitost brahmana pomoću stezanja i širenja različitih razreda božanstava kojima vlada.<sup>667</sup> Pod stezanjem i širenjem Śaṅkara misli na nabrajanja bogova i makrokozmičkih i mikrokozmičkih sveza kojima ova *brāhmaṇa* obiluje. Prvi dio *brāhmaṇe* Śaṅkara komentira ponavljajući uglavnom upanišadski tekst uz koji katkad ubacuje obja-

667

*tasyaiva  
nīyantavyadevatābhedasaṅkocavikāśadvareṇādhigantavye itī tadarthaṃ  
ārabhyate* / (BAUBh str. 833, 4f)

*brahmaṇaḥ*

*sākṣādaparokṣatve*

šljenje. Tako za *nivid*<sup>668</sup> kaže da su to *mantra* u kojima su nabrojani bogovi i koje se recitiraju u zazivu (*śastra*) Viśvadeva. Šaṅkara tumači Yājñavalkyin nauk o osam Vasua tvrdnjom kako se oni preobličuju u tijela i organe bića postajući im oslonac djela i ploda i obitavalište. Nazivaju se Vasui jer borave (*vasati*), odnosno čine da bića borave (*vāsayanti*). U *BAU* 3.9.7 Yājñavalkya nabraja šest bogova koji odgovaraju Vasuima, osim što nedostaju Mjesec i Zvijezda. Po Šaṅkari se ovdje radi o tome da svi bogovi prebivaju unutar tih šest. Pri tome Oganj i Zemlja čine jedan svijet, Vjetar i Ozračje drugi, a Sunce i Nebo treći svijet. Oni bivaju u hrani i dahu. Sva su ova božanstva uključena u dah (*prāṇa*) koji je brahman.<sup>669</sup> Niz od *BAU* 3.9.10 – 17 Šaṅkara samo citira i parafrazira. Tek u *BAUBh* 3.9.18 Šaṅkara kaže da se radi o razmatranju (*upāsana*) daha u osam oblika od kojih je svaki jedna osoba (tjelesna osoba, osoba u Suncu, jeci i ostala) koja ima svoj svijet (Zemlja i ostalo) i božanstvo (Besmrtno i ostalo) koje nad njim vlada. *BAU* 3.9.19 – 24 po Šaṅkari objašnjava kako se dah, podijeljen u odnosu prema smjerovima, kao vjetrovi ujedinjuje u sopstvu. U komentaru uz *BAU* 3.9.20 Šaṅkara posebno objašnjava spoznajno-teoretski nauk po kojem je Sunce, božanstvo istočnoga smjera, postavljeno u vidu. Šaṅkara taj nauk naglašuje istovjetnim izričajima u *Ṛk-saṃhiti* 10.90.13 i *Aitareya-upaniṣadi* 1.4, gdje je Sunce proizašlo iz oka kozmičke osobe, Puruše. Sunce, poduprto u vidu, prebiva u oblicima jer se vidom opažaju oblici. Oblici pak bivaju u srcu. Po Šaṅkari je Sunce kao učinak prisutno u vidu kojega je uzrok i zato je Sunce poduprto u vidu. U nastavku je kauzalnoga niza vid (ovaj puta učinak) poduprt u oblicima (uzroku). Oblici su pretvorba (*pariṇata*) srca koje Šaṅkara shvaća kao jedinstvo uma i pameti.<sup>670</sup> Oblike zapravo proizvodi pamet. Šaṅkara to pojašnjava tvrdnjom da sjećanje na oblike kojih je sopstvo utisak (*vāsana*) nastaje pomoću pameti.

Zanimljivo je također napomenuti da Šaṅkara smatra kako je smisao Yājñavalkyina upozorenja Śākalyi da su ga *brāhmaṇe* učinili kliještima za žeravicu to da Śākalya ne primjećuje da ga Yājñavalkya polako spaljuje.<sup>671</sup>

Najvažniji se dio Šaṅkarina komentara uz ovu *brāhmaṇu* nalazi uz *BAU* 3.9.26 kojom završava prozni dio teksta. U *BAU* 3.9.26, nalazi se dio koji nabraja dahove i gdje Yājñavalkya pita Śākalyu za ono što nadilazi sve osobe opisane u tekstu. Oddah (*apāna*) po Šaṅkari služi tomu da dah (*prāṇa*) ne izađe iz tijela. Isto tako razdah (*vyāna*, dah u cijelom tijelu) priječi dah i oddah da se ne razlete svaki u svome smjeru. Isto tako, svaki sljedeći dah čuva prethodne. Stvar je u tome da su tijelo i srce poduprti jedno u drugome. Tako združeni, čine osobu koja se sastoji od razaznaje (*vijñānamaya*), osobnu dušu koja je nositelj spoznajnih moći. Brahman koji je lišen nametaka jest neugrabljiv jer je nadišao sve što je učinak. Opažena može biti samo stvar koja je očitovana, što se ne može reći za

<sup>668</sup> Formula za zazivanje i slavljenje bogova ubačena u sklop *ukthe*, sāmavedske litanije koja se recitira na vedskim žrtvenim svečanostima.

<sup>669</sup> Šaṅkara ovdje očito uzima u obzir *BAU* (*M*) 3.9.9, gdje stoji da je jedno božanstvo brahman, umjesto dah, kako stoji u *BAU* (*K*) 3.9.10. Čini se da oboje povezuje.

<sup>670</sup> *hṛdayam iti buddhimanasī ekīkṛtya nirdeśaḥ* / (*BAUBh* str. 841, 5f)

<sup>671</sup> *tvam tu tan na budhyase ātmānaṃ mayā dahyamānam ity abhiprāyaḥ* / (*BAUBh* str. 839, 24f)

sopstvo. Isto je tako sopstvo neozljeđivo jer ozljeđeno može biti samo ono što je zbijeno, neovisno jer očitovana stvar ovisi o očitovanoj i nevezano jer je neomeđeno. Sopstvo ne drhti (na *vyathate*) i nije ozljeđeno jer samo utjelovljeno biva pozljeđeno.<sup>672</sup>

To sopstvo koje može biti znano samo iz upanišadi Śākalya nije znao i glava mu se razletjela. Uz to, kosti su mu zabunom odnijeli kradljivci. Po Śānkari su ih kradljivci odnijeli dok su ih učenici nosili kući s posmrtno lomače zamijenivši ih za blago (*dhana*). Śānkara u svome komentaru opaža da se u *Śatapatha-brāhmaṇi* nalazi inačica ove priče s istim završetkom i da Yājñavalkya kletva da Śākalyine kosti ne će stići kući, koja je izrečena u *Śatapatha-brāhmaṇi* ali je nema u *BAU*, objašnjava zašto su mu ukradene kosti. Ovo je još jedan primjer Śānkarina filološkoga postupka uspoređivanja tekstova.

Nakon proznoga dijela slijedi sedam stihova koje Śānkara samo kratko ponavlja i parafrazira da bi nešto šire komentirao zadnju strofu. U tim stihovima Yājñavalkya predstavlja prisposobu o drvetu kojemu su dijelovi analogni dijelovima čovjekovim u tome smislu da je kora koža, lišće dlaka, srčika krv itd. Kao što iz odsječena stabla izrasta novo, tako se čovjek nakon smrti ponovno rađa. Tek kada se iščupa korijen, osoba se više ne rađa. Zato Yājñavalkya postavlja retoričko pitanje preostalim brāhmaṇama (pripadnicima brahmanskoga staleža) koji je to korijen iz kojega se osoba diže. Taj je korijen brahman, razaznaja i blaženstvo.

Po Śānkari je to bio kraj rasprave jer brāhmaṇe nisu znali korijen svijeta pa je Yājñavalkya mogao mirno uzeti krave koje su se nudile pobjedniku u raspravi. Uz to, Śānkara još želi kratkom raspravom raščistiti pojam blaženstva (*ānanda*). On se pita kako to da se riječ *ānanda*, koja inače označuje svjetovni užitek (*loke sukhavācin*), ovdje javlja kao određenje (*viśeṣaṇa*) brahmana. Problem zapravo nije u tome određuje li riječ blaženstvo brahman jer je iz niza upanišadskih izričeka to razvidno, već je li moguće pridati najvišemu brahmanu ikakvo određenje jer se stanje blaženstva može opaziti, dok najviši brahman ne može biti predmet spoznaje kad je ostvareno jedinstvo.

Raspravu Śānkara širi na pitanje osjećanja zadovoljstva (*sukha*, dobrosreća) pri oslobođenju u čem mu se suprotstavljaju pripadnici filozofskih škola Sāṃkhya i Vaiśeṣika.<sup>673</sup> Prigovarač (pūrvaapakṣin) tvrdi da se pri oslobođenju spoznaje zadovoljstvo, citirajući niz upanišadskih primjera koji povezuju oslobođenje s ugodom.<sup>674</sup> Śānkara odgovara da nikakva spoznaja nije moguća nakon oslobođenja jer nestaju tijelo i organi koji nemaju uporište, a mogućnost spoznaje proturječila bi ideji apsolutnoga jedinstva. Oslobođena osoba gubi svoju osobnost i poput šake vode bačena u more utapa se u brahmanu. Tada više nema koga ni što spoznati. Tvrđnja da oslobođeni zadržava osobnost i razliku od brahmana da

<sup>672</sup> *tathāsito' baddho, yad dhi mūrtaṃ tad badhyate / ayaṃ tu tadviparītatvād abaddhatvān na vyathate / ato na riṣyati – grahaṇaviśaraṇasambandhakāryadharmarahītatvān na riṣyati na hīmsāmāpadyate na vinaśyatīty arthaḥ / (BAUBh str. 845, 5ff)*

<sup>673</sup> O odnosu *ānande* i *mokṣe* pisao je već Maṇḍana Miśra u *Brahmasiddhi* 1.2 – 1.5.

<sup>674</sup> *ChU* 8.2.1, 8.12.3, *MU* 1.1.9, 2.2.7 i *TU* 2.5.1.

bi ga mogao spoznati proturjeći ideji jedinstva brahmana. Nije moguće ni da brahman spoznaje svoje blaženstvo jer ako je stalno svjestan svojega blaženstva onda je to dio njegove prirode koja mu je inherentna pa nema smisla da ju uopće spoznaje. Po tome netko može spoznati blaženstvo samo ako ga u nekom trenutku nije bio svjestan pa ga je u drugom trenutku spoznao. U tome je slučaju prije spoznaje blaženstva opažao nešto drugo, što bi učinilo sopstvo promjenjivim. Zato je blaženstvo sama priroda brahmana, a ne nešto što bi bilo tko spoznavao. Određenje brahmanovo kao blaženstvo tumačenje je njegova vlastitoga oblika (*svarūpānvākyāna*), a ne određenje predmeta spoznaje.

Čini se kako ovdje Šaṅkara želi zadržati blaženstvo kao jedino pozitivno svojstvo brahmana. Zato pojam blaženstva mora očistiti od svojstva bivanja predmetom, odnosno svojstva da ga se može spoznati, tvrdnjom kako blaženstvo predstavlja bit brahmana koja ne može biti predmet spoznaje. Hacker (1995: 86, 165 i 179) ističe da Šaṅkara oklijeva opisivati brahman poznatim pojmovima *sat*, *cit* i *ānanda* (suće, svijest i blaženstvo) koji se u kasnijoj advaiti uobičajeno koriste. Po Hackeru, Šaṅkara se koristi riječju *ānanda* samo kad to komentirani tekst traži, ali nikad samostalno. Po Hackeru je (1995: 114), uz Maṇḍanu Miśru, tek advaitinac Vimuktātman (oko 950.) razvio danas tako poznati nauk o vrhovnome sopstvu kao suću, svijesti i blaženstvu (*satcidānanda*). Vrijedi napomenuti da u *Upadeśasāhasrī* 1.17.13 Šaṅkara spominje da je sopstvo samo suće i svijest (*saccinmātra*), izostavljajući *ānandu*.

#### 5.9. Yājñavalkyin razgovor s Janakom u BAU 4.1 i 4.2

U uvodu u BAUBh 4.1 Šaṅkara ukratko objašnjava svezu s prethodnom *brāhmaṇom* (BAU 3.9). Tamo je Yājñavalkya govorio o osobi koja je odricanjem osobina na način: „...Nije ovakvo, nije onakvo” znana samo iz upanišadi. Ona projicira (*niruhya*) osam osoba (BAUBh 3.9.10 – 17) – tjelesnu osobu, osobu u Suncu i ostale, vrativši ih u srce da bi ih opet peterostruko projicirala u odnosu na smjerove (BAUBh 3.9.20 – 24) i vratila u srce koje se ujedinjuje s tijelom u niti ili *sūtri* koja se sastoji od pet dahova. Osoba koja sve to prekoračuje opisana je kao brahman, razaznaja i blaženstvo. Ta će osoba u odnosu na božanstva (to su ovdje riječ, dah, oko, uho, pamet i srce) po Šaṅkari biti opisana u BAU 4.1 i 4.2.

Yājñavalkya dolazi kralju Janaki kako bi s njim vodio razgovor o istančanim pitanjima. Pita ga što su ga njegovi učitelji poučili. Janaka počinje naukom Jitvana Šailinia, po kome je brahman riječ. Na to ga Yājñavalkya pita što mu je Jitvan rekao o prebivalištu i uporištu riječi. Kako mu Jitvan nije ništa rekao o tome, Yājñavalkya odgovara da je takav brahman jednonog. Prebivalište mu je riječ, a uporište mu je prostor (*ākāśa*). Njega valja razmatrati/štovati (*upāsīta*) kao razaznaju koja je riječ kojom je sve znano: tri Vede i Atharvāṅgirasi, itihāsa, purāṇa, vidye, upanišadi, śloke, sūtre, anuvyākhyāne, vyākhyāne, žrtveni prinos (*huta*),

prinos hrane (*āśita*) i pića (*pāyita*), ovaj i onaj svijet i sva bića.<sup>675</sup> Tko tako zna i štuje brahman, riječ ga nikada ne napušta, sva mu bića dolaze i, postajući nebesnikom, dolazi među nebesnike. Za ovu ga je pouku Janaka htio nagraditi kravama i bikom, ali je Yājñavalkya odlučio nastaviti smatrajući pouku nedovršenom.

Po Śaṅkari je prebivalište (*āyatana*) brahmana riječ, odnosno njegov organ je riječ, a prebivalište je tijelo, dok je uporište prostor (*ākāśa*) koji se zove neurazličeno (*avyākṛta*) u trima vremenima (*utpattisthitilayakāleṣu*). Upaniṣad brahmanove četvrte stope glasi: razaznaja. Četiri su stope brahmanove: riječ, oganj, neurazličeno i razaznaja.

U *BAU* 4.1.3 – 7 Janaka je Yājñavalkyi nabrojio učenja pet učitelja o brahmanu. Udaṅka Śaulbāyana rekao je da je brahman dah, Barku Vārṣna da je brahman oko, Gardabhīvipita Bhāradvaja rekao je da su uši, Satyakama Jābāla da je pamet a Vidagdha Śākalya da je srce. No nisu rekli ništa o njihovu prebivalištu i uporištu. Uporište dahu je sam dah, po Śaṅkari vjetar (*vāyu*), prebivalište mu je prostor a štuje ga se kao drago (*priya*). Uporište oku je oko samo, po Śaṅkari Sunce, prebivalište prostor a štuje ga se kao sućinu (*satya*). Uporište ušiju su uši same (smjerovi po Śaṅkari) a treba ga štovati kao beskrajno (*ananta*). Pameti je po Śaṅkari uporište u Mjesecu a štuje ga se kao blaženstvo (*ānanda*). Śaṅkara ne objašnjava što je uporište srca koje se štuje kao održanje, ali upozorava da je u komentaru uz Vidagdino učenje o srcu u *BAU* 3.9.24 već napomenuo da je srce uporište svih bića koja se sastoje od imena, oblika i djela. Uz to dodaje da je božanstvo srca Prajāpati.

U kratkoj drugoj *brāhmaṇi* Yājñavalkya prilazi Janaki hvaleći ga kao osobu koja je štovana, bogata, koja je učila Vede i čula upaniṣadi. Zatim ga pita zna li kamo će ići nakon smrti kad se odvoji od svoga tijela. Kako Janaka ne zna, Yājñavalkya počinje poukom o Indhi „Ogrjevu” (*BAU* 4.2.2), osobi u desnom oku, koju zovu Indra jer bogovi ne vole da ih se zove na očit način. U lijevom mu je oku njegova žena, Virāj (*BAU* 4.2.3). Prostor unutar srca im je sjedinilište, hrana im je pregršt krvi unutar srca, a ogrtač mrežica unutar srca. Žila koja se penje iz srca im je put. U srcu se nalaze žilice zvane *hīta*, koje su tisuću puta tanje od vlasi kose kojima teče struja (*srava*). Kroz njih osoba uživa tanahniju hranu nego tjelesno sopstvo. Dahovi te osobe čine šest smjerova (*BAU* 4.2.4). Dalje slijedi odlomak koji je isti kao dio *BAU* (*K*) 4.5.15, *BAU* (*K*) 3.9.26 i kao početak *BAU* (*M*) 3.9.28<sup>676</sup>: o sopstvu se može govoriti samo „...Nije ovakvo, nije onakvo”. Ono je nezgrabljivo, nepropadljivo, ne prianja, nevezano je, ne drhti i ne može ga se ozlijediti.

Śaṅkara tumači da je osoba u desnom oku osoba u Suncu, sopstvo Vaiśvānara<sup>677</sup> koje je jelac (*attar*) i uživatelj (*bhoktar*), a Virāj, njegova supruga,

<sup>675</sup> Ova je podjela tekstova i prinos a ista kao ona u *BAU* (*K*) 4.5.11 (*BAU* [*M*] 4.5.11). U analognim tekstovima obiju recenzija iz *BAU* 2.4 nedostaju *huta*, *āśita*, *pāyita*, *anyaloka*, *paraloka* i *sarvāṇi bhūtāni*.

<sup>676</sup> *sa eṣa neti nety ātmā / agrhyo na hi grhyate / aśrīyo na hi śrīyate / asaṅgo na hi saṅgato / asito na vyathate / na riśyati /*

<sup>677</sup> Vidi *ChU* 5.11.6 i *BSBh* 1.2.24 – 32.



jest hrana (*anna*). Oni se sjedinjuju u snu. Po Šaṅkari se hrana koju uživamo preoblikuje u dva dijela. Grubi (*sthūla*) dio izlučuje se iz tijela, a drugi se dio dalje preoblikuje u srednju srž ili sok (*madhyamo rasaḥ*), koji kroz krv hrani tijelo sastavljeno od pet česti, dok najtanalnija srž (*apīṣṭho rasaḥ*) čini da Indra boravi u tijelu ujedinjen sa suprugom. Takav je Indra osobno sopstvo kao tanahno tijelo (*liṅgātman*) zvano još i *taijasa*. Smisao *BAU* 4.2.3 jest u tome da se *taijasa* hrani tanahnijom hranom od *vaiśvānare*. Znalac prvo stječe stanje *vaiśvānare*, zatim *taijase*, stanje sopstva srca, a zatim stanje sopstva daha (*prāṇātman*) u kojem se utvrđuje u svih šest smjerova. Potom povlači dah iz šest smjerova u unutarne sopstvo (*pratyagātman*) i stječe stanje subjekta spoznaje koje se može opisati samo odricanjem svojstava na način „...Nije ovakav, nije onakav”.

Učenje o stanjima *vaiśvānara*, *taijasa* i *prājña* nalazi se opisano u *Māṇḍūkya-upaniṣadi* 3 – 5 i u *Māṇḍūkyaopaniṣad-kārikama* 1 – 5. Tamo je *vaiśvānara* budno stanje u kojem se uživaju grube stvari, a *taijasa* je stanje sna (*svapnasthāna*), isto tako kao što se u Šaṅkarinu komentaru uz *BAU* 4.2.3 u stanju *taijasa* Indra i Virāj sjedinjuju u snu (*svapne*). Treća je stopa u *ManU prājña* koja se u *BAUBh* spominje pod nazivom sopstvo daha. S tim se slaže Šaṅkarin<sup>678</sup> komentar uz *ManUK* 1.2, gdje se kaže da je *prājña* dah jer se on jedini očituje u stanju dubokog sna. U dah se, naime, povlače svi organi. *Prājña* je u *ManU* stanje dubokog sna (*susupta*). Iznad njih je u *ManU* četvrto stanje (*turīya*) koje odgovara stanju kad se dah povlači iz smjerova u unutarne sopstvo. U uvodu u *BAU* 4.3 Šaṅkara izričito kaže da se Indha i ostalo odnose na stanja budnosti, sna, dubokog sna i na četvrto stanje.<sup>679</sup> Zanimljiv je i Šaṅkarin komentar uz *ManUK* 1.2, u kojem se citatom iz *BAU* 4.2.2 potkrepljuje tvrdnja da je *vaiśvānara* Indha, osoba u desnom oku. Oba se komentara u potpunosti slažu, osim što je komentar uz *ManUK* znatno opširniji. Komentar uz *BAUBh* ne spominje, već podrazumijeva da je treća stopa *prājña*, što bi moglo govoriti u prilog Hackerove tvrdnje (1995: 127) da je *ManUKBh* stariji tekst.

#### 5.10. *BAU* 4.3 i 4.4: nauk o samoosvijetljenosti sopstva

Treća i četvrta brāhmaṇa četvrtoga poglavlja zauzimaju posebno mjesto u *BAU*. Deussen (1879/1963: 463) kaže:

*Dieses letzte Gespräch zwischen Janaka und Yājñavalkya entrollt über den Ātman (die Seele und zugleich Gott) in den Zuständen des Wachens und Träumens (3,7 – 18), des Tiefschlafes (3,19 – 33), des Sterbens (3,35 – 4,2), der Wanderung (4,2 – 6) und der Erlösung (4,6*

<sup>678</sup> Iako postoje neke dvojbe oko autorstva *ManUKBh*, Hacker je (1995: 127 – 128) siguran da se radi o izvornu Šaṅkarinu djelu koje po njem, zbog nekih yoginskih učenja, predstavlja rani Šaṅkarin rad.

<sup>679</sup> *atra ca jāgratsvapnasusuptaturīyāny upanyastāny anyaprasaṅgenendhaḥ praviviktāhāratarah sarve prāṇāḥ sa eṣa neti netīti* / (*BAUBh* str. 860, 25f)

– 23) ein Bild, welches an Reichtum und Wärme der Darstellung wohl einzig in der indischen Literatur und vielleicht in der Literatur aller Völker dasteht; und die hier vorgetragenen Gedanken behalten auch dann ihren vollen Wert, wenn ihre dialogische Einkleidung nicht ursprünglich, und manche Stellen teils anderswoher entlehnt, teils später eingeschoben sein sollten.

Uz to valja dodati i Hertelovu<sup>680</sup> opasku da taj dio teksta predstavlja „das schönste [Kapitel] in der gesamten Upanischad-Literatur.“

Hanefeld je (1976.) u svojoj knjigu „*Philosophische Haupttexte der Älteren Upanišaden*“, osim *Maitreyī-brāhmaṇe* i Uddālakina razgovora sa Śvetaketuom iz *ChU* 6, uvrstio i *BAU* 4.3 i 4.4, učinivši uz detaljnu raščlambu filozofskog učenja i raščlambu mogućih interpolacija i posudaba, na što je već Deussen bio svratio pozornost.

U uvodu u treću *brāhmaṇu* četvrtoga poglavlja Śaṅkara ponavlja nauk o vrhovnome sopstvu koje je podložno prerađanju zbog pogriješna pridijevanja stranih nametaka brahmanu na isti način na koji se užetu pridijevaju nepostojeća svojstva zmije, školjci sedefa, nebu plavetnila. Sopstvo daha izjednačeno s cijelim svijetom analogijom sa smjerovima iz *BAU* 4.2.3 (*prājña* u *ManUKBh* 1.2) također posjeduje nametak daha koji je moguće ukloniti postupkom odricanja svojstava „...Nije ovakav, nije onakav“. U trećoj će *brāhmaṇi* Yājñavalkya pomoći Janaki spoznati različitost brahmana od tijela. Pomoći će mu spoznati i čistoću, samoosvijetljenost (*svayañjyotiṣṭva*) i nedvojstvo (*advaitatva*) brahmana postupkom uklanjanja svih dvojaba zaključivanjem (*tarka*). Nauk o samoosvijetljenosti vrhovnoga sopstva osebujan je u Śaṅkarinu djelu. Iako zauzima dominantno mjesto u *BAUBh*, samo se usput spominje u *BSBh* 3.2.6.<sup>681</sup>

*BAU* 4.3.1 – 6 čine cjelinu koja započinje dolaskom Yājñavalkyininim kralju Janaki. Yājñavalkya odlučuje ne govoriti.<sup>682</sup> Ipak, Janaka se koristi darom na izbor koji mu je Yājñavalkya dao prilikom jednoga razgovora o *agnihotri* pa ga odlučuje pitati što služi kao svjetlo čovjeku. Yājñavalkya odgovara da pomoću svjetla Sunca čovjek sjeda, ide okolo, čini djela i vraća se. Kada Sunce zađe, Mjesec mu služi kao svjetlo, kada zađe Mjesec, svjetlo mu je oganj. Kada oganj ugasne, svjetlo mu je govor, a kada nema ni govora, svjetlost je čovjeku sopstvo.

Prvo pitanje koje Śaṅkara želi raščistiti jest pitanje izvora vanjskoga svjetla. Nalazi li se to svjetlo usred (*madhyapāta*) zbira dijelova tijela i organa ili se nalazi izvan tijela i sastavljeno je od dijelova? Yājñavalkyinin primjer sa Suncem do-

<sup>680</sup> Navodim prema Hanefeldu (1976: 46).

<sup>681</sup> Složenica *ātmajyoti* ne javlja se u *BSBh* dok se u *BAUBh* javlja trideset puta. U *ChUBh* se javlja u *ChUBh* 3.13.7. i 8.4.2. *Upad* 1.15.26 i d., 1.18.71 donosi učenje o samoosvijetljenosti sopstva koristeći se složenicom *ātmābhāsa*, koja se ne javlja u *BSBh* i *BAUBh*.

<sup>682</sup> Prevodeći sa: „Zu Janaka aus Videha ging Yājñavalkya, [in der Absicht] mit ihm zu disputieren“ Hanefeld (1976: 21) slijedi Böhlingkovo akcentuirano izdanje teksta recenzije *Mādhyamdina*, rastavlajući poput njega riječi *sām enena vadiṣya iti*. Drugi su se prevoditelji (Olivelle, Hume) povelili za Śaṅkarom, koji rastavlja riječi *sa mene na vadiṣya iti*, dobivajući upravo suprotno značenje od Böhlingka i Hanefeldla.

kazuje da je svjetlo nužno različito od tijela. K tomu svjetlo je kao uzrok nevidljivo, vidljiva je samo njegova posljedica, zamijećen predmet. Tijelo ne može biti uzrok jer je vidljivo, ono je i samo posljedica viđenja i ne može biti uzrok svjetla.

Tumačeći Yājñavalkyin nauk po kojem sopstvo služi kao svjetlo čovjekovo, Šaṅkara se služi primjerom snova u kojima, iako nema nikakva vanjskoga svjetla ni zvuka kojim bi se čovjek mogao voditi, opažamo vanjske predmete i čujemo zvuke. Zato mora postojati još neki izvor svjetla, a taj izvor može biti samo sopstvo i ništa drugo. Svjetlo sopstva mora, poput vanjskoga svjetla, biti različito od tijela i organa jer ih osvjetljava a da samo nije ničim osvjetljeno.

*ātmeti kāryakaraṇasvāvayavasamghātavyatiriktam kāryakaraṇāvabhāsakam ādityādibāhyajyotirvat svayam anyenānavabhāsya-mānam abhidhīyate jyotiḥ* / (BAUBh str. 864, 14ff)

Riječju „sopstvo” naziva se svjetlo različito od zbira dijelova koji pripadaju tijelu i organima osvjetljujući tijelo i organe poput Sunca i ostalih vanjskih izvora svjetla koje samo po sebi nije osvjetljeno ničim drugim.

U ovome je citatu sadržana bit Šaṅkarina spoznajnoteoretskoga nauka o sopstvu koje osvjetljavajući svaku spoznaju služi kao krajnji subjekt spoznaje koji sam nije osvjetljen a obasjava sve. Metaforu svjetla Šaṅkara preuzima iz upaniṣadi spajajući ovaj nauk s naukom o krajnjem subjektu spoznaje iz BAU 3.7.23. Tek što je naznačio nauk o samoosvijetljenosti sopstva, Šaṅkara prelazi na pobijanje prigovora pomoću kojih će detaljnije razraditi svoj nauk.

Prvi je prigovor svabhāvavādina<sup>683</sup> po kojem samo stvari istoga roda (*samānajātīya*) služe jedna drugoj. Zato transcendentno svjetlo, budući da pripada različitom rodu, ne može osvjetljivati protežne organe spoznaje. Šaṅkara odgovara da u prirodi opažamo slučajeve gdje stvari jednoga roda mogu djelovati na stvari koje pripadaju drugomu rodu kao što slama ili neko drugo gorivo koje pripada česti zemlje može pospješiti gorenje ognja koji pripada vatrenomu rodu ili kao što voda razbuktava probavnu vatru.

Svabhāvavādin tvrdi da je sopstvo koje je spoznavatelj zapravo zbir tijela i organa, a transcendentno je vrhovno samoosvijetljeno sopstvo tek proizvod mašte. To po Šaṅkari ne odgovara istini jer tijelo, iako postojano, nekada obavlja spoznajnu djelatnost, a nekada ne. Ako bi spoznaja bila tjelesna djelatnost, onda se ona ne bi prekivala kao što se ni postojanje tijela ne prekida. Materijalist odgovara da tijela raznih bića imaju promjenjiva svojstva iako im se tijelo ne mijenja, poput krijesnice koja nekada svijetli a nekada ne. Za svjetlo krijesnice ne nalazimo uzrok drugačiji od njena tijela, kao što za toplinu ognja i hladnoću vode ne tražimo uzrok izvan njih.

<sup>683</sup> Mādhavānanda ovaj prigovor pripisuje materijalistima, Šaṅkara svoga protivnika naziva svabhāvavādinom. Za objašnjenje pojma vidi bilješku 439.

Na to Śaṅkara odgovara tvrdnjom da u snovima i sjećanjima opažamo samo ono što smo već vidjeli. Kada bi tijelo, a ne neki vanjski uzrok, uzrokovalo spoznaju, mogli bismo u snu opažati i stvari koje nismo opazili u budnome stanju jer bi tijelo samo stvaralo opažaje. Isto tako slijepac u snu vidi stvari koje je vidio dok nije bio slijep pa organi stvaraju predodžbu kako slijepac u snu može vidjeti a nedostaje mu organ vida i tijelo nesvjesno spava. Zato mora postojati nešto što vidi kad nema organa vida ni tijela, a vidjelo je i kad su oni bili prisutni. Isto je i sa sjećanjem jer si čovjek može predočiti oblike i kad su oči zatvorene pa motritelj ne može biti organ vida, već nešto što ga osvjetljava i postoji kad samog organa nema. U snu i pri sjećanju motritelj ne može biti ništa tjelesno. Uz to, ono što osvjetljuje organe jedinstveno je i čini da oko opaža što koža dodiruje. Na prigovor da je taj ujedinijujući organ pamet (*manas*), Śaṅkara odgovara da je i pamet predmet spoznaje, a ništa ne može biti subjekt i predmet u isto vrijeme.

Kritiku svabhāvavāde s etičkoga stajališta Śaṅkara je ukratko proveo u uvodu u *BAUBh* tvrdnjom da bi čovjeku, kada se ne bi priznalo postojanje prerađajućega sopstva, nedostajala motivacija za izbjegavanje neželjenoga i dobivanje željenoga u budućim životima. U *BAUBh* 1.4.7 Śaṅkara također kritizira učenje svabhāvavāde o kauzalitetu tvrdnjom da sve izlazi iz uzroka a ne iz vlastite prirode. Dobrosreća je plod dobrih djela, a ne proizlazi iz svoje vlastite prirode; znanje je plod spoznaje a ne vlastitoga bivstva znanja. U *BSBh* 2.2 Śaṅkara kritizira nauk *sāṃkhya* dokazujući da pratvar ili pradjetost (*pradhāna*), onako kako je opisana u tekstovima *sāṃkhya*, ne može prolaziti pretvorbu ni pod utjecajem *puruṣe* ni iz vlastitoga bivstva (*BSBh* 2.2.5).

*BAU* 4.3.7 započinje Janakinim pitanjem koje je to sopstvo. Yājñavalkya ga opisuje kao osobu koja se sastoji od razaznaje među dahovima<sup>684</sup> (organa spoznaje i djelovanja) i predstavlja svjetlo unutar srca. Ta je osoba jednaka dvama svjetovima između kojih se kreće. U snu prekoračuje ovaj svijet, oblik smrti.

U Śaṅkarinu se komentaru nalazi nekoliko tumačenja Janakina pitanja. Prvo je tumačenje da je kralj Janaka, zbunjen idejom da subjekt mora biti istoga roda kao i predmet, mislio da je sopstvo tijelo. Ako je sopstvo ipak drugačije od tijela, sva se čula čine obdarena razaznajom (*vijñānavat*) jer se ne opaža da je sopstvo od njih odijeljeno. Tu se pita koje je čulo sopstvo. Moguće je i tumačenje da je cijeli prvi dio ulomka pitanje koje pita koje se sopstvo sastoji od razaznaje među dahovima i koje je sopstvo svjetlo unutar srca.

Śaṅkara ova tumačenja odbija gramatičkom raščlambom odlomka. Riječca *iti*, koja se javlja odmah iza sklopa *katama ātmā-iti* (koje je sopstvo?), označuje kraj pitanja. Ostatak je rečenice odgovor. Sufiks *-maya* u složenici *vijñānamaya* ima isto značenje kao i sufiks *-prāya* (koji obiluje, koji se sastoji od, koji se koristi...). Mi ne opažamo nametak razaznaje pridodan sopstvu zbog kojega se u upanišadi kaže da se sastoji od razaznaje. Lokativni nastavak *-su* (*saptamī*) u riječi *prāneṣu* (u dahovima) ukazuje na to da se tekst ne može tumačiti kao da je sopstvo jedan

<sup>684</sup> Za Bhartṛprapañcino i Śaṅkarino tumačenje složenice *vijñānamaya* vidi 12. dio poglavlja o Bhartṛprapañci.

od dahova, već da je sopstvo u dahovima (organima). Srce znači um (*buddhi*) i zato izraz „unutar srca” znači „unutar uma”. Um je proziran (*svaccha*) i nalazi se odmah do sopstva. Malo dalje se nalazi pamet ili duh (*manas*) u kojem se sopstvo odražava kroz prizmu uma. Još su dalje spoznajni i djelatni organi (*indriya*), u kojima se sopstvo odražava kroz um i pamet, a najdalje je tijelo u kojem se sopstvo odražava kroz organe. Tako sopstvo susljedno osvjetljava čovjekove duhovne i tjelesne sastavnice svjetlom koje ima vlastiti lik svjesnosti.<sup>685</sup> Kada nestane vanjsko svjetlo koje inače tijelu i organima pomaže djelovati, sopstvo, koje je svjetlo u umu (*buddhi*), pomaže organima svijetleći kroz pamet. Svjetlo sopstva (*ātma*) ono je što osvjetljuje, a um je osvijetljen. Poznato je da inače ne možemo razlikovati samo svjetlo od osvijetljenog predmeta i zato nam se čini da su um, pamet i čula ti koji spoznaju. Kada svjetlo svijetli kroz obojeni predmet, svjetlost se čini obojena makar je uistinu bezbojna. Zato i predmeti kroz koje sja sopstvo djeluju kao da su sopstvo iako su uistinu iluzorni poput obojenoga svjetla. Svjetlo sopstva zapravo daje život i stvara predmete. Kroz prisposobu sa svjetlom Šaṅkara spaja nauk o samoosvijetljenosti sopstva sa svojim naukom da je svijet obmana. *BAU* 4.3.7 počinje naukom o trima stanjima čovjekovim<sup>686</sup> – budnome stanju, stanju sna sa snovima i stanju sna bez snova. Ovaj nauk se izlaže do *BAU* 4.3.34. Komentar uz *BAU* 4.3.7 donosi dugu raspravu s buddhističkim naukom, koju prenosim cijelu u prijevodu.

a) Prijevod rasprave s buddhistima iz *BAUBh* 4.3.7

(Šaṅkara prepričava buddhističko učenje) – Sigurno ne postoji druga misao jednaka misli koja predstavlja obasjavajuće svjetlo sopstva, zato što se ni zamjećivanjem ni zaključkom ne spoznaje ništa osim misli. Tako (se ne spoznaje ni) druga misao (koja bi spoznavala prvu) u isto vrijeme. Ali ako je u tome što je ono što obasjava drugo od obasjanoga sličnost, kao kod posude i viđenja, zbog neopažanja razlike (među njima),<sup>687</sup> tamo zbog spoznaje posude i viđenja (spoznaje i spoznavanja), koji su drugačiji ali spojeni ipak biva sličnost. Tako ovdje ni opažajem ni zaključkom ne spoznajemo unutarnje svjetlo koje obasjava razum kao kod posude. Sjajem vlastitog oblika svijesti misao predstavlja svoj vlastiti oblik i oblik predmeta. Zato se ni iz opažaja a tako ni iz zaključka ne može dokazati posebno svjetlo koje obasjava misao. Također, kada su u obliku prisposobe da su obasjano i ono što obasjava, kao na primjer viđenje i posuda koji su spojeni ali različiti, nazvani sličnima, to smo rekli samo pokusno; tamo nema razlike između obasjane posude i ostaloga i onoga što obasjava. Najviša je istina da je upravo posuda i ostalo to svjetlo (viđenje) kojega je sopstvo sjaj. Posuda i ostalo se (svaki trenutak) pojavljuju jedni za

<sup>685</sup> *buddhis tāvat svacchatvād ānantaryāc cātmacaitanyajyotiḥ praticchāyā bhavati / tena hi vivekinām api tatrātmābhīmānabuddhiḥ prathamā / tato' py ānantaryān manasi caitanyāvabhāsatā buddhisamparkāt / tata indriyeṣu / manaḥsamyogāt / tato' nantarām śarīre / indriyasamparkāt / pāraparyeṇa kṛtsnam kāryakaraṇasaṃghātamātmā caitanyasvarūpajyotiṣāvabhāsayati / tena hi sarvasya lokasya kāryakaraṇasaṃghāte tadṛttiṣu cānyatātmābhīmānabuddhir yathāvivekaṃ jāyate / (BAUBh str. 868, 27ff)*

<sup>686</sup> Po Hanefeldu (1977: 48) *Die Bewußtseinszustände des Menschen*.

<sup>687</sup> Misli se na vedāntski argument da se razum na prvi pogled ne razlikuje od svjetla sopstva kao što se u prirodi ne razlikuje svjetlo od obasjane posude.

drugim. Zapravo samo svijest koja ima oblik viđenja i predmeta (viđenja) poput posude i ostaloga svijetli. Ako je to tako, tada nema vanjskih pojava zato što je sve samo oblik svijesti. Tako pretpostavivši da je ta svijest onečišćena oblicima zahvaćatelja i zahvaćenoga (yogācāre), čine pročišćenje te (svijesti). Ta svijest, koja je postala bistra, po nekima stoji kao trenutačna, oslobođena podjele na zahvaćatelja i zahvaćenoga. Neki žele ukinuće čak i toga. Ta je svijest zapravo praznina, obmotana je<sup>688</sup> i oslobođena dijelova zahvaćatelja i zahvaćenoga poput vanjskih predmeta kao što su posuda i ostalo; tako tvrde Mādhyamike. Sva ova mnijenja bivaju suprotna sjajnomu vedskom putu zbog nijekanja svjetlosti sopstva različitoga (od tijela) koje obasjava um i svijest.

Ovdje se odgovara onima po kojima vanjski predmeti postoje<sup>689</sup> – utoliko posude i ostalo nisu obasjane same po sebi. Posude i ostalo postavljene u tami utoliko nisu nikad obasjane (vidljive) same po sebi. Ali posuda je viđena kao obasjana (vidljiva) pod uvjetom povezanosti sa sjajem svjetiljke i ostalih (izvora svjetlosti). Posude i svjetlo (viđenje) različiti su iako su spojeni; zato što se vidi razlikovanje kao kod užeta<sup>690</sup> i posude kad su (viđenje i viđeno) uzastopce spojeni i razdvojeni. Kad postoji razlika, onda je nešto obasjano nečim drugim; ne obasjava sopstvo samo sebe.

*Pūrvapakṣa:* Ne opaža li se da je svjetiljka obasjana sama sobom? Ljudi se ne koriste drugim svjetlom kako bi se vidjela svjetiljka, kao kod posude i ostaloga. Zato svjetiljka osvjetljava samu sebe.

*Uttarapakṣa:* Ne. Zato što ono što treba biti obasjano<sup>691</sup> nije različito. Iako svjetiljka, zbog toga što ima sjajeću prirodu, sama obasjava druge (stvari), čak i tada (svjetiljka) ne odstupa (od našega mišljenja bivajući) ono što treba biti obasjano sviješću različitom (od tijela), baš poput posude i ostaloga. Ako je tako, utoliko tada biva nužno da treba biti osvjetljeno različitim (od sebe).

*Pūrvapakṣa:* Nije tako, jer onako kako posuda, iako je osvjetljena sviješću traži i drugo svjetlo,<sup>692</sup> drugačije od sebe, svjetiljka ne traži drugo, različito svjetlo. Zato svjetiljka čak i kad je obasjana drugim (izvorom svjetlosti) obasjava samu sebe kao i posudu.

*Uttarapakṣa:* Nije tako, zato što (svjetiljka) nije posebna (drugačija od posude) ni po sebi ni po drugome. Kako svijest obasjava posudu, tako bez razlike svijest obasjava i svjetiljku. Kad je rečeno da svjetiljka obasjava sebe kao i posudu, to nije tako. Zašto? Ako ne obasjava sebe, kakva bi tada bila? Tada se ne zamjećuje nikakva posebnost svjetiljke ni po sebi ni po drugome (izvana). Ono treba biti obasjano (predmet spoznaje) gdje se primjećuje razlika u slučaju prisutnosti ili odsutnosti onog koji obasjava.<sup>693</sup> Ne može se pretpostaviti prisutnost ili odsutnost svjetiljke same po sebi.<sup>694</sup> Uzaludno je reći da svjetiljka prosvjetljuje sebe kad nema razlike pri povremenom pojavljivanju. Po tome što

<sup>688</sup> *saṃvyta* je niža, svakodnevna istina, omotač oko *paramārthe* ili najviše istine u filozofiji mādhyamika.

<sup>689</sup> Sarvāstivāḍskim buddhističkim školama vaibhāṣika i sautrantika.

<sup>690</sup> Možda se misli na to da bi se, kad ima manje svjetla, uže činilo kao zmija, a kad ima dovoljno svjetla, vidi se da je uže, a možda se radi o posudi, vrču, koja se užetom spušta u bunar pa odvezuje?

<sup>691</sup> Posuda i svjetiljka pripadaju istomu rodu onoga što treba biti obasjano; oboje treba biti obasjano sopstvom, tako i Sunce i svi predmeti koji su izvor fizičkoga svjetla.

<sup>692</sup> Predmetima je potreban izvor svjetla da bi ga svijest spoznala, dok svjetiljci nije potreban zaseban izvor svjetlosti.

<sup>693</sup> Predmet spoznaje može biti ono što se mijenja ovisno o prisutnosti ili odsutnosti spoznavatelja, izvora svjetla.

<sup>694</sup> Kad se svjetiljka ugasi, i dalje se može spoznati, kad nema sopstva, ništa se ne može spoznati.

je zahvaćena od svijesti, svjetiljka nije različita od posuda i ostaloga. U (zaključiva-nju/dokazivanju) da je svijest zahvaćatelj sebe kao predmeta, svjetiljka nije valjan prim-jer. Razaznaja (svijest) predmet je svijesti isto kao i vanjski predmeti. Ako je razaznaja (svijest) predmet svijesti, je li ta razaznaja predmet zahvaćanja ili je ta razaznaja podmet zahvaćanja (subjekt)? Zato što su stvari ovdje nerazgovjetne, primjereno je kao model pretpostaviti to što je drugdje opaženo, a ne obrnuto od opaženoga. Ako je to tako, kada je opaženo da su vanjske svjetiljke predmet za zahvaćatelja koji je različit (od njih sa-mih), tada je, zbog toga što je razaznaja predmet svijesti čak i kad osvjetljava poput svje-tiljke, primjereno pretpostaviti da je predmet svijesti različit od svijesti, a ne da je pred-met jednak (svijesti). Nešto je drugo zahvaćatelj svijesti/ razaznaje, a to je sopstvo, svjet-lo različito od razaznaje.<sup>695</sup>

*Pūrvapakṣa*: Tada bi to bilo beskonačno odstupanje (*anavasthā; regressus ad infini-tum*).

*Uttarapakṣa*: Ne, samo to što je zahvaćatelj ujedno i ono što treba biti zahvaćeno (od toga sopstva) logički je izrečeno obilježje (dokaz) po kojem je (zahvaćatelj) drugačija stvar (od najvišega sopstva). Također, ne postoji obilježje (dokaz) po kojem je (svijest) jedini zahvaćatelj ili da postoji još i drugi zahvaćatelj osim toga (sopstva). Zato tu nema svođenja na besmisao (*prasaṅga; reductio ad absurdum*) beskonačnim odstupanjem.

*Pūrvapakṣa*: Ako je razaznaja nešto što treba biti zahvaćeno od nečega drugog, bes-konačno je odstupanje u potrebi za drugim tvorilom (organom koji treba zahvaćati).

*Uttarapakṣa*: Ne, zato što ne postoji (takva) nužnost. Nužnost (da treba postojati tvo-rilo svijesti) ne biva posvudašnja. Ne može se bez ograničenja tražiti da gdje god se ne-kom stvari zahvaća druga stvar tamo treba biti i drugo tvorilo različito od zahvaćatelja i onoga što treba biti zahvaćeno. Zato što se opaža mnogojakost.

*Pūrvapakṣa*: Kakva?

*Uttarapakṣa*: Utoliko se posuda zahvaća po nečem drugom od sebe same, po sopstvu; tamo je svjetlo svjetiljke i ostaloga tvorilo različito od zahvaćatelja i onoga što treba biti zahvaćeno. Svjetlo svjetiljke i ostaloga nije dio posude ni oka. Iako je svjetiljka, poput posude, ono što oko treba zahvatiti, osim svjetiljke oko ne zahtijeva ništo izvanjsko razli-čito od tvorila (svjetla) što zauzima mjesto svjetla. Zbog toga se ne može zahtijevati da gdje god imamo različit predmet zahvaćanja, tamo treba još jedno tvorilo. Zato, ako svi-jest treba biti zahvaćena drugačijim zahvaćateljem, ne može se nikada izvesti beskonačno odstupanje ni pomoću tvorila ni pomoću zahvaćateljstva. Zato je utvrđeno drugo svjetlo sopstva različito od razaznaje (svijesti).

*Pūrvapakṣa*: Ne postoje nikakve vanjske stvari – posude i ostalo ili svjetiljke – razli-čite od svijesti. Upravo ono što nije opaženo kao različito od čega, to je utoliko viđeno kao ništo drugo negoli ta stvar. Poput posude, tkanine i ostalih stvari koje trebaju biti zahvaćene sviješću sna. Zbog neopažanja svjetiljke, posude i ostaloga u snu kao različitih od svijesti sna (*svapnavijñāna*), zaključuje se da je to samo svijest sna; tako je i u bud-nome stanju gdje zbog neopažanja svjetiljke, posude i ostaloga u snu kao različitih od budne svijesti treba biti zaključeno to da je sve samo budna svijest (*jāgradvijñāna*). Zato ne postoje vanjski predmeti – posude, svjetiljke i ostalo – već je sve samo svijest. Što je tamo rečeno da postoji drugo svjetlo različito od svijesti zbog toga što je svijest obasjana nečim drugim poput posude i ostaloga, to je zabluda. Zato što (za tvrdnju o postojanju drugoga zahvaćatelja svijesti) ne postoji primjer kad je sve samo svijest.<sup>696</sup>

<sup>695</sup> Moglo bi se reći da je to razlika svijesti i samosvijesti ili samospoznaje (spoznaje *ātmana*).

<sup>696</sup> To je moguća tvrdnja vijñānavāde (yogācāre).

*Uttarapakṣa*: Ne, zato što u određenoj mjeri priznaješ (postojanje predmeta izvan svijesti). Zar ti ne pristupaš tako da vanjske stvari ne bivaju jednoznačno?

*Pūrvapakṣa*: Pa zar ja ne poričem uopće (postojanje vanjskih stvari)?

*Uttarapakṣa*: Ne, zbog različitosti smisla riječi svijest, posuda i svjetiljka, vanjsko treba nužno priznati kao drugačiju stvar (od svijesti). Ako se ne prizna da je stvar drugačija od svijesti, tada riječi svijest, posuda i tkanina, ako im je smisao jednak, postaju sinonimi. Tako, ako se plod i put njegova ostvarenja (smatraju) jednim te istim, svodi se na nauku koji poučava razliku između puta ostvarenja i onoga što se treba ostvariti na besmisao. A autor toga (nauka [Buddha]) pobija se (besmislenošću) zbog neznanja. Štoviše, (različitost svijesti i predmeta svijesti priznaje se) zbog priznavanja grješke u raspravi raspravnika i njegova suparnika o različitosti od svijesti. Ne priznaje se da je rasprava raspravnika i njegova suparnika kao i grješke u njoj (raspravi) samo (njihova) vlastita svijest zbog toga što se suparnik i ostali trebaju opovrgnuti. Ne priznaje se također da treba opovrgnuti vlastitu svijest ili bilo čije sopstvo. Kada je tako, svodi se na besmisao ukidanje svega svjetovnog svjetonazora. Također se (po tebi) ne priznaje da su suparnik i ostali zahvaćeni samo od samih sebe. Oni su (suparnik i ostali) predmet zahvaćanja od drugoga (od tebe) – tako smatraš. Tako baš svaka stvar treba biti zahvaćena nečim drugim zbog toga što je (svaka stvar) predmet u budnome stanju, kao što su suparnik i ostalo stvar budnoga stanja – to je dobar primjer pri ruci. Kao što je tok (jedne) svijesti drugo (od toka druge) i kao što je (jedna) svijest drugo (od druge s kojom raspravlja), tako ni vijñānavādin<sup>697</sup> ne može proturječiti (postojanju) drugoga svjetla različitoga od (neke) svijesti.

*Pūrvapakṣa* (vijñānavādin): U snu to nije prikladno zbog nepostojanja različitosti (stvari koje u snu opažamo) od svijesti.

*Uttarapakṣa*: Ne, čak i usprkos nepostojanju (pojava u snu) prihvaća se različitost (svijesti) od stvari. Ukoliko priznaješ da razaznavanje posude i ostaloga u snu (proizlazi iz) bivšega postojanja posude; ako priznaš, kažeš da se nepostojanje posude i ostaloga ipak razlikuje od svijesti. Je li taj predmet svijesti, posuda i ostalo, nepostojeći ili postojeći, u oba je slučaja priznato istinsko bivanje ili prošlost razaznavanja posude i ostaloga, to se ne može poreći. Zbog nepostojanja logičkoga postupka kojim bi se to pobilo. Time je opovrgnut i nauka o praznini svega.<sup>698</sup> Opovrgnut je i nauka mīmāṃsaka po kojem je sopstvo ono što treba biti zahvaćeno (predmet) od pojedinačnoga sopstva kao „ja”.

Ako se kaže da se s motrenjem (svaki tren) rađa druga posuda, to nije istinito. Zato što se u drugome trenutku ta posuda prepoznaje baš kao ta ista.

*Pūrvapakṣa*: Ako je prepoznavanje zbog sličnosti, kao kod nokata, kose i ostaloga koji su izrasli nakon što su bili odrezani?<sup>699</sup>

*Uttarapakṣa*: Ne, također ni tada jer trenutačnost<sup>700</sup> nije dokazana. (Izrasla se kosa prepoznaje kao jednaka odrezanoj) Zbog toga što je rod jedan. I kad odrezani nokti, kosa i ostalo ponovno rastu zato što je rodni pojam kose i nokata jedan, predodžba o rodu kose i nokata nedvojbeno je uzrok tomu (da se opaža kao isto). Ali u vidljivim noktima, kosi i ostalome, koji podrezani opet rastu, nema obilježja osobnosti, tako se smatra. Kada se vidi slična duljina nečega nakon dugo vremena, javlja se predodžba da su ti nokti, kosa i

<sup>697</sup> Zagovornik nauka o svijesti, pripadnika buddhističke škole vijñānavāda ili yogācāra.

<sup>698</sup> Nauka buddhističke škole mādhymika.

<sup>699</sup> Nauka da je istovjetnost zapravo sličnost pripada po Ingallsu (1954: 298) Dharmakīrtiu (7. st.).

<sup>700</sup> U *BSBh* se nauka o trenutačnosti svih pojava pripisuje sarvāstitvavādinima i dolazi prije kritike yogācāra.



ostalo slični (onim) dlakama u odnosu na to vrijeme, ali ne da su to te (iste dlake, nokti i ostalo). U posudi i ostalom, obrnuto, javlja se predodžba da je to (ista posuda). Zato primjer (posude i kose) nije sukladan. Kad je stvar opažajem prepoznata upravo kao takva, ne može se zaključiti da je (ta stvar) nešto drugo; u oprjeci (zaključka) i opažaja prikladno je (misliti) to da je *liṅga*<sup>701</sup> pogriješana. Zato što je (tvoje) uvjerenje o sličnosti neprikladno; zbog trenutačnosti znanja. Neka se predodžba sličnosti (istih stvari zamijećenih u različito vrijeme) javlja kad jedan koji zamjećuje neku stvar zamjećuje i druge stvari. Onaj koji opaža neku stvar (po tebi) više ne postoji u drugom trenutku kako bi opazio drugu stvar. Zato što je svijest trenutačna prikladno je (zamisliti) okončanje čim se opazi neka stvar. „Ovo je onomu slično” – tako biva predodžba o sličnosti. „Onomu” je sjećanje na viđeno, a „ovo” je predodžba sada prisutnoga. Kada se sjećamo viđenja „onomu”, ukoliko je „ovo” postavljeno u trenutku sadašnjega vremena, tada se napušta nauk o trenutačnosti. Kada je predodžba o „onomu”, koja se odnosi na sjećanje nestala, a druga predodžba, koja se odnosi na sada prisutno „ovo” nastaje i prolazi, tada nije prikladna predodžba sličnosti „ovo je onomu slično” zbog nepostojanja jednoga motritelja koji opaža mnoge stvari (po zagovornicima nauka o trenutačnosti). I nije prikladno (tako nešto) tvrditi zato što svijest nestaje čim se vidi što se treba vidjeti; nije prikladna tvrdnja „Vidim ovo, vidio sam ono” zbog nepostojanosti onoga koji motri u trenutku tvrdnje. Ako pak tvrdnja (vidim ovo, vidim ono) i predodžba o sličnosti (ovo je slično onomu) ne pripada onomu koji motri, tada bi – poput tvrdnje o različitosti oblika i predodžbe o njihovoj sličnosti u nekoga tko je slijep od rođenja – iznošenje nauka sveznajućega (Buddhe) i ostalo bilo besmisleno kao vođenje slijepaca od slijepih. Ali to nije poželjno. U nauku o trenutačnosti očevodne su grješke prispijeće neučinjenoga (nepostaloga) i nestajanje učinjenoga.

*Pūrvapakṣa*: Kao razlog tvrdnje o (prošlom) viđenom rađa se jedinstvena predodžba slična lancu koja uključuje (predodžbe o) prethodnom i potonjem. Po njoj (je moguća tvrdnja) „Ovo je onomu slično.”

*Uttarapakṣa*: Nije tako, zato što su prošle i sadašnje (predodžbe) odijeljene u vremenu. Ovdje je predodžba o sadašnjem koja zauzima mjesto karike u lancu jedno, a prošla (predodžba) drugo; te dvije predodžbe pripadaju različitim vremenima; ako predodžba koja je poput lanca dodiruje predmet obiju predočaba, tada, zato što jedna svijest prožima oba trenutka ponovno treba napustiti nauk o trenutačnosti svijesti. Zato što (u nauku o trenutačnosti) nisu primjerena razlikovanja „moje”, „tvoje” i ostala, sve se svjetovno općenje svodi na besmisao i nestaje. I ako je sve samo svijest pojmljiva jedino samoj sebi, zbog shvaćanja da je vlastita narav samo odsjaj čiste budnosti, i da ne postoji drugi motritelj toga (svijesti), nisu primjerene mnoge pretpostavke o prolaznosti, patnji, praznini, bessopstvenosti i ostalome. I svijest nema odvojene i suprotne dijelove poput šipka i sličnoga. Zato što je vlastita narav svijesti čisti odsjaj. I ako su prolaznost, patnja i ostalo dijelovi svijesti zbog toga što su iskušani (od nekog subjekta), svode se na besmisao da su predmeti odvojeni (od spoznavajućega subjekta). Ako je svijest jednosopstvena s prolaznošću, patnjom i ostalim, onda je neprikladna pretpostavka o pročišćenju uklanjanjem

<sup>701</sup> *Liṅga* je u filozofiji *nyāye* isto što i *hetu* (razlog), drugi od pet članova silogizma. Šaṅkara ovdje kaže da razlog („jer se vidi sličnost”) nije valjan jer nema sličnosti. *Udāharaṇa* ili primjer bio bi primjer kose i nokata koji nije valjan jer primjer nije sukladan s primjerom posude koja je, za razliku od kose i nokata, uvijek ista. Drugo je moguće shvaćanje to da razlog ovisi o opažaju i zato zaključak ne može biti iznad opažaja koji mu leži u temelju. Ako su zaključak i opažaj u sukobu, nešto ne valja s *hetuom*, dijelom zaključka koji ovisi o opažaju.

toga. Pročišćenje nastaje iz uklanjanja nečistoće koja je združena<sup>702</sup> (sa sviješću). Kao kod ogledala i ostalog.<sup>703</sup> Ali nije se još vidjelo uklanjanje svojstva koje čini vlastito bivanje nečega. Nije se vidjelo uklanjanje vrućine ili sjaja koji čine vlastito bivanje ognja. Iako se vidio gubitak svojstava cvijeta kao što je crvenilo i ostalo spregom s drugom tvari, ipak se zaključuje na prethodnu združenost. Zato što se je zamijetilo nastajanje različitih svojstava cvjetova, plodova i ostaloga upravljajući sjemenjem.<sup>704</sup> Zato nije prikladna pretpostavka o pročišćenju svijesti (ako su ta svojstva i predmeti dio svijesti).

I kad se odraz svijesti u predmetu i podmetu (subjektu) određuje kao nečist, to je neprikladno zbog nepostojanja spoja s drugim (ako je sve samo svijest). Ne postoji spoj prisutnoga s odsutnim. I ako nema spoja s drugim, svojstvo koje je u nečem zamijećeno ne smije se razdvajati od toga (svijesti) jer mu je vlastita priroda. Kao (što je nemoguće odvojiti) vrućinu od vatre ili sjaj od Sunca. Zato se zaključuje da je ova pretpostavka, po kojoj je (moguće) onečišćenje i pročišćenje svijesti u spoju s prolaznošću, *paramparā*<sup>705</sup> slijepaca (poput slijepaca koji vode slijepce), prazna od valjanih načina spoznaje. Ako (buddhisti) pretpostavljaju da je *nirvāṇa* (bezžudnost, zaustavljanje) te svijesti svrha čovjekova, tada je također neprikladna predodžba o primatelju ploda.<sup>706</sup> Plod (kojemu teži) onaj kojemu je zabijen trn jest prekid boli koju je prouzročilo zabijanje trna, ali, ako onaj koji ima zabijen trn umre, nema pristupa primatelju ploda ukinuća boli. Isto tako, ako dođe do *nirvāṇe* (zaustavljanja) svega u onome koji je primatelj ploda, pretpostavka je o svrsi čovjekovoj beskorisna. Ako je mišljena svrha sopstva, bivstva i svijesti koju treba izreći riječ 'čovjek', tada u *nirvāṇi* (zaustavljanju, prestanku) čovjeka, čija će svrha biti svrha 'čovjekova'? Komu je pak sopstvo koje motri mnoge predmete različito od svijesti, tomu odgovara svako spajanje i razdvajanje od viđenoga, pamćenja i patnje, kao i onečišćenje koje je uzrok povezanosti s drugim i pročišćenje kojega je uzrok razdvojenost od toga (nečistoće). Kako stav *śūnyavādinā* zabranjuje svaki valjani način spoznaje, ne trudim se da ga opovrgnem.<sup>707</sup> (*BAUBh* str. 867 – 876)

#### b) Śaṅkarina kritika buddhističkoga nauka u *BSBh* i *BAUBh*

Zbog shvaćanja svijeta kao privida (*māyā*) Śaṅkaru su suparničke škole optuživale da je blizak buddhizmu. Već je Bhāskara (*BhBSBh* 1.4.25) optužio Śaṅkaru da mu učenje „miriše” na mātāyānski buddhizam. U *BhBSBh* 2.2.29 Bhāskara tvrdi da je „*māyāvādin*” onaj čiji nauk ovisi o buddhističkome nauku (*baudhamatāvalambin*). U *Padma-purāṇi*<sup>708</sup> Śiva objašnjava Pārvaṭi da je on sam prerušen u brāhmaṇu (pripadnika brahmanskoga staleža) propovijedao u *kaliyugi* lažni nauk o *māyī*, koji je zapravo zaogrnuti buddhizam. Vijñānabhikṣu u *Sāṃkhyapravacana-bhāṣyī* 1.22 tvrdi kako je advaita samo oblik buddhističke

<sup>702</sup> Nije moguće počistiti nečistoću iz svijesti ako ona čini svijest.

<sup>703</sup> U advaiti se često koristi analogija s prljavim ogledalom koje ne odražuje svjetlo. Kad je ogledalo očišćeno, ono nesmetano odražuje svjetlo koje predstavlja svjetlo sopstva. Vidi Śaṅkara u *BSBh* 1.1.4, *Upad* 2.17.2; Sureśvara u *Nais* 2.45 – 53, *Manas* 3.10 – 18.

<sup>704</sup> Primjer 'biotehnologije' u staroj Indiji.

<sup>705</sup> *Paramparā* je slijed učenika i učitelja.

<sup>706</sup> Śaṅkara misli da se nema tko osloboditi ako je sve svijest koja je oslobođenjem utrnula.

<sup>707</sup> *śūnyavādiṅpakṣas tu sarvaprāmāṇavipratīṣiddha iti tannirākaraṇāya nādarah kriyate / Ova se rečenica u neizmijenjenu obliku nalazi i u *BSBh* 2.2.31, str. 252, 3f.*

<sup>708</sup> *Uttara – khaṇḍa* 236: *māyāvādam asac chāstram pracchannam baudham eva ca / mayaiva kathitam devi kalau brāhmaṇarūpinā //*

vijñānavāde. Po Mayedi (2000: 28) ne treba Śaṅkaru optuživati da je zaogrnuti buddhist, već autore *Māṇḍūkya-kārikā*, najranijega sačuvanog djela advaita-vedānte koje su, napose u četvrtom poglavlju, pod snažnim utjecajem buddhističkoga nauka.<sup>709</sup> Tradicija pripisuje *ManUK* nekomu Gauḍapādi<sup>710</sup> koji se smatra učiteljem Govindinim, koji je pak učitelj Śaṅkarin. Zato se može zaključiti da je Śaṅkara preuzeo u svoj nauk buddhističke elemente tek posredno. Iz prevedenog se ulomka vidi snažno Śaṅkarino protivljenje nauku buddhističkih škola pa je teško pretpostaviti kakav izravan utjecaj. Žestoka se kritika buddhističkih škola ponavlja i u *BSBh* 2.2.18 – 32, dok u *ManUKBh*<sup>711</sup> 4.99 Śaṅkara tvrdi da se znanje o nedvojstvu koje po nekima nalikuje Buddhinu nauku da postoji samo svijest, može ostvariti samo kroz vedāntu.

Kritika buddhističkoga nauka iz *Brahmasūtra-bhāṣye* 2.2.18 – 32 podijeljena je u dvije tematske cjeline (*adhikaraṇe*). U prvoj se *adhikaraṇi* (*BSBh* 2.2.18 – 27) opovrgava buddhistička škola koju Śaṅkara naziva sarvāstitvavāda, a u drugoj (*BSBh* 2.2.28 – 32) kritizira škole koje naziva vijñānāstitvamātravāda i sarvaśūnyatvavāda. Ovim nazivima, koji su malo drugačiji od uobičajenih naziva buddhističkih škola, Śaṅkara želi naglasiti njihova učenja i razliku među njima. Slijedeći *sūtre*, Śaṅkara navodi logičke dokaze zašto su nemoguće kombinacije (*samudāya*) česti unutar petorih ‘debala prijanjanja’ (*skandha*), kao i vanjskih stvari (*bāhya*) koje se dijele na *bhūta* i *bhauta* i unutarnjih pojava (*abhyantara*) koje se dijele na svijest (*citta*) i na sadržaje unutar svijesti (*caitta*). U *BS(Bh)* 2.2.22 – 23 opovrgava se nauk Vaibhāṣika o dvjema neuvjetovanim *dharmama* (*pratisaṅkhyā-nirodha* [*nirvāna*] i *apratisaṅkhyā-nirodha*), dok se u *BS(Bh)* 2.2.24 opovrgava i nauk o trećoj neuvjetovanoj *dharmi* – *ākāṣi*. *BSBh* 2.2.25 opovrgava nauk o trenutačnosti svih pojava tvrdnjom da onda ne bi bilo moguće sjećanje (*smaraṇa*) kao ni sud „ovo je onomu slično” (za dodatno razjašnjenje ovih tehničkih pojmova buddhističke filozofije, vidi uvod). U oba se komentara tvrdi da trenutačnost predmeta implicira i trenutačnost subjekta, zbog čega bi sjećanje bilo nemoguće. Zanimljivo je da se isti dokazi s istim primjerom (*tenedaṃ sadṛśam*) koriste u *BAUBh* i *BSBh*. Isto kao i u *BAUBh*, tvrdi se da isti predmeti koje opažamo u različito vrijeme nisu slični (kao kosa i nokti), već isti. Na kraju (2.2.26 – 27) tvrdi se da iz ničega ne može nastati nešto jer se to protivi svakom iskustvu.

Druga je *adhikaraṇa* (*BSBh* 2.2.28–32<sup>712</sup>) posvećena kritici buddhističkih škola yogācāra i mādhyaṃika. Iz *sūtra* se nedvojbeno vidi da je njihov autor u osnovi poznao nešto od nauka yogācāra, koji opovrgava dvama jednostavnim doka-

<sup>709</sup> Za detaljnu filološku i filozofsku raščlambu *ManUK*, kao i za raščlambu buddhističkih elemenata u djelu, vidi Nakamura 1950/2003: 211 – 382.

<sup>710</sup> Nakamura je (1950/2003.) pokazao kako *ManUK* ne mogu biti djelo jednoga autora, već su vjerojatno plod duge tradicije. Djelo je ipak prošlo redakciju kad su pojedina manja djela spojena u jedno pa je moguće da je Gauḍapāda taj redaktor.

<sup>711</sup> Za *ManUKBh* Śaṅkarino autorstvo nije jednoznačno potvrđeno. Vidi Mayeda (1968.), Vetter (1968: 407 – 409) i Hacker (1978.).

<sup>712</sup> *BS* 2.2.32 zapravo samo zaključuje raspravu tvrdnjom da je ovime opovrgnut buddhistički nauk.

zima. Prvi je dokaz da vanjski predmeti nisu obmana jer se opažaju (*upalabdha*), a drugi da nije ispravna analogija sa snom jer je stanje sna drugačije od jave. *BS* 2.2.31 također tvrdi da nešto nije moguće ako je sve trenutačno. Šaṅkara to pretvara u kritiku *ālayavijñāne* (svijest-riznica), za koju tvrdi da nije moguća ako je sve trenutačno. Učenje o *ālayavijñāni* jedno je od najvažnijih učenja yogācāre pa čudi da nije spomenuto u *BAUBh*.

Šaṅkarin komentar uz drugu *adhikaraṇu* koja obuhvaća *Brahma-sūtre* 2.2.28 – 32 počinje iscrpnim opisom nauka yogācāra i razlikama između njihova nauka i nauka „sarvāstitvavādina”. Iz toga se uvoda vidi Šaṅkarino dobro poznavanje obaju nauka. Vijñānavādin je ovdje dobio mnogo više mjesta nego u *BAUBh* pa se koristi i drugim argumentima<sup>713</sup> za tvrdnju o nepostojanju ničega izvan svijesti osim analogije sa snom. Tako vanjske stvari mogu biti samostalni atomi ili naku-pine atoma kao kod stupa. Atomi koje se ne može opaziti (već samo zaključiti da postoje) ne mogu se shvatiti kao stup jer stup tada ne bi bilo moguće opaziti. Znanje poprima oblik razaznaje stvari, što znači da znanje i razaznaje (pojedinačne razaznadbe) posjeduju pojedinačna svojstva. Također zbog istovremene svijesti o razaznaji i njezinu predmetu, kao i zbog njihove neodvojivosti, slijedi da su oni jedno. Šaṅkara to opovrgava tvrdnjom da između predmeta i opažaja postoji kauzalna veza, a ne jedinstvo. Različite se razaznaje međusobno ne razlikuju jer se u opažajima „bijela krava” i „crna krava” razlikuju pojedinačna svojstva krava, zatim se razlikuje rod krava od svojstava pojedinačne krave, ali ne razlikuje se krava kao rod u obama opažajima. Kako je opažaj predmeta isti a svojstva istoga opažaja različita, predmet se razlikuje od znanja o njem. Ako smo k tomu svjesni razaznaje (koju vijñānavādin priznaje kao jedini istinit predmet) kao predmeta spoznaje, zašto ne bismo bili svjesni i vanjskih predmeta koje isto tako spoznajemo? Razaznaja je očito predmet, što dokazuje postojanje predmeta kao takva. Dalje slijedi pūrva-pakṣa jednaka onoj iz *BAUBh* da je razaznaja samoosvijetljena poput svjetiljke i da nije predmet već sama sebe spoznaje. Šaṅkara odgovara da je to kao da se kaže da oganj sagorijeva sebe samoga. Iako je u *BAUBh*, gdje se raspravlja o tome je li potreban koji motritelj osim svijesti, kontekst drugačiji, Šaṅkara se koristi istim argumentom da razaznaja nije samo osvijetljena jer treba neki subjekt koji će ju spoznati, isto kao i svjetiljka, koja, iako sama svijetli, treba svjetlo razaznaje da bi bila spoznata. Taj krajnji subjekt spoznaje mora biti jedno i nepromjenjivo sopstvo, različite prirode od svijesti, kako bi se izbjegao *regressus ad infinitum*. Dalje (*BSBh* 2.2.29 – 31) slijedi rasprava o razlici sna i jave i kritika učenja o svijesti-riznici (*ālayavijñāni*), u kojoj se javljaju teme i argumenti koji se ne javljaju u *BAUBh*.

Stupanj je podudarnosti komentara uz *BS* i *BAU* velik, osim što je kritika u *BSBh* usmjerena na više tema iz buddhističkoga nauka. Kritika iz *BAUBh* služi dokazivanju postojanja jednoga nepromjenjivoga i samoosvijetljenoga sopstva, subjekta spoznaje. Zato Šaṅkara u *BAUBh* kritizira nauku da je svijest svoj vlastiti predmet (kao što svjetiljka obasjava samu sebe), da ne postoji ništa izvan svijesti

<sup>713</sup> Po Ingallsovu mišljenju svi su ovi argumenti Dharmakīrtievi.

i na kraju nauk o trenutačnosti svih pojava. *BSBh* kritizira nauk o deblima pri-  
njanja, uzročno-posljedičnoj vezi (*asatkāryavāda*), trenutačnosti svih pojava,  
tvrdnju vaibhāṣika da je eter (*ākāśa*) neuvjetovan, da bi na kraju kritizirao nauk o  
svijesti-riznici (*ālayavijñāna*) u buddhizmu škole yogācāra. Ingalls je (1954.)  
primijetio da je kritika buddhističke sarvāstivāde (deset *sūtra*) u *Brahma-sūtrama*  
samima opsežnija od kritike vijñānavāde (pet *sūtra*)<sup>714</sup>, dok je Šaṅkarin komentar  
uz *sūtre* koje kritiziraju vijñānavādu znatno opsežniji i razrađeniji.<sup>715</sup> Po Ingallsu  
je razlog te promjene omjera u tome što je sarvāstivādski buddhizam u Šaṅkarino  
vrijeme (ali ne još u vrijeme nastajanja *BS*) već odavna mrtav i predstavlja samo  
predmet akademske rasprave, dok je vijñānavāda još živa filozofija. U *BAUBh* je  
Šaṅkarina kritika također najviše usmjerena na vijñānavādu, što govori u prilog  
Ingallsvoj tezi da je *BAUBh* izvornije djelo od *BSBh*, gdje se Šaṅkara navodno  
uvelike oslanja na starijega komentatora koji očito bolje poznaje nauk  
sarvāstivādina.

#### 5.11. Nauk o trima stanjima čovjekovim i samoosvijetljenome sopstvu

*BAU* 4.3.9 govori o tome da čovjek ima dva stana, na ovome i onome svijetu.<sup>716</sup>  
Između njih je stanje sna u kojem uzima građu (*mātrā*) iz čitavoga (*sarvāvat*)<sup>717</sup>  
svijeta, sam to razara (*vihatya*) i ponovno stvara (mjeri: *nirmāya*) vlastitim svjet-  
lom. Svojim svjetlom sanja i u stanju sna postaje svoje vlastito svjetlo. U *BAU*  
4.3.10 dodaje se da tamo nema kola, zaprega, putova, zadovoljstava, lokava,  
jezera i rijeka, već ih on sam ispušta jer je on (osoba koja sanja) činitelj (*kartar*).

Po Šaṅkarinu tumačenju san nije treći stan već mjesto spoja (*saṁdhi*) dvaju  
stanova unutar kojih se izjednačen s mislima kreće u neprekinutu nizu rađanja i  
umiranja.<sup>718</sup> Dalje slijedi prigovor da se nikad ne zamjećuje sopstvo odvojeno od  
tijela i organa jer su uvijek prisutni vanjski izvori svjetla.

Šaṅkara odgovara da se sopstvo zamjećuje kao odvojeno od tijela u stanju sna  
kada nisu prisutni vanjski izvori svjetla. Riječ *vihatya* (razorivši) znači mu da  
odbacuje tijelo, dovodi ga u stanje bez svijesti (*dehaṁ pātayitvā niḥsaṁbodham*  
*āpādyā*) a *nirmāya* (stvorivši), znači da stvara tijelo sna koje se sastoji od prošlih  
dojmova (*kṛtvā vāsanāmayam svapnadeham*). Vlastitim svjetlom on svoje utiske  
iz budnoga stanja čini predmetima koji su u snu svjetlosne prirode. Tako osoba  
koja sanja postaje po vlastitome sopstvu svjetlo odvojeno od vanjskih pojava i

<sup>714</sup> Ingalls (1954: 299) čak tvrdi da su tih pet *sūtra* znatno kasnija interpolacija u *BS*. Bhāskarina *BS*  
nema dvije od njih (2.2.31 i 32), a Rāmānuja nema 2.2.31 (kritika *ālayavijñāne*).

<sup>715</sup> U komentaru uz *sūtru* 2.2.25 (koja pripada kritici sarvāstivāde) Šaṅkara štoviše kritizira  
Dharmakīrtia.

<sup>716</sup> Po Deussenu (1879/1980: 483) autor još ne zna za učenje o prerađanju na putu bogova  
(*devayāna*) i otaca (*pitṛyāna*) iz *BAU* 6.2.2 ili ga ne priznaje.

<sup>717</sup> Šaṅkara tumači riječ *sarvāvat* dvojako – kao *sarvam avati* (koji sve štiti) i *sarvavat* što bi znači-  
lo koji posjeduje sve što ga onda veže uza svijet.

<sup>718</sup> *tasmāt stah svapnajāgaritavyatirekeṇobhau lokau yau dhiyā samānaḥ sannanusamcarati*  
*janmamaraṇasaniānaprabandhena* / (*BAUBh* str. 877, 20f)

pojava koje se odnose na sopstvo, od česti i onoga što se na njih odnosi.<sup>719</sup> Razlika je snova od budnoga stanja u tome što je u budnome stanju svjetlo sopstva povezano s organima, pameću, umom i vanjskim svjetlom, dok u snu, zato što oni ne djeluju, sopstvo svijetli samo.

Komentirajući *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 4.3.10, Śaṅkara kaže da obrtaji unutarnjega organa (*antaḥkaraṇavṛtti*) pretvaraju dojmove iz budnoga stanja u predmete. Kako nema ni predmeta ni vanjskoga svjetla koji bi potaknuli opažaje, sopstvo im je svjetlo koje je odvojeno od organa kao sječivo od korica. Tvrdnju da je spavač činitelj Śaṅkara tumači kao da on nije izravan (*sākṣāt*) činitelj, već uzrok djelovanja (u budnome stanju) koje potiče stvaranje obrtaja svijesti koji imaju za oslonac utiske (*vāsanāśrayacittavṛttyudbhava-nimittakarmahetu*). Spavač ne može biti pravi činitelj jer mu nedostaju sredstva (organi).

Nakon *BAU* 4.3.10 slijede tri, vjerojatno umetnute, kitice u metru *triṣṭubh* koje Śaṅkara tek ukratko parafrazira. U prvoj 'zlatna osoba' koju Śaṅkara shvaća kao najviše sopstvo snom nadvladava (*abhiprahatya*) tjelesno (*śārīra*), odnosno čini tijelo nepokretnim (*niśceṣṭa*) i budna motri zaspale. Ti su zaspali po Śaṅkari sve vanjsko koje se odnosi na sopstvo, koje predstavlja oslonac obrtaja unutarnjega organa. U drugoj kitici 'zlatna osoba' dahom štiti niže gnijezdo (*kulāya*, Śaṅkara: *nīḍa* [gnijezdo], odnosno *śārīra* [tijelo]), i luta kamo želi izvan gnijezda. U trećoj kitici Bog (*deva*) putuje visoko i nisko (Śaṅkara: uzima božansko i životinjsko tijelo) i čini mnoge oblike (Śaṅkara: *vāsane* [utiske]); uživa sa ženama, smije se i vidi strašne stvari (Śaṅkara: tigrove i lavove). U zadnjem se stihu<sup>720</sup> (*BAU* 4.3.14) kaže da svi vide prostor njegova uživanja, ali nitko ne vidi njega. Dalje se nastavlja prozni tekst koji govori o stanju sna sa snovima iz kojega se čovjeka ne smije naglo buditi, što Śaṅkara tumači kao da je, ako se čovjeka na silu i iznenada probudi, moguće da sopstvo ne nađe vrata osjetilnih organa (*indriyadvāra*) zbog čega čovjek može ostati gluh ili slijep. Ovo je Śaṅkari također dokaz iz objave da je sopstvo to koje osvjetljuje organe. U drugome se dijelu *BAU* 4.3.14 kaže da je stanje sna istovjetno budnomu jer u snu čovjek vidi samo predmete s jave. Sljedeća rečenica dodaje tvrdnju da u snu čovjek postaje vlastito svjetlo (*svayaṃjyoti*). Tvrdnju o istovjetnosti Śaṅkara shvaća kao prigovor onih koji osporavaju učenje o samoosvijetljenome sopstvu, a tvrdnju da je čovjek vlastito svjetlo kao odgovor. Sopstvo je onkraj ovoga i onoga svijeta (smrti) i svijetli samo po sebi neovisno jesu li organi i tijelo budni, spavaju li ili su mrtvi. To se najbolje vidi upravo u snovima.

*BAU* 4.3.15 govori o spokojnome stanju (*samprasāda*), u koje čovjek ulazi iz stanja sna u kojem iskušava snove i u koje se opet vraća a da ga ne slijedi ništa iz spokojnoga stanja. Ovdje se zaokružuje nauk o trima stanjima: budno stanje (*BAU*: *buddhānta*, Śaṅkara: *jāgarita*),<sup>721</sup> san (*svapnānta*)<sup>722</sup> i spokoj

<sup>719</sup> *atraitasyām avasthāyām etasmin kāle 'yaṃ puruṣa ātmā svayam eva viviktajyotir bhavati / bāhyādhyātmikabhūtabhautikasamsargarahitaṃ jyotir bhavati / (BAUBh str. 879, 5ff)*

<sup>720</sup> Po Horschu (1966: 162) ovaj stih od dva osmerca predstavlja kraj skupine kitica.

<sup>721</sup> *BAU* 4.3.14.

<sup>722</sup> *BAU* 4.3.9b – 18 i 20.

(*samprasāda*).<sup>723</sup> Po Šaṅkari sopstvo nikada ne djeluje već samo osvjetljava organe. Ono ne djeluje čak ni u budnome stanju u kojem djeluju jedino spoznajni i djelatni organi koji predstavljaju nametke sopstvu.

Šaṅkara u komentaru uz *BAU* 4.3.16, koji kaže da čovjeka iz spokoja ništa ne slijedi, tvrdi da stanje snova ne stvara *karman*; kakvo god djelo da činimo u snu, ne će nas slijediti njegove posljedice. Šaṅkara se koristi tekstem kako bi dokazao nedjelovanje sopstva, tj. da nema djelovanja u snu, u kojem je samo sopstvo budno. Sopstvo nije ničim slijedeno pa tako ni događajima iz sna.

Tvrdnja da čovjeka iz sna ništa ne slijedi nalazi se zapravo u *BAU* 4.3.16. U komentaru uz taj odjeljak Šaṅkara objašnjava kako tvrdnja da čovjeka ništa ne slijedi odgovara na prigovor da je sopstvo ipak nečim slijedeno jer je u *BAU* 4.3.12 rečeno da u snu osoba ide kamo god želi, što znači da ima želje koje nužno stvaraju *karman*.

U *BAU* 4.3.17 ponavlja se formula gdje osoba motri i grijeh i vrlinu (*punyaṃ ca pāpaṃ ca*), luta i uživa u budnome stanju nakon čega se osoba vraća u san, ali bez dodatka da osobu u tom stanju ništa ne slijedi. Zanimljivo je da Šaṅkara dodaje tvrdnju da se iz budnoga stanja osoba vraća a da ju ništa ne slijedi jer po njem sopstvo nije ničim slijedeno. Ovime se Šaṅkara udaljuje od izvornoga značenja po kojem 'zlatna osoba' očito djeluje (u snu). Zato i odbija tvrdnju da nije da osoba samo ne motri dobro i loše već da ih u budnome stanju i čini. Njegovo je činiteljstvo samo u očitovanju (obasjavanju) tvorila<sup>724</sup>, a čini se kao da djeluje samo zbog nametaka koji su uzrokovani neznanjem.

*BAU* 4.3.18 donosi primjer riba koje plivaju od obale do obale poput osobe koja se kreće između sna i jave, dok sljedeći odjeljak 4.3.19 govori da, onako kako se orao ili sokol<sup>725</sup> vraćaju u gnijezdo kad se umore, tako se čovjek vraća u stanje u kojem ne vidi snove i nema želja. U nastavku se (*BAU* 4.3.20) opet vraća na stanje spavanja i govori se o tanahnim žilicama *hitā*<sup>726</sup> ispunjenima raznobojnim tekućinama. Kada mu se čini da ga ubijaju ili da mu prijeti kakva opasnost, to samo uslijed neznanja (*avidyā*) motri ono što je iskusio u budnom stanju. Ali kada postaje Bog ili kralj misleći „ja sam sve ovo”, to je njegov najviši svijet.

Po Šaṅkari su žilice *hīta*, koje su ispunjenje tjelesnim sokovima (*rasa*) zvanim *vāta*, *pitta* i *śleṣman*<sup>727</sup>, sjedište tanahnoga tijela (*sukṣma*) koje se sastoji od sedamnaest dijelova.<sup>728</sup> Kad providno tanahno tijelo, sjedište prošlih utisaka (*vāsanā*), dolazi u dodir sa sokovima, ono se pod utjecajem *karmana* reflektirajući utiske očituje kao predmet u snu. Kada neznanje mine, javlja se znanje u obli-

<sup>723</sup> *BAU* 4.3.19, 21 – 34.

<sup>724</sup> *kāraḥāvabhāṣakatvena kartṛtvopapatteḥ* / (*BAUBh* str. 886, 10)

<sup>725</sup> *suparṇa* je po Šakari brža vrsta *śyene* (oba po rječniku MW mogu biti i sokol i orao).

<sup>726</sup> Vidi *KsU* 4.19 i *BAU* 2.1.19.

<sup>727</sup> *vāta* je zrak, *pitta* je žuč, a *śleṣman* je sluz.

<sup>728</sup> *Ātmabodha* 12 opisuje tanahno tijelo (*sukṣma*) koje se sastoji od deset *indriya* (pet djelatnih organa ili *karmendriya* i pet spoznajnih organa ili *jñānendriya*), pet *prāṇa* ili dahova (*prāṇa*, *apāṇa*, *vyāna*, *udāna* i *samāna*), od *buddhia* (uma) i *manasa* (pameti), što sve zajedno daje sedamnaest kategorija.

ku u kojem ga tekst navodi. Stanje poistovjećenja sa svim jest oslobođenje, dok je neznanje osjećaj razdvojenosti od stvari. Razdvojenost stvara žudnju koja potiče na djelovanje koje stvara *karman*, koji veže za točak rađanja i umiranja. Žudnja za nečim je nemoguća kad smo poistovječeni sa svime. Neznanje čini da beskonačno djeluje konačno i da sopstvo djeluje ograničeno. *BAU* 4.3.21 se vraća stanju dubokog sna o kojem će govoriti sve do 4.3.34. U tome je obliku osoba slobodna od žudnje (*aticchandās*), straha i zla kao kad čovjek u zagrljaju žene zaboravlja na sve vanjsko i unutarnje. Tako je i u zagrljaju proznajnoga sopstva. U tome stanju (4.3.22) otac nije otac, majka nije majka, što vrijedi i za svjetove, bogove, Vede, lopove, ubojice, *caṇḍāle* (osobe izvan kastinskoga sustava), *paulkase* (osobe niskoga društvenog staleža, slično poput *caṇḍāla*), *śramāṇe* (neortodoksni isposnici) i trapljenike. Ni dobro ni loše ga ne slijedi.

Šaṅkara spominje da *chandās* može značiti i metar, ali u ovom kontekstu znači želju, žudnju (*kāma*). Po njem riječ treba pretvoriti u *aticchandam* kako bi značila „slobodan od žudnje”. Šaṅkara uspoređuje zagrljaj sa ženom sa stanjem spokoja (dubokog sna) jer u obama stanjima osjećamo jedinstvo iz kojega se redovito vraćamo. Na tvrdnju o nesvjesnosti u zagrljaju/dubokom snu slijedi prigovor da samoosvijetljenost nije svojstvo sopstva jer toga ono nije svjesno. Šaṅkara odgovara važnom tvrdnjom da je stanje dubokoga sna (*susupti*) onkraj svake povezanosti. Ako je tako, onda sopstvo iskušava potpuno jedinstvo onkraj čak i vlastitoga sjaja. U tome je stanju čovjek onkraj svakoga dobrog djela (vedska žrtva) i lošeg djela (krađa, ubojstvo). On je onkraj kastinskih razlika i dužnosti, onkraj trapljenja. Dalje slijedi kritika Bhartṛprapañcina učenja da utisci i želje utječu na samo sopstvo opisano u poglavlju 6.13.

*BAU* 4.3.23 – 30 formulaični su odjeljci koji kažu da, iako se u spokojnome snu ništa ne vidi, pogled motritelja ne može biti izgubljen (*viparilopa*)<sup>729</sup> jer je neuništiv. U tome stanju nema drugoga od kojega je odvojen da bi ga mogao vidjeti. Isto se kaže za miris, okus, govorenje, slušanje, mišljenje, dodirivanje i razaznavanje.

Šaṅkara tvrdi da ovaj odjeljak dokazuje da motrilaštvo sopstva postoji onoliko koliko postoji i sopstvo, kao što vrelina postoji dok je vatre. Kako je sopstvo vječno, jer tako tvrdi objava, vječno je i njegovo motrilaštvo. Na to slijedi prigovor da iskaz (teksta) poučava i da stotinu iskaza ne može promijeniti logički zaključak da učinjeno mora i nestati.<sup>730</sup> Prigovor vjerojatno smjera na to da motritelj čini motrenje, a sve što je učinjeno mora biti i uništeno. Šaṅkara odgovara primjerom Sunca koje nije po naravi neosvjetljavajuće, ali biva učinjeno sjajećim samo kada očituje stvari. Sjaj sjajećega njegovo je vlastito bivstvo. Sljedeći je prigovor da riječi s dometkom *trc*<sup>731</sup> označuju činitelja povremene radnje

<sup>729</sup> Edgerton prevodi kao *separation*, Hanefeld kao *Verlust* jer se u stanju spokojnoga sna, za razliku od budnoga stanja i snova, ne vidi ništa. To ne znači da je vid nestao, nego da će se u drugim stanjima vratiti. (Hanefeld 1976: 31)

<sup>730</sup> *vanacasya jñāpakatvāt / nahinyāyaprāptovināśaḥ kṛtakasya vacanaśatenāpi vārayitum śakyate / (BAUBh str. 896, 27f)*

<sup>731</sup> Dometak za *nomina agentis* (*tr*).



(*anityakriyākartṛviṣaya*) kao riječi putnik (*gantar*) ili drvosječa (*chettar*). Smisao je u tome da nitko od njih ne putuje i siječe vječno bez prestanka. Odgovara se da postoji i riječ *prakāśayitar* (pokazatelj, prosvjetitelj), koja ukazuje na stalnu radnju i označuje Sunce.

Šaṅkara završava raspravu tvrdnjom da se čini kako su organi koji su uzroci spoznaje u snu i javi nedjelatni i ujedinjeni s najvišim sopstvom u spokojnom snu zbog čega se samo čini da nema spoznaje. Samo kad su prisutni nametci u obliku spoznajnih organa, pameti i uma, javlja se podjela na predmet i podmet. Uz *BAU* 4.3.24 – 29 nema komentara, dok se u komentaru uz 4.3.30 javlja kritika Bhartṛprapañcina učenja o istovremenoj jedinstvenosti i mnogostrukosti sopstva koje je opisano u poglavlju 6.14. Dokazujući jedinstvenost najvišega sopstva, Šaṅkara se koristi primjerom kristala<sup>732</sup> kroz koji se samo vidi boja predmeta iza njega a da kristal sam nije obojen. Isto tako sopstvo ostaje čisto usprkos nametcima. Tako ni jedna nedjeljiva supstancija nema svojstava. Eter (*ākāśa*) tako nema svojstvo sveprisutnosti (*sarvagatva*) već se takav čini u dodiru sa stranim mjestima (*deśāntara*), isto tako atom (*aṇu*) nema svojstvo mirisa, već je miris sam najtanahniji atom (*paramāṇu*) koji se od mirisa i sastoji. Ništo što je djeljivo tako ne može imati svojstava pa nedjeljivo najviše sopstvo ne može imati razne pretvorbe poput vida i ostaloga.

U *BAU* 4.3.31 kaže se da, gdje ima nečega drugoga, tamo je moguće drugoga opaziti, mirisati, okusiti, govoriti mu, slušati ga, misliti, dodirivati i razaznati. Šaṅkara dodaje da je spoznaja drugoga moguća samo zbog neznanja zbog kojega nam se čini da smo drugo od predmeta koji spoznajemo. U *BAU* 4.3.32 kaže se da je motritelj koji je jedno bez drugoga kao slana voda.<sup>733</sup> To je svijet brahmana, najviši put, najveći uspjeh, višnji svijet, najviše blaženstvo. Na djeliću toga blaženstva sva bića žive. Ovo se stanje po Šaṅkari javlja kad je neznanje koje očituje stvari koje se čine kao drugo od sopstva smireno u stanju spokojnoga sna.<sup>734</sup> Stvarajući nametke neznanje odvaja drugo od jedinstvenoga sopstva. Kada je neznanje utišano, tada je prozajno sopstvo (*prāñātman* ili osobna duša obdarena spoznajnim moćima) potpuno obgrljeno najvišim sopstvom koje svijetli vlastitim svjetlom (*svayañjyoti*). Dio *brāhmaṇe* koji naučava o trima stanjima završava dugačkim odjeljkom 4.3.33 i zaključnim odjeljkom 4.3.34 koji nedostaje u *BAU* (*M*). Tu se kaže da stotina zemaljskih blaženstava, obilja, bogatstva i vlasti vrijedi kao jedno blaženstvo u svijetu otaca. Stotina blaženstava u svijetu otaca vrijedi kao jedno u svijetu Gandharva, stotina blaženstava iz svijeta Gandharva kao jed-

<sup>732</sup> Isti se primjer javlja u *BSBh* 1.3.19, 3.2.11, *ChU* 6.4.1, *Ātmabodha* 14.

<sup>733</sup> Hanefeld (1976: 31) upozorava da po pravilima eufonijskih glasovnih promjena riječ *salila* može biti u nominativu (*salilah*) ili u lokativu (*salile*), što bi značilo „u vodi”, kako to Senart i shvaća. Hanefeld smatra da to nema smisla pa poput Deussena i Olivellea uzima nominativ. Isto je i sa Šaṅkarom, koji tvrdi da to znači bistar poput vode (*salilavat svacchībhūta*). Tu se očito smjera na poredbu sa solju otopljenom u vodi ili moru.

<sup>734</sup> *yatra punaḥ sāvidyā susupte vastantarapratyupasthāpikā śāntā tenānyatvenāvidyāpravibhaktasya vastuno 'bhāvāt tat kena kaṃ paśyey jighredvijāntyādvā / (BAUBh str. 900, 21f)*

no u svijetu onih koji su djelovanjem dosegli svijet bogova. Dalje slijedi po istoj formuli svijet bogova po rođenju, svijet Prajāpatia i na kraju je svijet brahmana, koji predstavlja najviše blaženstvo. S posljednjim se trima mjerama blaženstva povezuje i brāhmaṇa (pripadnik brahmanskoga staleža) koji zna Vede a neporočan je i bezžudan. *BAU* 4.3.34 koju ima samo recenzija *kāṇva*<sup>735</sup> samo ponavlja *BAU* 4.3.17.

Po Śaṅkari je cilj odjeljka 4.3.33 prikazati jedinstveno blaženstvo (*ānānda*), u djelićima kojega žive bića od brahmana (cijelo blaženstvo) do ljudi (tek 100×100×100×100×100×100 njihovih blaženstava ravno je blaženstvu brahmana), kao što se jedinstven grumen soli sastoji od zrnaca soli.<sup>736</sup> Śaṅkarina se usporedba s grumenom soli (*saindhavaghana/ lavanaśaila*) sigurno odnosi na *BAU* (K) 4.5.13, gdje se sopstvo uspoređuje s grumenom soli koji nema ni unutarnje ni vanjsko i cio je nakupina okusa (*kṛtsno rasaghanah*). Najviše je blaženstvo ono gdje razlika između predmeta i podmeta nestaje. Iz najvišega blaženstva postupno proizlaze (*prasṛti*) niži oblici.

## 5.12. Smrt, ponovno rođenje i oslobođenje (*BAU* 4.3.35 – 4.4.25)

*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 4.3.35 po Śaṅkari<sup>737</sup> prelazi na novu temu, na opis prerađanja.<sup>738</sup> Kao što kola pod opterećenjem škrife, tako i tjelesno sopstvo na kojem jaši prozajno sopstvo škripi kad izdiše svoj posljednji dah, kaže upaniṣad u odjeljku 4.3.35. Śaṅkara tumači da, kao što sopstvo prelazi iz jave u san, tako prelazi iz tijela u tijelo. Tjelesno sopstvo je sopstvo s nametkom tanahnoga tijela (*liṅgopadhi*) ili osobna duša koja se prerađa. „Na kojem jaši“ (*anvārūḍha*) po Śaṅkari znači „koji je nastanjen (*adhiṣṭhita*) prozajnim sopstvom ili samoosvijetljenim najvišim sopstvom“.<sup>739</sup> Glavni je sastojak prerađajućega se sopstva dah, a osvjetljava ga samoosvijetljeno sopstvo. Cilj je ovog odjeljka pobuditi želju za odricanjem kako bismo se lakše suočili sa smrću kada u dubokoj starosti kola počnu škripati, kada oslabe organi.

Sljedeći odjeljak (*BAU* 4.3.36) nedvojbeno poučava prerađanje opisujući kako se osoba oslobađa udova tijela kao što se plod smokve ili manga oslobađa stabljike kada dozrije, i istim putem kojim je došla ide u novi život. Śaṅkara u prvo me dijelu komentara obrazlaže nauk o prerađanju da bi se na kraju javio prigovor da žiću (*jīva*) nedostaje moći (*sāmarthya*) za uzimanje novoga tijela zbog toga što je opisano kao škripava kola ili prezreli plod kojemu je životna snaga istrošena. Po Śaṅkari na taj prigovor odgovara *BAU* 4.3.37, gdje se kaže da onako kako

<sup>735</sup> Hanefeld (1976: 33) misli da je umetnuta kao završetak cjeline o trima stanjima.

<sup>736</sup> *yasya paramānandasya mātṛā avayavā brahmādībhir manuṣyaparyantair bhūtair upajīvyante tadānandamātṛādvāreṇa mātṛiṇaṃ paramānandam adhijigamayīṣannāha saindhavalavaṇaśakalair iva lavaṇaśailam* / (*BAUBh* str. 902, 7ff)

<sup>737</sup> Zanimljivo je da i po Hanefeldu s *BAU* 4.3.35 započinje nova tematska cjelina, koja traje do *BAU* 4.4.5a.

<sup>738</sup> *ita ārabhyāsya saṃsāro varṇyate* / (*BAUBh* str. 905, 3)

<sup>739</sup> U *BSBh* 1.1.28 se *prajñātman* iz *KsU* 3.2 shvaća kao brahman (*BSBh* str. 57, 19), dok se u *BSBh* 1.4.16 *prajñātman* iz *KsU* 4.20 tumači kao *jīva*.

kralja njegovi službenici dočekuju s hranom i pićem kada dolazi, tako sva bića uzvicima „Stiže brahman!” dočekuju onoga koji zna brahman. Ovisno o djelima koja je za života činio, bića ga dočekuju sa sredstvima ostvarivanja ploda njegova djelovanja. Bića su (*bhūtāni*) po Šaṅkari ona koja čine tijelo (*śarīrakartṛi*), ona koja podržavaju tvorila (*karaṇānugrahītṛi*), Sunce i ostalo. Drugim riječima, po Šaṅkari onaj koji zna brahman i kojega sva bića dočekuju uzvicima „Stiže brahman!” nije oslobođeno sopstvo, već prerađajuća se duša kojoj bića (česti) pomažu uzeti novo tijelo. U *BAU* 4.3.38 još se dodaje da, kada kralj odlazi (napušta selo), svi ga ispraćaju isto tako kao što svi dahovi prate onoga koji umire.

Sljedeća se *brāhmaṇa* tematski nadovezuje na prethodnu. U *BAU* 4.4.1 kaže se da dahovi zajedno prilaze sopstvu<sup>740</sup> kada se čini da ono zapada u slabost i omamu. Čestice jare uzima k sebi i silazi u srce. Kada se osoba u oku odvratila, nema više prozajne oblike. Šaṅkara naglašuje da se riječju ‘sopstvo’ ovdje misli na tijelo (*deha*), što potvrđuje recenzija *mādhyamīna*. Najviše sopstvo, naime, ne može oslabjeti jer je njegovo vlastito bivstvo svjetlo vječne svijesti (*nityacaitanyajyotiḥsvabhāvāt*). Samo zbog nametaka kao što je um (*buddhi*) čini se da se promjene poput kretanja i ostalih događaju u sopstvu.

Šaṅkara daje dva moguća tumačenja riječi *iva* (poput), koja se nalazi iza riječi obmana (*sammoha*) ali ne i iza riječi slabost (*abalya*). U prvome se tumačenju *iva* odnosi samo na omamu u smislu „kad sopstvo zapada u slabost i kao da zapada u omamu”. Drugi dio izričaja daje do znanja da sopstvo samo prividno zapada u omamu, dok je prvi dio svakodnevnog govor (*laukika*) kada ljudi u neznanju pridaju sopstvu svojstva poput slabosti i omamljenosti. U drugom se tumačenju riječ *iva* odnosi na obje riječi jer su i omama i slabost zbog nametaka slično prividno stanje. Tada se prvi dio rečenice ne mora shvaćati kao svakodnevni govor. Razlika između smrti i sna po Šaṅkari je izražena prefiksom *sam* (prefiks tipa *yañ* koji znači zajedno) u glagolu *sam-abhi-ā√DĀ* koji sugerira potpuno uzimanje čestica jare. U snu, naime, nema potpunoga uzimanja, nego samo djelomičnoga, kao što se u *BAU* 2.1.17. kaže: (*supte*) *tad eṣāṃ prāṇānāṃ vijñānena vijñānam ādāya*. Ovdje se stvarno koristi glagol *ā√DĀ* opisujući stanje sna. Ovaj primjer pokazuje veliku domišljatost Šaṅkarinu pri tumačenju jer je ispravno primijetio kako se u sasvim drugom dijelu upaniṣadi za opis stanja sna koristi isti glagol koji s manje prefiksa ima nešto neodređenije značenje. Tako je uspio ujerljivo prikazati razliku između sna i smrti.

*BAU* 4.4.2 opisuje povlačenje spoznajnih organa. Kad „postane jedno”, ne vidi, ne miriše, ne kuša, ne govori, ne čuje, ne misli, ne dira, ne razaznaje. Kada mu vrh srca zasja, sopstvo s tim sjajem izlazi iz oka, glave ili nekoga drugog dijela tijela zajedno s dahom kojega slijede ostali dahovi. Postaje obdaren razaznajom i silazi obdaren razaznajom. Slijede ga znanje, djela i prozajna prošlog (*pūrvaprajñā*).<sup>741</sup>

<sup>740</sup> *BAU* (M) 4.4.1: *śārīra ātmā* (tjelesno sopstvo)

<sup>741</sup> Olivelle: *memory*, Hanefeld: *Erinnerung an Früheres*.

Izraz „postaje jedno” po Šaṅkari znači da svaki od nabrojanih organa postaje jedno s pojedinačnim sopstvom (*liṅgātman*). Svakomu se organu pripisuje na makrokozmičkoj razini pojedino božanstvo povlačenjem kojega organi prestaju s radom. Sopstvo napušta tijelo zajedno s nametkom pojedinačnoga sopstva. Šaṅkara dah shvaća kao glavnog nadzornika (*sarvādhikārin*, ministar?) koji slijedi kralja (sopstvo), a kojega slijedi ostala dvorska pratnja (organi). Zadnji dio odjeljka po Šaṅkari dokazuje da svakoga po smrti slijedi svijest/razaznaja razlika koja se sastoji od utisaka koji su pak oslonjeni o različite obrtaje unutarnjeg organa (*antaḥkaraṇavyṛttiviśeṣāśritavāsanātmakaviśeṣavijñāna*). Znanje, djela i proznaja prošloga čine utiske koji potiču nova djela, a služe i stvaranju novoga tijela u kojem će se nova djela, kako propisana tako i zabranjena (jer sva djela vežu), činiti. Bez utisaka nema ni djela ni njihovih plodova. Dokaz da je to tako Šaṅkara vidi u tome da se neki rađaju vješti u slikanju i sličnome, a drugi se rađaju bez ikakvih vještina, jer urođene vještine ovise o prošlim utiscima i djelima. Kako bismo se otarasili onoga što bi nas moglo slijediti (djela i utisaka...), a što nas veže za sljedeće rođenje, potrebno je vježbati dužnost sprege<sup>742</sup> (*yogadharmānusevana*). Šaṅkara zaključuje: „Upaniṣadi svih grana posvećene su propisivanju načina kako da se ukloni taj nesmisao.”<sup>743</sup>

*BAU* 4.4.3 se koristi primjerom gusjenice koja prelazi s travke na travku kako bi se opisao proces seljenja duše iz tijela u tijelo, dok se u *BAU* 4.4.4 koristi primjer tkalca koji uzima nov materijal da satka ljepše ruho. U *BAU* 4.4.5 javlja se formula „Ovo je sopstvo brahman” (*ayam ātmā brahma*). Ono se sastoji od razaznaje, pameti, daha, vida i sluha, petorih česti, želje i ne-želje, od bijesa i ne-bijesa, od pravednosti i ne-pravednosti, i na kraju od svega, od ovoga i onoga. Kako ono čini, to i postaje. Tko čini dobro, postaje dobar, tko čini zlo, postaje zao.<sup>744</sup>

Sopstvo iz *BAU* 4.4.5 po Šaṅkari je sopstvo koje se prerađa (*saṃsarati*) a cilj je odjeljka pokazati kako se sopstvo prividno združuje s pojedinim tjelesnim djelatnostima. Kad sopstvo vidi postignuće poistovjećenja s tijelom i organima (tvorilima) kad vidi da je nešto postiglo, tada poželi postići i nešto drugo, iz čega se rađa želja. Kada u želji vidi zlosreću, javlja se odsutnost želje. Kad je želja neispunjena, javlja se bijes, a kada se bijes stiša, javlja se odsutnost bijesa. Prianjanjem želji i bijesu i odsutnošću želje i bijesa sopstvo se poistovjećuje s nepravdom i pravdom jer nema pravednosti uz želju i bijes. Poistovjećen s nepravdom i pravdom biva poistovjećen sa svime. Poistovjećen s ovim (*idaṃmaya*) znači poistovjećen s predmetima koji se zahvaćaju (*grhyamāṇaviśaya*), dok poistovjećen s onim (*adomaya*) znači s onim što se ne zahvaća izravno (*pārokṣa*) nego zaključkom koji se temelji na izravno spoznatim predmetima. I pravedna i nepravedna djela vežu, samo što nepravedna jačaju poistovjećivanje s tijelom i sa željama koje su uzrok seljenja duše.

<sup>742</sup> Ili dužnost i spregu.

<sup>743</sup> *etasya hy anarthasyopaśamopāyavidhānāya sarvaśākhopaniṣadaḥ pravṛttāḥ* / (*BAUBh* str. 911, 1f).

<sup>744</sup> Ovaj odjeljak (*BAU* 4.4.3 – 4.4.5) po Hanefeldu (1976: 55) predstavlja jedno od rijetkih mjesta u starijim upaniṣadima gdje se izravno opisuju prerađanje po zakonu *karmana*.

Od *BAU* 4.4.6 pa sve do 4.4.21 nalazimo niz umetnutih stihova koji su u 4.4.6 – 7<sup>745</sup> praćeni kratkim proznim komentarima. *BAU* 4.4.6 kaže da čovjek zajedno s *karmanom* ide kamo mu pamet i tanahno tijelo (*liṅga*) naginju. Kad iscrpi *karman*, vraća se na zemlju. U proznom se dijelu tumači da je to put čovjeka ispunjena željom, dok *BAU* 4.4.7 opisuje put onoga koji je slobodan od želja i čija je jedina želja sopstvo. Njegovi dahovi ne odlaze s njim, on je brahman, ulazi u brahman.

Šaṅkara tvrdi da je bit prerađanja prijanjanje uz plod djelovanja jer onaj koji je iskorijenio želje za plodom, djelovanjem ne stvara *karman*. Jedini način da se ostvari stanje bez želja jest da se želi samo sopstvo, jer ako se zna sopstvo, sve je znano i ne ostaje više ništa za čim bi se žudilo.<sup>746</sup> Zato onaj tko zna sopstvo više ne može izvoditi vedske žrtvene obrede. Nakon ove tvrdnje slijedi prigovor pūrva-mīmāṃsāke koji tvrdi da treba izvoditi žrtvene obrede i poslije oslobođenja kako bi se zaštitilo od prijestupa i mogućega pada iz stanja oslobođenja. Šaṅkara odgovara: „Onima koji smatraju da i znalac brahmana treba djelovati kako bi izbjegao prijestup, nije sve postalo brahman zato što prihvaćaju da je prijestup koji treba ukloniti drugo od sopstva.”<sup>747</sup> Onaj koji smatra da postoji prijestup (obrednih pravila) očito ne vidi sopstvo u svem i sve u sopstvu. Šaṅkara opisuje stanje oslobođenoga sljedećim riječima:

*yo hi suṣuptāvastham iva nirviśeṣam advaitam aluṭtacidrūpajyotiḥ-  
svabhāvam ātmānaṃ paśyati tasyaivākāmayamānasya karmābhāve  
gamanakāraṇābhāvāt prāṇā vāgādayo notkrāṃanti / kintu vidvānsa  
ihaiva brahma, yadyapi dehavān iva lakṣyate sa brahmaiva  
sanbrahmāpyeti / (BAUBh str. 917, 18ff)*

Onomu tko vidi sopstvo kojega je vlastito bivstvo neuništivo svjetlo svijesti, bez dvojstva i bez odlika, kao u stanju spokojnoga sna (bez snova), njemu koji je bez želja riječ i *ostali dahovi ne uzlaze* (u smrt) zato što ne postoji uzrok kretanja (iz tijela u tijelo) kada ne postoji *karman*. Nego znalac je brahman u ovome svijetu, pa iako se čini da ima tijelo, on, *bivajući brahmanom, ulazi u brahman*.

U ovome ulomku Šaṅkara ocrtava ideal *jīvanmukte*, onoga koji se oslobodio za života. U upaniṣadskome izričaju *brahmaiva sanbrahmāpy eti* (bivajući brahmanom ulazi u brahman) nalazi i tekstualni dokaz za nauk po kojem se oslobođenje može steći i za života. Smrt znalca brahmana ne može biti promjena stanja (*bhāvāntara*) različita od stanja za života jer bi to proturječilo jedinstvenosti sopstva. Oslobođenje je vlastito bivstvo sopstva kao što je toplina vlastito bivstvo vatre i ne može biti posljedica djelovanja kao što ni toplina nije posljedica djelo-

<sup>745</sup> Ovaj se stih bez proznoga komentara javlja i u *KaU* 6.14.

<sup>746</sup> Može biti zanimljiva usporedba takva shvaćanja sa Spinozinom etikom.

<sup>747</sup> *ye tu pratyavāyaparihārthaṃ karma kalpayanti brahmavidō 'pi teṣāṃ sarva nātmaiva bhavati / pratyavāyasya jihāsitavyasyātmano 'nyasyābhipretatvāt / (BAUBh str. 917, 7f)*

vanja vatre jer nije zamislivo stanje vatre bez topline. Isto tako nije zamislivo stanje sopstva bez oslobođenja. Moguće je zamisliti vatru bez topline jedino ako postoji neka prepreka osjetilima da toplinu osjete, isto kao što se oslobođena priroda sopstva ne zamjećuje zbog neznanja, prepreke u spoznaji oslobođenja. Usprkos tomu što je spoznaja zapriječena, toplina i oslobođenje su stalno prisutni. Oslobođenje nije ni novo stanje, drugačije od postojećega. Ako se oslobođenje pojavljuje, može biti stalno postojeće ili u nekom trenutku još nepostojeće. Ako je stalno postojeće, to ne proturječi stavu advaitinca. No ako se povremeno pojavljuje, tada je zbog prepreka spoznaji oslobođenje različito od sopstva. Tada se traži drugi uzrok oslobođenja, i oslobođenje bi ovisilo o nečem što pripada svjetovnoj svakodnevnoj opstojnosti ako nije isto što i sopstvo. Ako bi imali isti oslonac, ne bi bio moguć odnos predmeta i podmeta. Śaṅkara tvrdi da sopstvo ne može biti uzrok neznanja jer je neznanje predmet spoznaje za sopstvo, zbog čega neznanje ne može biti ni promjena unutar sopstva. Po Śaṅkari je „grješka neznanja rođena iz spoja različitih djelatnosti”.<sup>748</sup> Kako je neznanje predmet spoznaje, ono ne može biti dio subjekta čak ni kada on zna da je u zabludi jer se čak i tada zabluda opaža. Neznanje nikako ne može biti dio podmeta jer se uvijek opaža. Tko spoznaje neznanje, prepoznaje ga kao predmet vlastite svijesti, a ne kao vlastito svojstvo, kao što su svojstva tijela boja, debljina i ostalo.

*BAU* 4.4.7 nastavlja se na prozni dio *BAU* 4.4.6 opisujući oslobođenje. U metričkome se dijelu kaže da, kad se oslobodi želja koje leže u srcu, smrtnik postaje besmrtn i dosiže brahman (već) ovdje. U proznom se dijelu kaže da bezživotno tijelo leži kao odbačena zmijska koža. Ovaj je tada bestjelesan, besmrtn, dah, brahman i jara.

Śaṅkara tumači da: „želje imaju za predmet nesopstvo a za obilježje neznanje, one su umiranja.”<sup>749</sup> Ukinućem želje, smrti, postaje se besmrtn i dosiže se brahman ovdje, stječe se oslobođenje. Riječ ovdje (*atra*) Śaṅkara shvaća kao u ovome tijelu (*asminn eva śarīre*), naglašavajući nauk o oslobođenju za života. Zanimljivo je da prozni dio odjeljka koji govori kako zmija ostavlja kožu Śaṅkara ne tumači kao da sopstvo ostavlja tijelo, već kao da taj primjer odgovara na pitanje kako je moguće da se oslobođeni više ne vraća svijetu prerađanja iako u njem živi. Oslobođeni za života po Śaṅkari ostavlja nesopstvo kao što zmija ostavlja kožu i nema više s njim nikakva dodira! Zanimljivo je u ovom komentaru također i to što Śaṅkara tvrdi kako kontekst i sintaktička sveza, metode iz pūrvamīmāṃse,<sup>750</sup> dokazuju da dah u *BAU* 4.4.7 znači najviše sopstvo (*para [eva] ātman*). Jara je po Śaṅkari zapravo svjetlo samoosvijetljenoga sopstva. Metrički se dio odjeljka nalazi i u *Kaṭha-upaniṣadi* 6.14 (2.3.14), uz koji je sačuvan komentar koji tradicija pripisuje Śaṅkari, u što se vjerojatno ne treba sumnjati. Komentar uz *KaU* 2.3.14 u smislu je sasvim podudaran onomu uz *BAU* 4.4.7.

<sup>748</sup> *anekavyāpārasannipātajanitatvāc cāvidyābhramasya* / (*BAUBh* str. 919, 12f)

<sup>749</sup> *arthādanātmaviṣayāḥ kāmā avidyālakṣaṇā mṛtyava ity etad uktam bhavati* / (*BAUBh* str. 921, 3f).

<sup>750</sup> Obje su metode opisane u poglavlju 5.3.4.

Śaṅkara objašnjava kako se radi o opisu besmrtnosti, odnosno oslobođenja uki-  
nućem želja. Zanimljiva je sličnost to što se i u *KaUBh* želja i neznanje (i djelo u  
*KaUBh*) shvaćaju kao smrt uništenjem kojim osoba postaje besmrtna.<sup>751</sup>

*BAU* 4.4.8 govori o tanahnom i istegnutom (*vitata*<sup>752</sup>) starodrevnom putu koji  
vodi u nebeski svijet kojim se uzdižu znalci brahmana. *BAU* 4.4.9 nastavlja opi-  
som puta u kojem ima bijele, plave, žute, zelene i crvene boje. Brahman je taj put  
otkrio i njime ide znalac brahmana, jaroviti činitelj dobra.

Śaṅkara tumači riječ *vitata* (istegnut) kao *visīrṇa* (prostran), a uzima u obzir i  
recenziju *mādhyamdina* (*pāṭhāntara*) tumačeći riječ *vitara* (*M*) kao put znanja  
koji je način postizanja oslobođenja (*mokṣasādhanō jñānamārgaḥ*). Riječ starod-  
revan (*purāṇa*) tumači kao put koji nije moderan poput puta pogrješnoga viđenja  
rođenog iz uma logičara<sup>753</sup> (*tārikabuddhiprabhavakudrṣṭimārgavad  
arvākkālika*). Ova kitica služi slavljenju (*stuti*) spoznaje brahmana  
(*brahmajñāna*) koja je ujedno i spoznaja sopstva (*ātmajñāna*). Tko je tako spoz-  
nao, oslobođen je za života (*jīvanta eva vimuktāḥ*). Različite boje puta po Śaṅkari  
su žilice poput *suṣumne* i ostalih kojima teku sluz (*śleṣman*) i ostale tekućine.  
Zanimljivo je da Śaṅkara ovdje uvodi i drugo moguće tumačenje pozivajući se na  
*ChU* 8.6, gdje se te boje spominju kao boje Sunca. Ovdje Śaṅkara opet pokazuje  
gotovo filološke metode tumačenja jer se u oba teksta spominju iste boje.  
Śaṅkara spaja te predodžbe tvrdnjom da je put opisan u *BAU* 4.4.9 put Sunca jer  
se i u *ChU* 8.6.2 govori o Sunčevim zrakama koje se uspoređuju s putovima. Na  
kraju Śaṅkara ipak dodaje da se ovi putovi ne odnose na put spoznaje brahmana  
(*brahmavidyāmārga*). Nakon kratke kritike Bhartṛprapañcina tumačenja ove  
kitice, Śaṅkara završava kritikom (Bhartṛprapañcine?) tvrdnje da se na kraju go-  
vori o kombinaciji znanja i djelovanja. Pritom uvodi niz citata iz dvanaeste knji-  
ge *Mahābhārata*<sup>754</sup> koji pozivaju na uzdržavanje od djelovanja.

Kitica iz *BAU* 4.4.10 nalazi se i u *IU* 9 i govori kako oni koji štiju neznanje  
ulaze u tamu, a oni koji štiju znanje ulaze u još dublju tamu. Najvažniji detalj u  
Śaṅkarinu tumačenju jest taj da neznanje tumači kao činjenje vedskoga žrtvenog  
obreda, dok su oni koji štiju znanje oni koji štiju znanje obrednoga dijela ved-  
skoga kanona koje podrazumijeva naredbe i zabrane (*vidhipratiṣedhapara*) i koji  
se ne obaziru (*anapekṣin*) na učenja upaniṣadi. U komentaru uz *IU* Śaṅkara na-  
vodi da je neznanje činjenje obreda poput *agnihotre*, dok znanje podrazumijeva  
znanje o boštva (*devatājñāna*), što se razlikuje od tumačenja uz *BAU* 4.4.10,  
gdje je znanje zapravo znanje obrednog dijela vedskoga kanona, *brāhmaṇa*. Za-  
nimljivo je napomenuti da postoji jedan jezični izraz koji se javlja u oba komen-  
tara. To je tumačenje izraza slijepa tama (*andhaḥ tamas*), koji se u oba komen-  
tara tumači kao tama koje je narav (sopstvo) odsutnost viđenja (*adarśanātmaka*).  
*BAU* 4.4.11 nastavlja opisom svjetova koji su zaogrnuti u slijepu tamu i u koje

<sup>751</sup> ...*avidyākāmakarmalakṣaṇasya mṛtyor vināśād amṛto bhavati* / (*BAUBh* str. 103, 6f)

<sup>752</sup> *BAU* (*M*) umjesto *vitata* ima *vitara* (koji vodi dalje).

<sup>753</sup> Ili onih koji zaključkom a ne svjedočanstvom spisa dolaze do krajnjih istina.

<sup>754</sup> *MBh* 12.46.56; 12.337.40; 12.269.34 i 12.174.37.

dolaze ljudi bezumni i nerazboriti. Stihovima od *BAU* 4.4.12 do *BAU* 4.4.21 Śaṅkara pridodaje samo kraće glose a u komentaru uz *BAU* 4.4.22 kaže da je smisao svih ovih kitica opisivanje vlastitoga oblika oslobođenja (*mokṣasvarūpa*).

U *BAU* 4.4.22 opet se javlja poduži prozni odjeljak koji Śaṅkara detaljno tumači. Sam odjeljak govori o velikome nerođenom sopstvu koje se sastoji od razaznaje među dahovima i nalazi se u prostoru unutar srca.<sup>755</sup> Ne uvećava se dobrim niti se smanjuje lošim djelima. On je gospod svega, gospodar i čuvar bića. On razgraničuje svjetove kako se ne bi miješali, njega žele spoznati brahmani recitiranjem Veda, žrtvom, darovima, prijetnjom i postom. Njega žele lutajući isposnici kad se odlučuju za takav način života. Njega su znali mudraci u starini kad nisu imali želje za sinovima. Odustajući od želje za sinovima, blagom, svjetovima, koje su sve samo želje, krenuli su putom prosjaštva. Potom slijedi tekst koji se već ponovio u *BAU* 3.9.26 i *BAU* 4.2.4, a koji govori kako je sopstvo neugrabljivo, neozljeđivo, neovisno, ne drhti, nije ozljeđeno, i o njemu se može reći samo „Nije ovakvo, nije onakvo”. Njemu ne prolaze misli poput „Učinio sam dobro”, „Učinio sam loše”, jer ga ne pali ništa što je učinio ili propustio učiniti.

Nakon kitica koje su praćene proznim tekstom (po Śaṅkari *mantra* i *brāhmaṇe*) koje su služile opisu uzroka vezanosti i oslobođenja (4.4.6 – 7) i kitica (Śaṅkara: *śloke*) koje su opisivale prirodu oslobođenja (4.4.8 – 21), slijedi tekst (*kāṇḍikā*) koji pokazuje kako su sve Vede posvećene temi sopstva. Śaṅkara kritizira Bhartṛprapañcin nauku o kombinaciji znanja i djelovanja po kojem bi *vedānuvacana* (recitiranje Veda) bila znanje upanišadske objave. *Vedānuvacana* je u tekstu nabrojena zajedno s *yajñom*, *dānom* i *tapasom* i po Bhartṛprapañci je to dokaz za nauku o kombinaciji znanja i obrednoga djelovanja. Po Śaṅkari je *vedānuvacana* naprosto obredno recitiranje Veda i zajedno s drugim nabrojenim djelima čini žrtveno djelovanje. Na to slijedi prigovor da u tekstu stoji da brahmani teže znanju sopstva *vedānuvacanom* i ostalim, pa ako se u *vedānuvacani* ne govori o sopstvu, kao što se o sopstvu ne govori u obrednim tekstovima, upanišadski je izričaj proturječan. Śaṅkara odgovara da navedena obredna djela služe pročišćenju od *karmana*<sup>756</sup> s čime osoba postaje primljiva za spoznaju sopstva iz upanišadi. Svoju tvrdnju Śaṅkara učvršćuje nizom citata iz objave i predaje<sup>757</sup> kojima podupire tvrdnju kako obredna djela pročišćuju duh. U djela koja pročišćuju duh Śaṅkara ne ubraja obrede *kāmya* koji se izvode u svrhu ostvarenja želje. Zanimljiva je moguća kritika jinizma kada Śaṅkara riječ *anāśaka* shvaća kao odricanje od užitaka (*bhojananivṛtti*), a ne post do smrti koji ne dovodi do oslobođenja već samo do smrti tijela i novoga rođenja. Dio teksta koji govori o lutajućim isposnicima Śaṅkara shvaća kao naredbu (*vidhi*) za one koji teže oslobođenju, ali ne i za one koji teže sinovima, bogatstvu i ostalomu kojima se naređuje izvođenje vedskih obreda. To mjesto, na kojem se kaže da se isposnici otpu-

<sup>755</sup> Ovaj se dio podudara s *BAU* 4.3.7.

<sup>756</sup> *karmanām viśuddhihetutvāt* / (*BAUBh* str. 931, 23)

<sup>757</sup> *MU* 3.1.8; *MBh* 12.202.9; *ŚB* 11.2.6.13; *BhG* 18.5 i 4.30.



ćuju iz doma (*pra√VRAJ*) ako ‘žele svijet’, Šaṅkara tumači kao da žele svijet sopstva. Ako isposnici žele svijet sopstva, moraju se odreći, jer Šaṅkara izraz „otpućuju se” (*pravrajanti*) shvaća kao „neka se opute” (*pravrajeyuh*). To je *vidhi* (naredba) za one koji žele svijet sopstva koja je združena s objašnjenjem smisla (*arthavāda*) koji neposredno slijedi naredbi. Kako je riječ „svijet” u rečenici u kojoj je naredba kojoj slijedi objašnjenje smisla, ona sama ne može u isto vrijeme biti i objašnjenje smisla već samo naredba. Šaṅkara pribjegava ovakvom tumačenju kako bi izbjegao tumačenje da isposnici dobivaju svjetovne užitke kao ishod isposništva ako riječ „svijet” shvatimo kao „ovaj svijet” što bi bilo moguće kad bismo rečenicu shvatili kao tumačenje smisla koje tumači glagol napuštaju / trebaju napustiti (*vy-ut-√STHĀ*). Šaṅkara dalje dokazuje da rečenica u kojoj se spominje izraz „otpućuju se” nije *arthavāda* već *vidhi*. Kad bi to bila *arthavāda*, koja, osim što tumači smisao, služi kao pohvala, rečenica se ne bi shvaćala doslovno i dovela bi se u pitanje zamisao po kojoj se treba odreći blaga, sinova i ostaloga kako bi se spoznalo sopstvo. Ovdje se očito radi o sukobu vedāntske isposničke ideologije koju propovijeda Šaṅkara i kućedomaćinske ideologije koju su zastupali *mīmāṃsake*, ali i neki *bhedābhedavādini* kao što je *Bhāskara*.<sup>758</sup> Čini mi se da je ovdje postojalo neko tumačenje po kojem se odlomak o odricanju shvaćao u prenesenu značenju. Šaṅkarino je stajalište koje ga shvaća doslovno zasigurno bliže izvornomu značenju. Korištenje terminologije škole *pūrva-mīmāṃsā* ukazuje na to da se radi o njihovu prenesenom tumačenju spornog odlomka koje Šaṅkara mora podvrgnuti kritici. Na ovo ukazuje i nastavak rasprave gdje Šaṅkara svojim starim argumentima<sup>759</sup> dokazuje da obredni čin ne može dovesti do svijeta sopstva.

U *BAU* 4.4.23 se javlja još jedan stih<sup>760</sup> u kojem se kaže da je to vječna veličina *brāhmaṇe* (znalca *brahmana*) što se on djelovanjem niti smanjuje niti povećava, njegove stope čovjek treba spoznati, a tko ih spozna, grijesi se za nj ne lijepe. Uz taj stih dolazi i prozni dio teksta koji bi se mogao shvatiti kao komentar. U njem se kaže da tko vidi sopstvo u sebi i sve kao svoje sopstvo, grijeh ga ne sustiže i ne pali. On postaje *brāhmaṇa* (znalac *brahmana*) slobodan od grijeha nečistoće i sumnje. Na kraju *Yājñavalkya* kaže kako je to svijet *brahmana* i da je ovim Janaku doveo *brahmanu*. Na to mu Janaka koji mu je za svaku pouku htio dati po tisuću krava daje sebe i sav narod *Videhe*.

Ovaj je tekst svakako jedan od vrhunaca cijele upaniṣadi i jedan od temelja cijele Šaṅkarine filozofije. Sve što donosi djelovanje prolazno je, dok spoznaja sopstva nosi vječne plodove. Tek u opisanome stanju osoba postaje *brahman* u punome smislu (*mukhya*) riječi. Prije toga je bio *brahman* samo figurativno (*gauṇa*). Kako ovaj odlomak (kao i veći dio poglavlja) u svojem smislu potpuno odgovara Šaṅkarinoj filozofiji, u komentaru on nema ni potrebe ulaziti u neku

<sup>758</sup> Vidi Ingalls (1967: 62).

<sup>759</sup> Najupečatljiviji je argument taj da je ono što pribavljamo djelovanjem nešto učinjeno, dok je ono što spoznajemo uvijek prisutno, tj. ono nije naših ruku djelo.

<sup>760</sup> Ovaj se stih javlja i u *TB* 3.12.9.7 – 8.

širu raspravu, već samo riječima pridodaje glose čime sasvim doslovno tumači odlomak. Zanimljivo je kako su u cijelome tekstu Śaṅkarini komentari uz odjeljke koji proturječe njegovom nauku znatno duži od onih iz kojih crpi vlastiti nauk. Važnost se ovakvih odlomaka ponajviše očituje u tome što ovakve odlomke stalno citira u raspravama, dokazujući postavke svojega nauka svjedočanstvom objave. Śaṅkara svoj komentar završava sljedećim riječima:

*parisamāpitā brahnavidyā saha sannyāsenā sāṅgā setikartavyatākā /  
parisamāptaḥ paramapuruṣārthaḥ / etāvat puruṣeṇa kartavyam eṣā  
niṣṭhaisā parā gatir etan niḥśreyasam etat prāpya kṛtakṛtyo brāh-  
maṇo bhavaty etat sarvavedānuśāsanam iti / (BAUBh str. 937, 26ff)*

Završena je ova uvidba u brahman s odreknućem zajedno sa svojim udovima i onim što treba biti učinjeno. Zaključena je najviša svrha čovjekova. Utoliko je to ono što čovjek treba učiniti, to je savršenstvo, to je najviši put, najviše dobro; to postigavši, brahman je učinio što se treba učiniti; to je nauk svih Veda.

U *brāhmaṇi* se nalaze još dva odjeljka koja predstavljaju svojevrsan antiklimaks. Prvi kaže da je veliko nerodeno sopstvo jelac hrane, dok drugi govori o velikom nerodenom sopstvu kao o besmrtnom neuništivom brahmanu bez straha. Tko ga tako zna, postaje brahman bez straha.

### 5.13. *Maitreyī-brāhmaṇa*

*BAU* 4.5 ponavlja priču o Yājñavalkyi i Maitreyī. Śaṅkara na početku svojega komentara uz *Maitreyī-brāhmaṇu* u *BAU* 4.5, naime, tvrdi da je sve već rekao ranije u komentaru uz *BAU* 2.4 pa *BAU* 4.5 ni ne komentira osim što sastavlja kratak ali zanimljiv uvod i završnu raspravu, što ću ovdje ukratko opisati.

U uvodu u *brāhmaṇu* Śaṅkara opisuje svoje shvaćanje zašto se isti tekst javlja dva puta u istoj upanišadi. Śaṅkara započinje tvrdnjom da je „tostvo brahmana ustanovljeno *madhu-kāṇḍom*, kojoj je glavni dio sveta predaja.”<sup>761</sup> *Yājñavalkya-kāṇḍi* je nasuprot tomu glavni dio dijalektičko dokazivanje kroz raspravu (*upapatti*). Kako se dokazivanje vodi načelom peteročlanoga silogizma<sup>762</sup> razvijena u školi nyāya, prva je *Maitreyī-brāhmaṇa* (*BAU* 2.4) prvi član silogizma ili tvrdnja (vidi uvodno poglavlje, odjeljak o nyāyi), dok je druga *Maitreyī-brāhmaṇa* (*BAU* 4.5) *nigamana* ili zaključni sud koji je po *Nyāya-sūtri* 1.1.39 jednak tvrdnji. Śaṅkara čak i citira spomenutu *sūtru* kako bi osnažio svoju tvrdnju. Zaključak je

<sup>761</sup> *āgamapradhānena madhukāṇḍena brahmatattvam nirdhāritam / (BAUBh str. 939, 10)*

<sup>762</sup> U formaliziranom silogizmu nyāye prvi je član tvrdnja (*pratijñā*) koju treba dokazati (klasični je primjer „na brdu je vatra”), drugi je član razlog (*hetu*) tvrdnje („zato jer na brdu ima dima”), treći je član primjer (*udāharana* – „svugdje gdje ima dima ima i vatre kao u kuhinji”), četvrti je član primjena (*upanaya* – „na brdu ima dima”) i peti je zaključak (*nigamana* – „na brdu je vatra”). Vidi uvod, poglavlje 1.4.

taj da i zaključivanje i svjedočanstvo svetih spisa ukazuju na to da se besmrtnost postiže odreknućem (*saṃnyāsa*) i spoznajom sopstva (*ātmajñāna*).

Podugačak komentar uz *BAU* 4.5.15 Šaṅkara započinje tvrdnjom kako je „u četirima poglavljima jedno te isto sopstvo slično ustanovljeno kao najviši brahman.”<sup>763</sup> To je sopstvo prvi put predstavljeno opisom „Nije ovakvo, nije onakvo” u *BAU* 2.3.6. Šaṅkara filološkom preciznošću nabraja mjesta u *BAU* gdje se spomenuta metoda poricanja bilo kakvih svojstava javlja. Kako se ona javlja i u *BAU* 4.5.15, Šaṅkara tvrdi da takva ravnomjerna pojava pokazuje da je upaniṣad dosljedna i cijela posvećena spoznaji sopstva. Spoznaja se sopstva, a time i besmrtnost, postiže postupnim ljuštenjem slojeva nesopstva metodom „Nije ovakvo, nije onakvo”. Šaṅkara želi pokazati da je to isto smisao sve objave i zato pokreće raspravu u kojoj će pomiriti prividno proturječne stavove o djelovanju i znanju. Zato nabraja citate iz *Bahvṛca-brāhmaṇe*, *IU* 2 i *ŚB* 12.4.2.1, koje preporučuju izvođenje obreda kroz cijeli život i *BAU* 4.4.22, *NPU* 77, *JU* 4., *MNU* 10.5 i *TA* 10.62.12, koji daju prednost odreknuću. Zbog te prividne zbrke Šaṅkara kaže:

*ato na śakyate śāstrārtho mandabuddhibhir vivekena pratipattum /  
pariniṣṭhitaśāstranyāyabuddhibhir eva hy eṣām vākyānām viśaya-  
vibhāgaḥ śakyate' vadhārayitum / (BAUBh str. 945, 12ff)*

Zato oni sporog uma razlučivanjem ne mogu shvatiti smisao nauka. Samo oni čiji je um izvježban u nauku i logici mogu odrediti raspodjelu predmeta ovih izričaja.

Rasprava započinje *pūrvapakṣom* po kojoj Vede nalažu obredno djelovanje koje traje sve do posmrtnih obreda. Kako u obrednim tekstovima nema mogućnosti zamjene obreda nečim drugim, tekstovi koji govore o odreknuću mora da su namijenjeni onima koji nemaju ovlasti za izvođenje žrtvenih obreda. Šaṅkara odgovara da izvođenje svakog obreda koje teži nekom plodu u svojoj biti podrazumijeva razliku (*bheda*) između izvoditelja žrtve, božanstva kojem je žrtva upućena i ploda djela žrtvenoga čina. Spoznaja sopstva dokida tu razliku,<sup>764</sup> a time i bit izvođenja obreda. Na tu tvrdnju slijedi prigovor da to također dokida i autoritet onoga dijela vedskoga kanona koji sadrži naredbe za činjenje obreda. Ako obrednomu dijelu kanona (*karma-kāṇḍa*) dokinemo važenje, ništa nas ne sprječava da dokinemo i važenje dijela koji se bavi znanjem (*jñāna-kāṇḍa*). Ovdje se radi o tome da se, ako se prizna jedinstvo vedskoga kanona, ne može osporiti autoritet jednoga njegova dijela. Šaṅkara odgovara da je prekid izvođenja obreda analogan prekidu izvođenja obreda *kāmya* (obredi koji se izvode radi zadovoljenja neke želje), što *pūrva-mīmāṃsā* preporučuje kako bi se izbjeglo nagomilavanje *karmana*. Kako naredba koja zabranjuje žudnju ukida obrede *kāmya*, tako naredba za spoznajom sopstva ukida svako izvođenje obreda. Nakon ovoga opet se javlja

<sup>763</sup> *caturṣvapi prapāthakeṣveka ātmā tulyo nirdhāritah param brahma / (BAUBh str. 944, 8)*

<sup>764</sup> Vidi *BAU* 1.4.10 gdje se kaže da onaj koji misli da je on jedno a božanstvo drugo ne zna.

prigovor da to ukida najveći dio vedskoga kanona čime i spoznajni dio kanona (*jñāna-kāṇḍa*) gubi autoritet. Śaṅkara odgovara da se dokidanje izvođenja obreda odnosi samo na one koji su spoznali sopstvo, dok oni koji nisu trebaju nastaviti slijediti naredbe koje se nalaze u tekstovima tipa brāhmaṇa. Prije spoznaje sopstva osoba slijedi žudnje u koje se ubraja i želja za dosizanjem neba radi čega izvodi vedske žrtve. Na prigovor da to znači da je smisao Veda tada besmisao<sup>765</sup> Śaṅkara odgovara da smisao i besmisao ovisi o nečijoj namjeri (*abhiprāyatantratva*). Obredi se mogu izvoditi u različite svrhe, čak i radi nečije smrti. Zato obredi nisu ravnopravni samospoznaji koja ne može imati lošega ploda. Jedini plod samospoznaje je besmrtnost. Obredi ipak mogu služiti pročišćenju (*saṃskāra*) i na taj način služiti kao način postizanja spoznaje sopstva (*ātmaññānasādhana*). Osim obreda pročišćenju mogu služiti vrline poput skromnosti (*amānitva*) i ostalih, zadubljanje (*dhyāna*) i odricanje (*vairāgya*). Sve je to lakše monasima nego kućedomaćinima i zato se onima koji teže spoznaji sopstva preporučuje odreknuće ili monaštvo (*saṃnyāsa*). Śaṅkara čak navodi da je u spisima sām̐khye i yoge (*sām̐khyayogaśāstreṣu*) monaštvo izravni put do znanja. Svaka je želja, pa tako i ona za nebom, izravna zaprjeka najvišem znanju, tako da činjenje obreda uvijek i nužno veže uz svijet. Zato je za onoga koji se gnuša svijeta i koji teži oslobođenju moguć izravan ulazak iz učeništva u monaštvo, što podrazumijeva odricanje od obrednih djela čak i prije postizanja samospoznaje. To znači da se iz životnoga razdoblja učenika u celibatu brahmacārina može prijeći u razdoblje monaha saṃnyāsina (ili vānaprasthe), preskočivši razdoblje gr̥hasthe ili kućedomaćina. To hotimice proturječi brāhmaṇama, dharmāśāstrama i pūrva-mīmāṃsi. Śaṅkara citira *vidhi* iz *Nārada-parivrajaka-upaniṣadi* 77<sup>766</sup> kako bi potkrijepio svoju tvrdnju: „Neka iz učeništva ode pravo u beskućništvo.”<sup>767</sup> Kad Śaṅkara kaže da svatko u skladu s vlastitim sposobnostima bira put prema oslobođenju, on zapravo i brahmanima koji izvode žrtvu otvara mogućnost koja će im pomoći kod pročišćenja kao i isposnicima koji vježbaju pokoru i sabranost. Bitno je da ni pokora, ni odreknuće, ni obredi ne dovode izravno do oslobođenja. Izravno k oslobođenju vodi znanje koje prenose upaniṣadi. Iz svega toga se čini da prethodnim vježbama moralnih ustega, meditacije i obreda osoba stječe sposobnost da se znanje koje prenose tekstovi toliko duboko utisne da ga više ništa drugo ne može potisnuti. Radi li se ovdje o mističnom iskustvu, intuiciji krajnje istine ili čemu drugom, ne možemo reći jer se Śaṅkara uvijek kreće na razini logičkoga dokazivanja i tumačenja tekstova, a ne opisuje vlastito ili tuđe iskustvo oslobođenja.

Time završava *Yājñavalkya-kāṇḍa*, glavni izvor s kojega Śaṅkara crpi zamisli svojega filozofskog nauka. U središtu su toga nauka nauk o jedinstvenosti sopstva kao subjekta spoznaje, nauk o prerađanju i nauk o oslobođenju iz kruga ra-

<sup>765</sup> *tathā saty anarthārtho veda iti cet / (BAUBh str. 947, 19)*

<sup>766</sup> Radi se o mlađoj saṃnyāsa-upaniṣadi pridodanoj *Atharvavedi*, koja se u *BSBh* ne citira, kao ni u ostalim Śaṅkarinim djelima.

<sup>767</sup> *brahmacaryād eva parivrajat /*

đanja i smrti. Važnost *Yājñavalkya-kāṇḍe* očituje se u dominaciji citata iz *YK* u *BSBh* pred svim drugim dijelovima upaniṣadi. Ukupno u *BSBh* ima preko 270 citata iz *YK* prema 116 citata iz *Madhu-kāṇḍe* i 32 iz *Khila-kāṇḍe*. U Šaṅkarinu djelu *Upadeśasāhasrī* nalazimo 50 citata samo iz *YK* od ukupno 218 citata<sup>768</sup> u cijelome djelu.

#### 5.14. *Khila-kāṇḍa*

*Khila-kāṇḍa* je, kako sam naziv govori, dodatak *Madhu-kāṇḍi* i *Yājñavalkya-kāṇḍi*. Također se sastoji od dva poglavlja u koja je uklopljen niz kraćih tekstova. Peto se poglavlje sastoji od petnaest manjih *brāhmaṇa*, koje po Deussenu (1897/1963: 488) potječu iz različitih razdoblja i kojima nedostaje unutarnja sveza. Šesto se poglavlje sastoji od pet *brāhmaṇa*, među kojima je najvažnija druga, koja govori o pet oganja (*pañcāgnividyā*).

Prva se *brāhmaṇa* petoga poglavlja sastoji od jednog odjeljka koji započinje kiticom po kojoj je „puno ono i ovo, iz punoga puno proizlazi i ako se od punoga puno oduzme ono ostaje puno”. Uz kiticu dolazi kratak prozni odlomak u kojem se kaže da je brahman nebo (*kha*), da je starodrevno nebo i da je nebo vjetrovito. Sin je Kauravyāyaṇī govorio da je to Veda, brahmani je znaju i njome čovjek zna sve što treba znati.

Uz ovu kratku *brāhmaṇu* Šaṅkara sastavlja podugačak komentar. Po njem je najviši brahman bez nametaka, kojega je moguće opisati samo odricanjem osobina metodom „Nije ovakvo, nije onakvo”, opisan u prethodna četiri poglavlja. Sada slijede dva poglavlja koja služe razmatranju (*upāsana*) nižega brahmana obdarena nametcima. Ova razmatranja nisu u sukobu sa žrtvenim obredima (*karmabhir aviruddhāni*) ni sa samospoznajom jer vode boljitku i postupnom oslobodenju (*kramamukti*). Tumačeći rečenicu „puno je ovo” Šaṅkara kaže da se radi o nižem brahmanu, obdarenu nametcima, koji se očituje kroz ime i oblik, dok se u rečenici „puno je ono” misli na najviši brahman. Niži brahman proizlazi iz višega i ako se niži oduzme od višega, on ostaje najviši brahman onkraj imena i oblika neograničen nametcima. Dalje slijedi opširna kritika Bhartṛprapañcina tumačenja i kritika bhedābhedavāde o kojoj valja nešto reći. Šaṅkara započinje tvrdnjom kako u opisu brahmana nije moguća *apavāda*<sup>769</sup> (iznimka) ni *vikalpa* (izbor), operacije koje su primjenjive samo na kvalificirane, osvojestvljene predmete. Iznimka je moguća kod naredaba za izvođenje obreda, kao kad se zabranjuje ubijanje životinja osim na žrtvi. Ne može se s jedne strane reći da je brahman jedno bez drugoga, a s druge strane uvesti iznimku (*apavāda*) od toga, osim što može biti u isto vrijeme dijelom različit, kao što je voda jedno a valovi i drugi oblici njezini su drugo, a da su s druge strane valovi i voda jedno. Izbor ipak

<sup>768</sup> U *Upad* nalazimo i 41 citat iz *Madhu-kāṇḍe*, od čega 11 citata otpada na rečenicu *neti neti* koja se javlja i u *Yājñavalkya-kāṇḍi*. U *Upad* se ne javlja nijedan citat iz *Khila-kāṇḍe*.

<sup>769</sup> *Apavāda* ili iznimka je pojam iz pūrva-mīmāṃse koji se još ne javlja u *MimS*, ali se javlja u *MimSBh* 2.1.32 gdje se kaže da kod iznimaka definicija služi ustanovljenju općih pravila na koje se iznimke odnose.

postoji (*vikalpa*) oko pojedinosti u činjenju obreda koji ovisi o osobnom odabiru žrtvovatelja. Kod brahmana (n. sg.), međutim, ne može postojati izbor je li on jedinstven ili mnogostruk jer to ne ovisi o osobnom odabiru. Ni primjer istovremena jedinstva i razlike oceana i valova kojim se koriste Bhāskara i Bhartṛprapañca nije prikladan jer se, isto kao i iznimka i izbor, odnosi samo na pojavni svijet u kojem je odnos istovremena jedinstva i razlike moguć jer „rekli smo da je proturječe nedvojtva i dvojtva područje vječnih stvari bez dijelova, a ne područje posljedica koje imaju dijelove.”<sup>770</sup>

Na Bhartṛprapañcinu tvrdnju da bi u slučaju nepostojanja vanjskoga svijeta obredni dio Veda (*karma-kāṇḍa*) bio besmislen, Śāṅkara odgovara da pouka u tekstovima *śāstra* odgovara različitim stupnjevima razvoja osobe; tako „tek rođeno dijete tekstovi ne poučavaju žrtvenim obredima i uvidbi u brahman nakon što su ga poučili o dvojtvu i nedvojtvu stvari.”<sup>771</sup> Tekstovi prvo, uzimajući svijet kao istinit, poučavaju obrede za one koji teže ostvarenju želja; kada ovi spoznaju sva zla koja proizlaze iz djela i njihovih plodova, tekstovi poučavaju izbjavljenje iz kruga rađanja i smrti spoznajom najvišega sopstva. Svaki dio svetoga kanona ima ulogu u nekome dijelu čovjekova života. Pri oslobođenju iščezavaju sve razlike, pa tako i one između nauka, učenika i učitelja (*śāsrasiṣyaśāsana*). Tu se vidi kako Śāṅkarino razlikovanje niže i više spoznaje može biti prirodno izneseno.

Śāṅkara dalje kritizira bhedābhedavādu s drugoga stanovišta. Ako se prizna dvojtvo istovremena jedinstva i razlike u najvišem brahmanu, nema nikakva razloga za duhovnu pouku ako je onkraj boli i zablude, a učitelj bi bio jedno s brahmanom i s učenikom. Ako bi se prigovorilo da u dvojnomo aspektu brahmana postoji prostor za dvojnost i za pouku, odgovara se da to proturječi bhedābhedavādskoj tvrdnji da je brahman u svojoj dvostrukosti jednakosti i razlike jedno i isto. Ako je čovjek u isto vrijeme jedno kao čovjek, a s druge strane mnoštvo kao skup organa i ostaloga, nemoguće je pretpostaviti da jezik poučava uho a da čovjek ne prima pouku, jer čovjek ima jednu svijest kao što ocean ima jednu vodu.

Śāṅkarini su argumenti usredotočeni na to da se ne može zamisliti apsolutno jedinstvo na svakodnevnoj razini jer zamisao jedinstva proturječi svakom iskustvu. Slijedeći te argumente nemoguće je dokazati jedinstvo u svakodnevnom iskustvu u kojem vlada dvojtvo. Bhedābhedavāda ne poznaje nauka o različitim razinama spoznaje kojim se advaita brani od argumenata za nemogućnost jedinstva u svakodnevnom iskustvu. Bhedābhedavāda je realistični nauka koji priznaje istinsku opstojnost svijeta koji je nastao kao pretvorba (*pariṇāma*) brahmana, i zbog toga ne može izdržati kritiku po kojoj bi brahman tada imao dijelove koji bi ga samog ograničavali. Ako je sve brahman, na ovoj razini teško se može zamis-

<sup>770</sup> *nīyaniravayavavastuviṣayaṃ hi viruddhatvam avocāma dvaitādvaitatvasya na kāryaviṣaye sāvayave / (BAUBh str. 952, 21)*

<sup>771</sup> *na hi dvaitam advaitaṃ vā vastu jātamātram eva puruṣaṃ jñāpayitvā paścāt karma vā brahnavidyāṃ vopadiṣati śāstram / (BAUBh str. 953, 6f)*

liti i zamisao boli i zablude koje također omeđuju brahman. Kada postoji neka razlika u brahmanu, moguće je zamisliti i neko biće iznad njega, što nije moguće jer je on apsolut. Zato advaita već u *ManUK* razvija nauk o različitim razinama spoznaje, a Šaṅkara prihvaća nauk o dvije razine: *vyavahārika* je razina dvojstvene svakodnevne spoznaje, a *paramārtha* nedvojstvena razina apsolutne spoznaje.

*BAU* 5.2 donosi poznatu priču<sup>772</sup> o trima vrstama sinova Prajāpatievih. Bogovi su primili pouku u obliku sloga *da*, koju su protumačili kao *dāmyata* (obuzdajte se), ljudi su dobili istu poruku u obliku sloga *da* ali su ju protumačili kao *datta* (dajte), dok su demoni *asure* poruku *da* shvatili kao *dayadhvam* (smilujte se).

Šaṅkara ukratko komentira da ovo ne treba shvatiti kao da je samo pouka *datta* namijenjena ljudima, već ljudi moraju primijeniti sve tri, jer ako su namijenjene i bogovima i *asurama*, koji su također sinovi Prajāpatievi, ni ljudima ne će škoditi da ih primjenjuju. Šaṅkara kaže da je moguće i drugo tumačenje, po kojem se riječ „bogovi” odnosi na ljude kojima nedostaje samosavladvanja, „ljudi” na škrtece a „*asure*” na silnike.

U uvodu u *BAU* 5.3 Šaṅkara ponavlja da je nauk o brahmanu bez nametaka završen u četvrtome poglavlju, a razmatranja brahmana obdarena nametcima, kojima je cilj blagodat (*abhyudayaphalāni*) propisana su u daljnjim *brāhmaṇama*. Tako *BAU* 5.3 rastavlja riječ *hṛdaya* (srce) na tri sloga: tko zna slog *hr̥*, donose (*abhiharanti*) mu poklone, tko zna *da*, njemu daju (*dadati*), a tko zna *ya*, ide (*eti*) u nebo. Šaṅkara povezuje ovo srce sa srcem u poglavlju o Šākalyi gdje um (*buddhi*) ima sjedište u srcu. Ovo je *brāhmaṇa* koja opisuje razmatranje srca koje je um, a um je niži brahman. *BAU* 5.4 govori po Šaṅkari o brahmanu-istini. Istina (*satya*) dolazi po Šaṅkari od riječi *sat* i *tyat*<sup>773</sup> koje znače utjelovljeni (grubi) i neutjelovljeni (tanahni) brahman, a sopstvo mu je pet česti (*pañcabhūtātma*). Šaṅkarin komentar uz *Taittirīya-upaniṣad* 2.6.1 u potpunosti odgovara ovom tumačenju jer se tamo također *sat* i *tyat* tumače kao *mūrta* i *amūrta*, s time da *amūrta* ne znači brahman bez svojstava, što bi se moglo pomisliti, već *mūrta* i *amūrta* prebivaju u sopstvu od kojega su neodvojeni u prostoru i vremenu. *BAU* 5.5 govori kako u iskonu bijahu vode iz kojih je izišao brahman-istina, iz kojega su proizašli Prajāpati i bogovi. Riječ *satya* sastoji se od slogova *sa*, *ti* i *ya*, s time da *sa* i *ya* znače istinu, a srednji *ti* laž. *Satya* je Sunce, a osoba u Suncu je osoba u desnom oku. Po Šaṅkari je *satya-brahman* (brahman koji je istina) prvorodenac, a vode iz kojih je rođen su ljevanice u oganj. Laž je (*anṛta*) po Šaṅkari smrt (*mṛtyu*) jer obje riječi imaju u sebi slovo *t* koje se nalazi između slogova *sa* i *ya*. Naukom iz *BAU* 5.6.1 o osobi koja se sastoji od pameti, velika je poput zrnca riže ili ječma i nalazi se u srcu, po Šaṅkari se nalaže razmatranje (*upāsana*) brahmana ograničenog nametkom pameti. Slijede razmatranja *satya-brahmana* kao munje (*vidyut*) u *BAU* 5.7.1, kao riječi koja je krava u *BAU* 5.8.1,

<sup>772</sup> Zadnje riječi T. S. Eliotove pjesme *The Waste Land* glase „*datta, dayadhvam, damyata, shantih, shantih shantih.*”

<sup>773</sup> Ovu je etimologiju Šaṅkara preuzeo iz *TU* 2.6.1.

kao ognja Vaiśvānare (koji se spominje u *BAU* 1.1.1) i koji služi probavljanju hrane. *BAU* 5.10.1 opisuje kako osoba, kada umre, dostiže vjetar koji čini otvor, poput otvora u glavčini točka, kroz koji osoba dolazi do Sunca odakle dolazi do Mjeseca odakle ide u svijet bez vrućine i hladnoće, gdje boravi vječno. Po Šaṅkari ovdje se opisuje plod prethodnih razmatranja. Svijet koji se ovdje opisuje jest svijet Prajāpatiev u kojem osoba ne boravi vječno, kako tekst kaže, već mnoge brahmanove *kalpe*.<sup>774</sup>

*BAU* 5.13 sastoji se od četiri odjeljka, od kojih prvi počinje *ukthom*, dahom koji diže (*utthāpayati*) sve. Šaṅkara ispravno tumači *ukthu* kao glavni dio (*pradhāna*) žrtvene svečanosti *mahāvra*ta. *Yajus* je dah jer su njime sva bića spojena (*yuyante*). *Kṣatra* je dah koji spašava (*trāyate*) od ozljeda (*kṣanitoḥ*).

Nešto je duža četrnaesta *brāhmaṇa* s osam odjeljaka. Riječi *bhūmi* (zemlja), *antarikṣa* (ozračje) i *dyaus* (nebo) imaju osam slogova koji čine prvu stopu metra *gāyatrī*. Po Šaṅkari je ovo razmatranje brahmana s nametkom *gāyatrī* koja je najbolja među metrima. *Gāyatrī* je dah i *kṣatra* iz prethodne *brāhmaṇe*. U *BAU* 5.14.2 *ṛcaḥ*, *yajūmṣi* i *sāmāni* s osam slogova čine drugu stopu *gāyatrī*, dok u sljedećem odjeljku *prāṇa*, *apāna* i *vyāna* čine treću stopu. Četvrta je stopa onkraj vrtloga (*parorajas*). Riječ *parorajas* se u samome tekstu već tumači kao *raja(h)* *uparyupari* (visoko iznad vrtloga). Šaṅkara uz ovo tumačenje dodaje i svoje shvaćanje riječi *rajas* (vrtlog pare ili prašine) koju shvaća kao sastavljeni svijet rođen iz *rajasa*, misleći pri tom na *guṇu* ili svojstvo djelatnosti,<sup>775</sup> što znači da je svijet rođen iz djelatnosti.

Kraj petoga poglavlja predstavlja petnaesta *brāhmaṇa* koja je sva u stihu. Tekst *brāhmaṇe* predstavlja molitve u času smrti koje se nalaze i u *Īśā-upaniṣadi* 15 – 18. Ukratko, govori se o tome da je sudom od zlata prekrivo lice istine. Dalje se moli Pūṣan<sup>776</sup> da ga odvrne kako bi se motrila istina i pravda. Dalje se nabrajaju drugi vidovi Sunca: Ekaṛṣi, Yama i Sūrya, sin Prajāpatiev. Za osobu u Suncu pjesnik kaže „to sam ja” (*so' ham asmi*). Šaṅkara shvaća ove stihove kao molitve Suncu u času smrti onoga koji je povezao znanje i obredno djelovanje.<sup>777</sup> Također ispravno povezuje te stihove s prethodnom *brāhmaṇom* tvrdnjom kako je četvrta stopa *gāyatrī* Sunce koje žari visoko iznad vrtloga (ozračja), u Šaṅkarinu tumačenju onkraj djelatnoga svijeta. Sunce se po Šaṅkari naziva Pūṣan jer hrani (*poṣana*) svijet, Ekaṛṣi (jedini mudrac) jer se Sunce kreće samo<sup>778</sup> ili zato jer je Sunce sopstvo svega i jedinstveno oko koje sve vidi. Ime Yama Šaṅkara iznenađujuće ne dovodi u vezu s kraljem mrtvih, već njegovu etimologiju izvodi iz glagola  $\sqrt{YAM}$  (držati, uzeti). Ime Sūrya izvodi iz *suṣṭhu* (dobrostojeći) i glagola

<sup>774</sup> *brahmaṇo bahūnkalpānvasatīty etat* / (*BAUBh* str. 965, 2) Kako je ovdje riječ o plodu razmatranja nižega brahmana, plod razmatranja ne može biti vječan jer je oslobođenje, plod znanja, jedino vječno.

<sup>775</sup> *rajo rajojātaṃ samastaṃ lokam ity arthaḥ* / (*BAUBh* str. 969, 26)

<sup>776</sup> Pūṣan je Sunce koje potiče rast bilja i živih bića (Ježić 2000: 104).

<sup>777</sup> *yo jñānakarmasamuccayakārī so 'ntakāla ādityaṃ pārthayati* / (*BAUBh* str. 974, 16)

<sup>778</sup> *TS* 7.4.18.1 *sūrya ekākī carati* /



√ĪR (potaknuti), što znači onaj koji dobrostojeći potiče sokove, zrake, dahove, misli ili svjetove.<sup>779</sup>

Šesto se poglavlje sastoji od pet *brāhmaṇa*. BAU 6.1 započinje tvrdnjom da je dah najblistaviji i najstariji (*jyeṣṭhaś ca śreṣṭhaś ca*) i tko ga takva zna, postaje i sam najblistaviji i najstariji.<sup>780</sup> Dalje kaže da je Vasiṣṭha riječ i koji tako zna, postaje Vasiṣṭha; tako je Pratiṣṭhā oko, Sampad uho, *āyatana* pamet, Prajāti sjeme. Početak *brāhmaṇe* Śaṅkara povezuje *brāhmaṇom* 5.14, tvrdeći da je dah o kojem se ovdje govori metar *gāyatrī*. Śaṅkara u komentaru uz BAU 6.1.1 zamišlja zanimljiv razgovor učenika i učitelja. Učenik pita učitelja kako je moguće znati da je dah najblistaviji i najstariji kad u vrijeme začeća (*niṣekakāla*) dahovi nisu odvojeni (*aviṣiṣṭha*) od ostalih tvorbenih sastavnica roditelja. Učitelj odgovara da se sjeme ne bi razvijalo kad bi bilo bezživotno. Zato dah živi i u sjemenu prije negoli se razvijaju organi poput oka i ostalih. Zato je dah najstariji. Śaṅkara dodaje da je moguće biti najstariji i pritom moralno iskvaren jer se bez odgovarajućih vrлина ne može biti najblistaviji. Riječ Vasiṣṭha Śaṅkara tumači dvojako: kao da dolazi od *vāsayati* (činiti da boravi<sup>781</sup>) jer rječiti ljudi žive u izobilju ili od riječi *vaste* (prekriti<sup>782</sup>) zato što rječiti ljudi riječju nadvladavaju (*abhibhavanti*) druge.<sup>783</sup> Pratiṣṭhā po Śaṅkari dolazi od *pratitiṣṭhati same deṣe kāle*, što bi mu moglo značiti „stajati na ravnoj zemlji u pravo vrijeme”. *Sampad* (blagostanje) po Śaṅkari je Veda jer se sluša uhom, a izvođenjem vedskoga obreda stječe se plod koji vodi blagostanju. Pamet (*manas*) je *āyatana* (po Śaṅkari *āśraya* ili oslonac) jer služi kao oslonac spoznajnim i djelatnim moćima (*indriya*) i njihovim predmetima. U BAU 6.1.7 dahovi (organi) prilaze brahmanu s pitanjem o tom koji je među njima *Vasiṣṭha* (najbolji) čijim odlaskom tijelo najviše propada. Svaki je organ tako na godinu dana napustio tijelo i tijelo je bez njega moglo nastaviti život kao slijepac, nijemac i slično, dok nije kušao izaći dah pri čem je stao druge dahove čupati iz tijela. Zato su drugi organi dahu priznali nadmoć. U zadnjem se odjeljku kaže da, što god je hrana, uključujući pse, crve, kukce i muhe, to postaje hrana dahu. Oko ove tvrdnje očito se vodila rasprava jer Śaṅkara u komentaru odbija prigovor da se obični ljudi moraju držati napatuka Veda oko izbora hrane, dok oni koji znaju hranu daha mogu jesti što god žele. Po Śaṅkari je ta rečenica pohvala (*arthavāda*) koja je pridružena naredbi za razmatranje daha i ne smije se shvatiti doslovno. *Arthavāda* nema snagu proturječiti naredbama koje određuju što se može jesti a što ne. Śaṅkara čak kaže da bi onaj koji zna hranu kao dah mogao jesti pse, kukce i ostalo da u objavi ne postoje izričite zabrane u vidu naredaba (*vidhi*) koje su kao izričaj snažnije od *arthavāde*.

<sup>779</sup> *sūrya suṣṭhu īrayate rasān raśmīn prāṇān dhiyo vā jagata iti* / (BAUBh str. 975, 3)

<sup>780</sup> BAU 6.1 uvelike odgovara ChU 5.1.1 – 10.

<sup>781</sup> Kao caus. glagola √VAS, 1. znači „činiti da boravi”, ali kao √VAS, 10. može značiti „voljeti, prihvatiti”.

<sup>782</sup> √VAS, 2.

<sup>783</sup> *vāsiṣṭha* je po Mayrhoferu (Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen, II. Band, Lieferung 17) superlativ od *vāsu* (IE \*h<sub>1</sub>uésu) i znači *best, herrlichst*.

U komentaru uz *BAU* 6.1.14 Śaṅkara se opet koristi tehnikama tumačenja preuzetima iz pūrva-mīmāṃse. Na jednoj razini, raspravljajući s mīmāṃsakama, dokazuje da upanišadi nisu *arthavāda* uz brāhmaṇe, dok u dijelovima teksta koji služe duhovnomu razmatranju (*upāsana*) koje Śaṅkara shvaća kao dio obreda pronalazi *vidhi* i *arthavādu*, i tumačenjem njihova odnosa tumači tekst na način koji mu odgovara.

### 5.15. *Pañcāgnividya*, uvidba u pet oganja

*Pañcāgnividya* čini drugu *brāhmaṇu* šestoga poglavlja i zadnju *brāhmaṇu* uz koju Śaṅkara sastavlja komentar vrijedan spomena. Tako uz treću *brāhmaṇu* nalazimo tek malo glosa kojima Śaṅkara samo parafrazira upanišadski tekst, dok uz četvrtu i petu gotovo da i nema nikakva komentara. Prije upanišadskog teksta samog Śaṅkara daje uvod u kojem razlaže smisao *brāhmaṇe* i njezinu povezanost s drugim dijelovima upanišadi. Śaṅkara započinje riječima: „Ovo je zadaća dodatka (*khila*): što je ondje ostalo neizrečeno, to se ovdje kaže”. Na kraju sedmoga poglavlja (*ŚB* [K] 16.7)<sup>784</sup> onaj koji povezuje znanje i obredno djelovanje zamolio je oganj za prolaz: „Ognju, vodi nas sretnim putem!”<sup>785</sup> (*BAU* 5.15.1) Glavni je cilj *Pañcāgnividyē*, „uvidbe u pet oganja”, po Śaṅkari opisati različite putove u svijetu prerađanja (*samsāra*) jer citirana *mantra* iz *BAU* 5.15.1 nagovještuje da postoje sretni i manje sretni putovi nakon smrti. Ovdje je važno naglasiti da Śaṅkara oba puta o kojima će se ovdje govoriti smatra putovima unutar svijeta prerađanja iako je očita izvorna namjera bila opisati put ponovnoga rađanja i put oslobođenja od njega. Śaṅkara kaže: „Tako se bez ostatka sažimlju putovi u svijetu prerađanja. Taj završetak obrednoga dijela Veda prikazuje pripovijest želeći pokazati ova dva (puta).”<sup>786</sup> Pripovijest počinje polaskom Śvetaketuovim na žrtveni skup *Pañcāla*. Kralj ga je *Pravāhana* upitao je li ga otac poučio. Kada je Śvetaketu odgovorio potvrdno, kralj ga je upitao zna li kojim putovima ljudi idu poslije smrti i kako se vraćaju u ovaj svijet. Dalje ga je upitao kako to da se drugi svijet nikada ne napuni, zatim koji je način pristupa svijetu otaca i svijetu bogova i nakon koliko se prinosi voda diže i govori ljudskim jezikom. Na kraju *BAU*

<sup>784</sup> Śaṅkara ovdje navodi poglavlja *BAU* prema *Śatapatha-brāhmaṇi* (*ŚB*) recenzije *Kāṇva*, tako mu je peta *ādhyāya* (*BAU* 5) sedma (*ŚB* [K] 16.7), slično kao u komentaru uz *BAU* 5.3.1 kada je zgotu iz *BAU* 3.9 pripisao petoj *ādhyāyi* (*ŚB* [K] 16.5). Tako je druga *ādhyāya* (*BAU* 2) po Śaṅkari četvrta (*ŚB* [K] 16.4) što se vidi iz uvoda u drugo poglavlje i iz komentara uz *BAU* 1.6.2 i 2.1.14. U *BAUBh* 2.4.10 Śaṅkara citat „*ātmetyevopāsīta*” (*BAU* 1.4.7) i jedan drugi citat iz *BAU* 1.4.10 pripisuje četvrtoj *ādhyāyi* iako u *BAUBh* 1.6.2 kaže da je druga *ādhyāya* četvrta. To je zato jer citat iz *BAU* 1.4.10 navodi prema recenziji *Mādhyaṃdina Śatapatha-brāhmaṇe* gdje se prvo poglavlje broji kao *ŚB* (*M*) 14.4. U *ŚB* (*K*) *BAU* obuhvaća *ŚB* (*K*) 16. 3 – 4 (*Madhu-kāṇḍa*), 5 – 6 (*Yājñavalkya-kāṇḍa*), 7 – 8 (*Khila-kāṇḍa*), u *ŚB* (*M*) obuhvaća 14.4 – 5 (*Madhu-kāṇḍa*), 6 – 7 (*Yājñavalkya-kāṇḍa*), 8 – 9 (*Khila-kāṇḍa*).

<sup>785</sup> *khilādhikāro 'yaṃ / tatra yad anuktaṃ tad ucyate / saptam ādhyāyānte jñānakarmasamuccayakāriṇāgnner mārgayācanaṃ kṛtam – agne naya supatheti /* (*BAUBh* str. 983, 10f)

<sup>786</sup> *evam aśeṣasamsāragatypuṣaṃhārah / karmakāṇḍasyaiṣā niṣṭhety etad dvayaṃ didarśayiṣur ākhyāyikāṃ praṇayati /* (*BAUBh* str. 984, 8f)

6.2.2 nalazi se i nekoliko umetnutih stihova koji opisuju dva puta, put otaca i put bogova. Njima putuju svi koji žive između oca i majke (tj. Neba i Zemlje). Upravo je ova tvrdnja Šaṅkari dokaz da: „Ova dva (puta) između dvaju tjemena jajeta<sup>787</sup> u području prerađanja ne pripadaju vječnomu putu besmrtnosti.”<sup>788</sup> Pripovijest dalje opisuje kako se posramljeni Svetaketu, ne znajući odgovora na zagonebna pitanja, vratio ocu tražeći ga da ga pouči odgovorima na pitanja koja mu je Pravāhana Jaivali postavio. Kako ni otac nije znao odgovore, sam je otišao Pravāhani kao učenik ne bi li ih saznao. Pouka Pravāhanina započinje u *BAU* 6.2.9 učenjem o pet oganja.

Prvi je oganj onaj svijet, on je oganj, gorivo mu je Sunce, dim su mu zrake, žar mu je dan, ugljen su smjerovi, a iskre međusmjerovi. U taj oganj bogovi lijevaju vjeru, a iz tog se prinosa rađa kralj Soma.

Onaj je svijet po Šaṅkari nebeski svijet (*dyaurloka*), dim su zrake jer se oboje izdižu iz Sunca kao dim iz ognja. Iako se glavnina Šaṅkarinih komentara uz tekst o pet oganja bavi racionalnim obrazlaganjem sličnosti elemenata koji se u tekstu spominju, u komentaru se uz *BAU* 6.2.9 Šaṅkara najviše zadržava na pitanju o prirodi bogova i o prirodi vjere koju „prinose” u oganj. Šaṅkara citira *Śatapathabrāhmaṇu* 11.6.2.6 – 7, gdje se govori o dva dnevna prinosa u poludnevnoj obvezatnoj žrtvi *agnihotra*. Ti prinosi odlaze u ozračje gdje tvore oganj *āhavanīya*. Tamo je gorivo vjetar, a sunčeve su zrake svijetli prinos. Ta dva prinosa idu dalje u nebo. Po Šaṅkari spaljeni prinosi u tanahnome stanju dima idu u nebo zajedno sa sporednim elementima žrtve kao što su gorivo, dim, ugljen i ostalo. *Agnihotra* uvijek postoji u svojem tanahnom obliku kao *apūrva* (tako reći *a priori*, čemu drugo ne prethodi), ali u trenu izvođenja žrtve zadobiva svoj pojavni oblik. Cijeli je svijet po tom pojava *apūrve*, onoga čemu ništa ne prethodi. Tekući prinosi zajedno sa žrtvovateljem odlaze u nebo, gdje zajedno stvaraju žrtvovateljevo tanahno tijelo kojim dopijeva u nebo. Na taj se način voda diže i govori ljudskim jezikom jer je voda ključna u stvaranju tanahnoga tijela. Cilj *Pañcāgnividyē* jest da žrtvovatelj razmatra pet oganja kako bi nakon smrti kročio putom bogova prema sjeveru. U komentarima uz ostale ognje Šaṅkara obrazlaže sličnosti elemenata koji se u tekstu spominju.

U *BAU* 6.2.10 oganj je Parjanya, godina mu je gorivo, dim su oblaci, žar mu je grom, ugljen munja a iskre tuča; u tu vatru bogovi prinose kralja Somu iz čega se rađa kiša. Po Šaṅkari je „Parjanya sopstvo božanstva koje se smatra činiteljem kiše”.<sup>789</sup> Gorivo mu je godina jer kišno doba dolazi jednom godišnje. U *BAU* 6.2.11 oganj je ovaj svijet, zemlja mu je ogrjev, dim je vatra, žar je noć, ugljen Mjesec, iskre su mu zvijezde. U tu vatru bogovi prinose kišu iz čega se rađa hrana. Ovaj je svijet po Šaṅkari zemaljski svijet u kojem ljudi djeluju i ubiru plodove djelovanja. Gorivo je zemlja jer plodovi zemlje potpaljuju sve na zemlji. Ug-

<sup>787</sup> Dva tjemena (lupine) jaja jesu Nebo i Zemlja kako Šaṅkara ispravno tumači oca i majku.

<sup>788</sup> *aṅḍakapālayor madhye saṁsāraṁśaye evaite sṛtī nāyantikāṁṛtatvagamanāya* / (*BAUBh* str. 986, 6f)

<sup>789</sup> *parjanyo nāma vṛṣṭyupakaraṇābhīmānī devatātmā* / (*BAUBh* str. 991, 6)

ljen i Mjesec izjednačuju se jer su oboje proizvodi vatre. Drugo je moguće tumačenje sličnosti ugljena i Mjeseca to da su oboje ugašeni.<sup>790</sup>

Četvrti je oganj čovjek kojemu su usta ogrjev, dim je dah, žar je riječ, ugljen oko, uho su mu iskre. U tu vatru bogovi prinose hranu iz čega se rađa sjeme. Peti je oganj žena kojoj je krilo ogrjev, dim su dlake, žar je stidnica, ugljen je kad završava (s užitkom), a iskre su joj sladostrašće. U tu vatru bogovi prinose sjeme iz čega se rađa čovjek.<sup>791</sup> Šaṅkara komentira da se dlake i dim uzdižu (*utthāna*), a žar i stidnica su iste boje. „Svršava” znači obavljanje spolnoga čina (*maithunavyāpāra*) koje je slično ugljenu jer oboje gase snagu (*vīrya*). Po Šaṅkari spolni čin smanjuje snagu, dok drvo smanjuje snagu ognju kad se pretvara u ugljen. Sladostrašća su sićušna poput iskre. Tako voda označena kao vjera (*śraddhā*) biva prinesena u ognje neba, Parjanya, zemlje, muškarca i žene te postaje vjera, Soma, kiša, hrana i sjeme, što sve na kraju rađa čovjeka. Time se (nakon pet prinosa u rečene ognje) po Šaṅkari konačno odgovara na pitanje nakon koliko se prinosa voda uzdiže i govori ljudskim glasom.

U *BAU* 6.2.15 konačno se opisuje put bogova kojim kroče oni koji sve to znaju (nauk o pet oganja) i oni koji u divljini štiju vjeru kao istinu. Iz žara oni idu u dan, iz dana u četrnaest dana rastućega Mjeseca otkuda idu u šest mjeseci rasta Sunca prema sjeveru. Odanle nastavljaju prema svijetu bogova, odakle idu u Sunce, pa u munju gdje ih dočekuje osoba koja se sastoji od pameti, koja ih vodi u svijet brahmana odakle se više ne vraćaju.

Komentar uz ovaj odjeljak započinje *pūrvapakṣom* da je nauk o pet oganja samo dio *agnihotre* kako je opisana u *ŚB* 11.6.2.6 – 7 zbog mnogih sličnosti. Zanimljivo je da taj prigovor navodi samo *Śatapatha-brāhmaṇu* iako je u *Jaiminīya-brāhmaṇi* 1.45 *Pañcāgnividyā* bez sumnje dio *agnihotre*. Moguće je da Šaṅkara svjesno izbjegava taj argument koji bi teško mogao opovrgnuti. Zato putom bogova mogu kročiti i oni koji znaju *agnihotru* jer se u tekstu ne kaže izričito da je put bogova samo za znalce *Pañcāgnividyē*. Šaṅkara odgovara da se iz Pravāhanina pitanja o broju prinosa vidi da nije smjerao na odgovor o *agnihotri* jer bi to Śvetaketu znao. Šaṅkara ovdje predočuje i uvjerljiviji filološki dokaz da se radi o pet oganja, a ne o *agnihotri*, jer se u paralelnome tekstu u *ChU* 5.10.10 izričito kaže da se put bogova odnosi na one koji znaju pet oganja. Šaṅkara tvrdi da su oni koji znaju pet oganja kućedomaćini (*grhastāḥ*). Oni znaju da su rođeni iz pet oganja po redosljedu opisanom u *BAU* 6.2.9 – 13. Drugi koji kroče putom bogova jesu šumski isposnici (*vānaprasthāḥ*) koji s vjerom razmatraju satya-brahman (brahmana koji je istina) ili Hiranyagarbhu. Toliko dugo dok ne saznaju nauk o pet oganja, rađaju se iz ognja žene. Kad ga saznaju, prolaze put kako se opisuje u tekstu. Na kraju komentara Šaṅkara pokušava dokazati da u svijetu bogova ljudi borave mnoge *kalpe* koje čine život brahmana<sup>792</sup> iako to očito nije izvorna nakana teksta. Glavni mu je argument filološka opaska da zad-

<sup>790</sup> *upaśāntatvasāmānyādvā* / (*BAUBh* str. 992, 1f)

<sup>791</sup> Dijelove ovog odjeljka Mādhavānanda nije preveo kao ni dobar dio Šaṅkarina komentara uza nj.

<sup>792</sup> Jedna se *kalpa* sastoji od 432 000 000 ljudskih godina i predstavlja jedan dan brahmana.

nja rečenica u *BAU (M)* ne glasi *teṣāṃ na punar āvṛttiḥ* (ne vraćaju se ponovno), već *teṣāṃ iha na punar āvṛttir asti* (ne vraćaju se ponovno *ovamo*). Riječ „*ovamo*” sugerira da se nekamo ipak vraćaju u tome smislu da se ne vraćaju *ovamo* već nekamo drugamo. Ovdje Šaṅkara bez sumnje uvelike odstupa od izvornoga značenja teksta koji je bez sumnje htio opisati oslobođenje, put do besmrtnosti.

Zadnji odjeljak *Pañcāgnividyē (BAU 6.2.16)* opisuje put otaca (*pityāna*). Oni koji osvajaju svjetove žrtvom, darovima i prijegorom, kroz dim idu u noć, iz noći u četrnaest dana opadajućega Mjeseca, otkuda idu u šest mjeseci opadanja Sunca prema jugu. Odatle nastavljaju put svijeta otaca, odakle idu u Mjesec gdje postaju hrana. Tamo ih uživaju bogovi, kao kada kažu kralju Somi da naraste, da buja i opada. Kada i to završi, idu u nebo pa u vjetar i oblake odakle kao kiša dospijevaju u zemlju gdje postaju hrana. Kao hranu ih čovjek prinosi u oganj (usta), pa u ženu i ponovno se rađaju od žene. Poslije se vraćaju istim putom i tako kruže. Oni koji ne znaju ta dva puta postaju crvi, kukci ili životinje koje grizu.

Šaṅkara u komentaru tvrdi da su dim, noć i ostalo božanstva (*devatā*). Ta božanstva u Mjesecu uživaju nova tijela žrtvovatelja potičući ih na rast i opadanje. Kada iscrpe sve plodove dobrih djela (žrtve, darova i prijedora), vraćaju se na zemlju kako je opisano. Kad u upanišadi stoji da oni koji ne znaju dva puta postaju crvi i ostalo, to znači da crvima postaju oni koji ne vježbaju razmatranje (*upāsana*) ni obredni čin (*karman*). To je stanje iznimno bolno i teško se iz njega vratiti u tijelo koje bi omogućilo da osoba kao čovjek izvodi obrede ili razmatranje obreda.

Ono što začuđuje u nauku o pet oganja jest to što Šaṅkara ne shvaća put bogova kao oslobođenje. Šaṅkarino je tumačenje jednostavno: izvođenje obreda vodi putom otaca u ponovno rođenje, razmatranje pet oganja vodi životu u svijetu brahmana iz kojega se nakon duga vremena osoba opet vraća u ljudski život, dok jedino znanje jedinstva sopstva bez nametaka vodi oslobođenju. Upaniṣad čak izravno kaže da je put bogova put znanja, a put otaca put obreda, što bi se moglo slagati sa Šaṅkarinim učenjem da se samo znanjem stječe oslobođenje. Čini se da je glavni kamen spoticanja sadržaj znanja. S jedne je strane ritualistički obojeno slikovito znanje o ognjima iz kojih se rađa čovjek, a s druge strane visoko spekulativno filozofsko znanje o nedvojstvu brahmana. Čini mi se da je upravo to razlog zašto Šaṅkara ne može prihvatiti put bogova kao oslobođenje. Po Šaṅkari nas ne može osloboditi bilo koje znanje već samo najviša upaniṣadska objava apsolutnog nedvojstva brahmana u vidu velerijeka (*mahāvākya*) poput *aham brahmāsmi* ili *tat tvam asi*.

#### 5.16. Zadnje tri *brāhmaṇe* u *BAU*

Uz zadnje tri *brāhmaṇe* Šaṅkara sastavlja sasvim kratke komentare. U komentaru uz *BAU 6.3.1* napominje kako su do sada (u petom i šestom poglavlju) opisivani putovi znanja i obreda. Znanje je neovisno (*svatantra*), za razliku od obreda koji ovise o bogatstvu ljudskom i božanskom. Kako bi se izvodili obredi, mora se pribaviti bogatstvo a da se ne počinu neki grijeh. Za to služi obred (*karman*) naz-

van *mantha*, koji je opisan u trećoj *brāhmaṇi*. Śaṅkara čak tvrdi da taj obred nije uopće vedski, već pripada predaji (*smṛti*), i to *grhya-sūtrama*, te da ga upanišad samo ponavlja. Uz ostatak *brāhmaṇe* više nema pravih komentara osim kratkih glosa uz 6.3.2 – 6, 6.3.12 – 13. Zadnja, četvrta *brāhmaṇa* po Śaṅkari također opisuje obred *mantha* koji u ovom kontekstu ne služi dobivanju bogatstva kojim bi činio obrede, već dobivanju sina<sup>793</sup> koji će svojim dobrim osobinama pomoći ocu da zasluži nebo. Upaniṣadski tekst zapravo regulira spolni život i donosi niz pratećih obreda koji uz odnos dolaze. *BAU* 6.4.1 – 11 opisuje obredne ceremonije koje prate spolni odnos kojem je cilj rođenje djeteta ili spolni odnos iz kojega se ne želi da se rodi dijete. *BAU* 6.4.12 donosi kletve i bajalice kojima se proklinje ženin ljubavnik, dok 6.4.13 – 22 opisuje spolni odnos i ceremonije koje idu uza nj; iz njega će se roditi sin koji će biti učen u Vedama, kao i učena kći (*paṇḍitā duhitā*). Śaṅkara uza sve ovo sastavlja tek kratke glose kojima uglavnom samo ponavlja tekst, osim u 6.4.17 gdje tvrdi da učena kći zapravo znači kći učena u kućnim poslovima (*grhatantra*), a ne u Vedama, za učenje kojih joj nedostaje ovlasti (*anadhikāra*). *BAU* 6.4.22 opisuje porođajni obred, a dalje se opisuju obredi koji dolaze nakon rođenja djeteta.

Upaniṣad završava popisom imena učitelja i loza kojima oni pripadaju. Uz to Śaṅkara ne sastavlja komentar. Kako često uz ime učitelja stoji i ime majke, Śaṅkara tvrdi kako je smisao popisa pokazati kako je u prethodnim obredima majka bila važnija od muža pa se sada pokazuje koliko su bili učeni i zaslužni sinovi koji su rođeni kao ishod obreda iz *BAU* 6.4. Time završava upanišad i Śaṅkarin komentar.

Razumljivo je da Śaṅkari dijelovi teksta koji su očito duboko zaogrnuti obrednim duhom nisu važni i da mu je dovoljno samo naglasiti njihov smisao (onako, naravno, kako ga on vidi) jer u njegovu sustavu nema mjesta obredima osim u smislu pročišćenja koje može pospješiti „sjedanje” znanja. Śaṅkara propovijeda put znanja koji se može zamisliti bez ikakva izvođenja obreda u toku života, kako nam je to pokazao izlaganjem o ulasku u *saṃnyāsu* (monaštvo) odmah nakon razdoblja učenja. Śaṅkara otvoreno zastupa monaški način života u kojem je uzdržavanje od spolnosti jedan od glavnih zahtjeva, pri čem je, naravno, potpuno nezainteresiran za obrede koji pospješuju spolni život i vode rođenju dobra djeteta.

<sup>793</sup> Zanimljivo je napomenuti da Mādhavānanda (1935) nije preveo dijelove *brāhmaṇe* koji su mu se očito činili opscenima.

## Vedāntski komentari uz *Īśā-upaniṣad*

*Īśā* ili *Īśāvāsyā-upaniṣad*, nazvana prema početnim riječima, kratak je tekst u stihovima koji čini posljednje poglavlje *Yajuh-saṃhite* škole *Vājasaneyin*. Tekst je sačuvan u dvije redakcije. U redakciji *Mādhyamdina IU* ima 17 kitica, dok ih redakcija *Kāṇva* ima 18. Poput *Bṛhadāranyaka-upaniṣadi*, s kojom dijeli pet kitica,<sup>794</sup> *IU* je dio Bijele *Yajurvede*. *IU* pripada srednjemu sloju starijih upaniṣadi. Poput nekih drugih upaniṣadi u stihovima iz istoga sloja, kao što su *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka* ili *Kaṭha*, *IU* je sklona teističkim sadržajima.<sup>795</sup> Uz ovu je upaniṣad sastavljen velik broj komentara različitih vedāntskih škola.

Bhedābheda-vādski komentari uz *IU* recenzije *Mādhyamdina* koje su sastavili Bhartṛprapañca<sup>796</sup> i Bhāskara danas su izgubljeni pa ću ovdje predstaviti prijevod Śaṅkarina komentara uz *IU* recenzije *Kāṇva*, koji ću usporediti s Venkaṭanāthinim<sup>797</sup> i Madhvinim komentarima, koji su također sastavljeni uz recenziju *Kāṇva*. Njih sam izabrao jer su oni najznatniji predstavnici svojih škola<sup>798</sup> i njihovi tekstovi predstavljaju paradigmu svim kasnijim tumačima. Poznati su vrlo mnogi komentari uz *IU*,<sup>799</sup> što najzornije pokazuje njihov popis:

- Bhāṣya* (Śaṅkara, 7. – 9. st.?)
- Ṭippaṇa* (Ānandagiri, 14. st.)  
komentar (Narendrapuri)
- Bhāṣya* (Uvaṭa, 11. st.)  
komentar (Gauḍeśvara Jñānottama, 13. st.)
- Dīpikā* (Śaṃkarānanda, 13. – 14. st.)  
komentar (Padmanābha Tīrtha)
- Bhāṣya* (Madhva, 13. – 14. st.)
- Ṭikā* (Jayatīrtha, 14. st.)
- Ṭikā* (Vāmanapaṇḍitācārya)
- Pañcikā* (Raghunātha Tīrtha)
- Ṭippaṇī* (Vādirāja)
- Ṭippaṇī* (Śrīnivāsa Tīrtha)
- Ṭippaṇī* (Rāgavendra Tīrtha)
- Ṭippaṇī* (Satyadhyaṇa Tīrtha)
- Ṭippaṇī* (Guhāpura Kṛṣṇa)

<sup>794</sup> U recenziji *Mādhyamdina* samo su četiri kitice zajedničke jer nedostaju *IU* (K) 15cd (K 15 ab = M 17 ab) i *IU* (K) 16 ab (K 16 c = M 17c). *IU* (K) 9/(M) 12 = *BAU* (K) 4.4.10/ (M) 4.4.13, *IU* (K) 15 – 18 = *BAU* (K) 5.15.1 – 4. Za detaljnu raščlambu vidi Ježić (2000. i 2008.)

<sup>795</sup> Thieme 1965: 89 i 99, Ježić 2000: 92.

<sup>796</sup> Nakamura 1950/2004: 313.

<sup>797</sup> Venkaṭanātha je sastavio najvažniji i najstariji komentar uz *IU* sa stajališta višiṣṭādvaita; Rāmānuja nije napisao ni jedan komentar uz pojedine upaniṣadi.

<sup>798</sup> Madhva je osnivač škole dvaita-vedānte.

<sup>799</sup> Prema Potter 1970, najnovije izdanje: <http://faculty.washington.edu/kpotter/xttl.htm>, i Archak (1981: 8).

- Ṭippanī* (Nṛsiṃhācārya Chalāri)  
*Ṭippanī* (Satyaprajña Tīrtha)  
*Ṭippanī* (Nṛsiṃhācārya)  
*Ṭippanī* (Gūḍhakartṛka)  
*Ṭippanī* (Dharmācārya)  
*Bhāṣya* (Veṅkaṭanātha, 14. st.)  
*Vyākhyā* (Nārāyaṇa Muni)  
*Vedāntadīpa* (Mahīdhara)  
*Dīpikā* (Saccidānandāśramin)  
komentar (T.Vīrarāghavācārya)  
*Bhāṣya* (Ananta Bhaṭṭa, 16. st.)  
*Bhāṣya* (Raṅgarāmānuja, 17. st.)  
*Khaṇḍārtha* (Rāghavendra Tīrtha)  
*Satpraśnavākyārtha* (Narasimha Yati)  
*Rahasya* (Bālakṛṣṇānanda Sarasvatī)  
*Dīpikā* (Gauḍa Brahmānanda Sarasvatī)  
komentar (Bhāskara Rāya Dīkṣita)  
*Prakāśikā* (Nārāyaṇa Sarasvatī)  
*Rahasya* (Upaniṣadbrahmayogin)  
*Ānandalaharī* (Advaitānanda Tīrtha)  
*Bhāṣya* (Baladeva Vidyābhūṣaṇa, 18. st.)  
komentar (Jñānāmṛta Yati)  
*Vivṛti* (Rāmacandra Paṇḍita)  
*Vṛtti* (Devendranātha Ṭhakkura)  
komentar (Gaṅgādhara Kaviratna Kavirāja)  
*Bhāṣya* (Ānandacandra Vedāntavāgīśa, 19. st.)  
komentar (Mudumba Narasiṃhācārya)  
*Vimalā* (Tārācaraṇa Tarkaratna)  
*Maṇiprabhā* (Amaradāsa)  
*Balabhāṣya* (Balabhadra Śarman, 20. st.)  
*Bhāvārthavivecana* (Buddhisāgara, 20. st.)  
*Bhāvārthabodhinī* (Mohana Lāla Kāśīrāma, 20. st.)  
*Manasvinīvyākhyā* (Bālakṛṣṇa Śāstrī, 20. st.)  
*Rahasyavivarāṇa* (Kāśīkānanda Svāmin, 20. st.)  
*Tattvakāma* (Śrīrūpa Siddhāntin, 20. st.)  
*Bhāṣya* (Ānanda Bhaṭṭa Upādhyāya)  
*Prakāśikā* (Bālakṛṣṇadāsa)  
*Bhāṣya* (Bhīmasena Śarman, 19. – 20. st.)  
*Vivarāṇa* (Brahmagiri)  
komentar (Dāmodara Śāstrin)  
*Bhāṣya* (Gobhila)  
*Candrikā* (Hṛdaya Rāma)  
*Bhāṣya* (Kuraṇārāyaṇa, 11. st.?)  
*Dīpikā* (Paraśurāma)



*Cintāmaṇi* (Sadānanda)  
*Viveka* (Śrīdharānanda)  
komentar (Śrīnivāsa)  
*Bhāṣya* (Anantadeva, 17. st.)  
*Bhāṣya* (Baladeva Vidyābhūṣaṇa, 18. – 19. st.)  
*Vedārkadīdhiti* (Kedāranātha Datta Bhaktivinoda Ṭhakkura)  
*Tattvakaṇa* (Śrīrūpa Siddhānti)  
*Bālabodhinī* (S. T. Pāṭhaka, 20. st.)

## 1. Uvodne napomene uz Śaṅkarin komentar uz *Īśā-upaniṣad*

Śaṅkarin je komentar uz *IU* najstariji sačuvani komentar. Koliko mi je poznato, do sada nije objavljena ni jedna studija koja bi se bavila autorstvom teksta. Hackerova raščlamba kolofona na rukopisima (1995: 45) govori u prilog tradiciji koja djelo jednodušno pripisuje Śaṅkari. Sam komentar pokazuje visok stupanj slaganja s komentarom uz *BAU*, kako u stilu, tako i u nauku koji poučava. Slično kao i kod *BAUBh*, iza svakoga najmanjeg tekstualnog odjeljka (u slučaju *IU* riječ je o stihu) slijedi komentar koji se uglavnom sastoji od glosa. Śaṅkara ponavlja riječi iz upaniṣadi i uz njih dodaje istoznačnice. Tako komentar zapravo predstavlja proširenje teksta koji komentira. Iza glosa nekada slijedi dijalektički oblikovana rasprava. U slučaju *IUBh* najvažnija je kritika bhedābhedavādskog nauka o kombinaciji znanja i djelovanja, koja je izražena na mnogim mjestima u *BAU-Bh*.<sup>800</sup> U ovom ću poglavlju predstaviti prijevod cijeloga Śaṅkarina komentara uz *Īśā-upaniṣad*. Kurzivom su u Śaṅkarinu komentaru, osim sanskrtskih pojmova, otisnuti i dijelovi upaniṣadskog teksta uz koji Śaṅkara nadodaje glose u obliku istoznačnica ili parafraza.

## 2. Prijevod Śaṅkarine *Īśopaniṣad-bhāṣye*

Uvod

*Mantra*<sup>801</sup> koje počinju (riječima) *īśāvāsyam*<sup>802</sup> po sebi su ispregnute iz (obrednog) čina zato što one nisu prilog (obrednom) činu, već rasvjetljavaju vlastitu narav sopstva. I vlastita je narav sopstva o kojem će se govoriti čistoća, bezgrješnost, jedinstvo, vječnost, bestjelesnost i sveprisutnost. Kako je to u oprjeci s djelovanjem, tako je njihovo odvajanje od djelovanja prikladno. Proizvedivost, promjenjivost, dohvatljivost, usavršljivost ili oblik činitelja i uživatelja, čime bi (sopstvo) bilo prilog obrednomu činu, nisu obilježja vlastite naravi sopstva, jer se sve upaniṣadi iscrpljuju opisom vlastite naravi sopstva i jer su tomu posvećene *Gītā* i *Mokṣadharme*. Zbog toga su djela koja ostvaruje svjetovni um određena nejedinstvenošću, činiteljstvom, uživateljstvom, grješnošću i nečistoćom (na-

---

<sup>800</sup> Vidi *BAUBh* 1.4.7; *BAUBh* 5.15, gdje se ponavljaju stihovi iz *IU* 16 – 18 koje Śaṅkara u oba teksta shvaća kao molitve u času smrti za one koji kombiniraju obred i razmatranje. U *BAUBh* 4.4.22 Śaṅkara kritizira Bhartṛprapañcin nauk o kombinaciji djela i znanja.

<sup>801</sup> *Īśā-upaniṣad* dio je *Yajuh-saṁhite* i zato Śaṅkara njezine stihove uvijek naziva *mantrama*. Stihove u *BAU* naziva jednostavno *ślokama*.

<sup>802</sup> Śaṅkara riječi *īśāvāsyam* (Ježić 2000: 96: „Bogu je za stan”) rastavlja kao *īśā vāsyam*.

metnutima) sopstvu. Poznavatelji ovlasti (za činjenje obreda) kažu da je onaj ovlašten za obredno djelovanje koji žudi za plodovima djela, bili to vidljivi (plodovi), kao što je istaknutost u znanju brahmana, ili nevidljivi, kao što je nebo, i onaj koji za sebe misli da je dvorođenac bez sljepeće, grbavosti i ostaloga što uzrokuje odsutnost ovlasti za činjenje (obrednih) dužnosti. Zbog toga ove *mantr*e, rasvjetljujući vlastitu narav sopstva, zaustavljaju urođeno neznanje i stvaraju razaznaju jedinstvenosti sopstva, koja predstavlja sredstvo prekida osobina prerađanja kao što su patnja i zabluda. Ukratko ćemo protumačiti ove *mantr*e za koje smo naveli tko je ovlašten, o čem trebaju govoriti, što je sveza (vedskog teksta) i svrhu njihovu.

*IUBh* 1.

*īśāvāsyaṃ idāṃ sárvaṃ yát kíṃ ca jágatyāṃ jágat /  
téna tyakténa bhuñjīthā má ḡṛdhaḥ kásya svid dhánam //1//*

Bogu je za stan ovo sve, što god po zemlji prohodi.  
Uživaj što ti prepusti! Tuđe blago ne poželi!<sup>803</sup>

Šaṅkarin komentar:

„Po Bogu (*īśā*)<sup>804</sup> gospodari (*īšte*)” po tome je *it*, po Bogu. Vrhovni gospod i vladar jest vrhovno sopstvo svega. Taj koji je sopstvo svega rođenog gospodari svime stoga što je unutarnje sopstvo; *īśā* (u Šaṅkarinu rastavljanju riječi Bogom), tim vlastitim sopstvom, *vāsyam*,<sup>805</sup> treba biti ogrnuto. Što (treba biti ogrnuto)? *Ovo sve što god*, bilo što, što *po zemlji*, po svijetu *se kreće*, to sve vlastitim sopstvom (treba biti ogrnuto); (znajući) „bivajući unutarnje sopstvo (svakoga), ja sam sve ovo”, *Bogom*, vrhovnim sopstvom kojega je oblik istina u najvišem smislu, sve ovo što god se kreće treba biti ogrnuto. Kao što vonj sandala i agarua,<sup>806</sup> koji se odnosi na nametke i rođen je (slučajno) iz vlage koja je nastala povezanošću s vodom, trljanjem (sandala i agarua) o same sebe biva po sebi ogrnut (pokriven) najboljim mirisom. Isto je tako na vlastito sopstvo preneseno urođeno obilježje djelatništva i uživalaštva kojega je oblik dvojstvo (predmeta i podmeta); *prohodi po zemlji*, po svijetu; *po zemlji* zbog toga što je smisao u prenesenu značenju, sve što je rođeno iz promjene kao što su pojava, čin, oblik i djelo treba biti napušteno spoznajom sopstva koje je istina u najvišem smislu. Tako zahvaljujući spoznaji da je sopstvo Bog, ovlast sprege nije u obredima, već u odricanju od triju želja za sinom i ostalih. *Tena tyaktena*,<sup>807</sup> s napuštanjem, takav je smisao. Napušten ili mrtav sin ili sluga ne štite sopstvo zbog nepostojanja povezanosti sa sopstvom; stoga napuštanjem *bhuñjīthāḥ*, štiti se!<sup>808</sup> – to je vedski smisao. Tako ti koji si napustio želje *ne poželi*, ne čini želju koje je predmet blago;

<sup>803</sup> Prijevod *IU*: M. Ježić (Ježić 2000).

<sup>804</sup> Šaṅkara rastavlja *īśāvāsya* kao *īśā vāsya* po čemu mu je *īśā* instrumental. Vidi napomene uz *IUBh*. Sve riječi koje Šaṅkara tumači drugačije od Ježića ostavio sam u sanskrtskom izvorniku dok sam one riječi koje se uklapaju u komentar stavio u Ježićevu prijevodu, ali u kurzivu, kako bi se gloše mogle razlikovati od riječi koje se tumače.

<sup>805</sup> *vāsyam* Šaṅkara nepravilno tumači kao da dolazi od  $\sqrt{VAS}$ , odjenuti.

<sup>806</sup> Vrste mirišljavih stabala.

<sup>807</sup> Ježić: „Što ti prepusti.”

<sup>808</sup> Riječ *bhuñjīthāḥ* je 2. l. sg. impv.  $\bar{A}$  glagola  $\sqrt{BHUI}$ , 3. „uživati” koju Ježić ispravno prevodi kao „uživaj”. Nije mi poznata ni jedna mogućnost po kojoj bi glagol  $\sqrt{BHUI}$  mogao značiti „štiti”.

*tuđe blago*, nečije tuđe blago ili vlastito blago ne poželi! – to je smisao. *Svid* je čestica bez značenja. Ili *ne poželi!* Što? *Tuđe blago* u smislu prikrivenog prigovora<sup>809</sup> jer blago nije ničije kad bi ga se i poželjelo. Predodžbom Boga kao „Sopstvo je sve ovo” (*ChU* 7.25.2) sve je napušteno; stoga sve ovo pripada sopstvu i sopstvo je sve; stoga ne čini želju koja pripada razini zablude – to je smisao.

## IUBh 2.

Tako za znalca sopstva sopstvo treba biti čuvano odricanjem od triju želja, kao što je želja za sinom i ostalih, i posvećenošću znanju sopstva; to je vedski smisao. Za drugoga koji je nesposoban za shvaćanje sopstva jer poznaje samo nesopstvo ova mantra poučava:

*kurvánn evéha kármāṇi j̥j̥v̥iṣ̥éc chatáñ sámāḥ /  
evám tvayi nānyáthetó 'sti ná kárma lipyate náre //2//*

Čineći ovdje čine sved, želi poživjeti ljeta sto!  
Za muža se što tako zna „Ne inako!” čin ne lijepi...

Šaṅkarin komentar:

*Čineći ovdje*, izvršavajući *čine*, agnihotru i druge; *želi poživjeti*, želi živjeti! *sto*, iznos od sto *ljeta*, godina. Smatra se da je upravo toliko dug najbolji vijek za čovjeka. Tako je ponavljanjem postignutoga, kad se *želi poživjeti sto* godina, tad je *čineći čine* to i ostvareno. *Tako*, na taj način *tvayi*<sup>810</sup> (za tebe) koji želi živjeti; *za muža*, za onoga koji je poistovjećen upravo s čovjekom, od ovoga sadašnjega načina, kada čini čine kao što su *agnihotra* i ostali, *inako* drugi način *asti ná* (ne postoji)<sup>811</sup> po kojem se *čin ne lijepi*, po činu se *ne lijepi* – takav je smisao. Odavde (slijedi da) *želi poživjeti čineći čine* kao što su *agnihotra* i ostali koje propisuju *śāstre*.

*Pūrvapakṣa*: Kako je naposljetku ovo shvaćeno da je u prvoj (kitici) izrečena posvećenost znanju za isposnika, a u drugoj posvećenost činu (obredu) za onoga koji nema snage za to?

*Uttarapakṣa*: Zar se ne sjećaš kako je (u uvodu) rečeno da je razlika između znanja i čina neuzdrmana poput planine. Ovdje je rečeno – tko *želi poživjeti* taj je *čineći* čin; *sve je ovo Bogom ogrnuto, s tim napuštanjem se štiti*,<sup>812</sup> *tuđe blago ne poželi*. „Ni u životu ni u smrti neka ne čini želju, neka ide u šumu, odatle neka se više ne vraća kući”<sup>813</sup> – tako iz naredbe za isposništvo. Govorit će se o razlici plodova obaju (načina života). Ova dva puta slijede ravno iz postajanja, prvo put djelovanja i zatim isposništvo. Triju se želja odriče putem obustave (djelovanja).<sup>814</sup> Od toga dvojega put isposništva nadmašuje (put djelovanja). „Odricanje je nadmašilo”, tako u *Taittirīyaka*. „Ovo su dva puta na kojima su utemeljene Vede, dužnost kojoj je obilježje djelatnost i onaj koji se očituje kao obustava

<sup>809</sup> Prikriveni prigovor ili *ākṣepa* stilistički je ukras (*alaṃkāra*) smisla u klasičnoj indijskoj poetici.

<sup>810</sup> Ježić emendira *tvayi* u *vidi* u skladu s podudarnim izrazom u *ChU* 4.14.3 (*evam evaṃvidi pāpaṃ karma na lipyate*) koji daje bolji smisao.

<sup>811</sup> Kako *pāda* ima dva sloga viška, Ježić izbacuje *asti*, a Thieme *nare*.

<sup>812</sup> Ovo je rekonstrukcija Šaṅkarina shvaćanja prve kitice.

<sup>813</sup> Izvor citata mi je nepoznat.

<sup>814</sup> Oprjeka je između aktivnoga (*pravṛtti*) i kontemplativnoga života (obustava aktivnosti ili *nivṛtti*).

(djelatnosti)” (MBh 12.233.6).<sup>815</sup> Tako je i ostalo Vyasa, bogoviti učitelj Veda, razmotrio i odlučno rekao svojem sinu. Razliku ćemo između toga dvojega pokazati. Sada slijedi mantra kojoj je smisao pokuda neukoga.

IUBh 3.

*asuryā nāma té lokā andhēna tāmāśvṛtāḥ /  
tāmste prētyābhīgacchanti yé ké cātmahāno jānāḥ //3//*

Svijeti naime bez Sunca slijepom su tamom prekriti.  
Umrvši u njih dolaze ljudi što sopstvo ubiju. (što sebe ubiju)

Šaṅkarin komentar:

*Asuryāḥ* (asurski, zloduški);<sup>816</sup> u usporedbi s nedvojnim bivanjem vrhovnoga sopstva čak su i bogovi zlodusi i njihovi su svjetovi zloduški. Riječ *nāma* (naime) čestica je bez značenja. Ti *svijeti* su rođenja u kojima se motre, gledaju i uživaju plodovi djela. *Slijepom*, onim čega je priroda neviđenje, *tamom*, neznanjem *su prekriti*, pokriveni; *u njih* koji završavaju s nepomičnim predmetima<sup>817</sup> *umrvši*, napustivši tijelo, *dolaze* ovisno kakva su im djela i kako znaju.<sup>818</sup> *Ātmahanāḥ* (sopstvoubojice), koji ubijaju sopstvo. Tko su oni? Ljudi koji ne znaju.

*Pūrvapakṣa*: Kako oni mogu pozlijediti vječno sopstvo?

*Uttarapakṣa*: Zbog skrivanja istinskoga sopstva manom neznanja; s kojom namjerom plod istinskoga sopstva kojega je obilježje svijest o besmrtnosti i nestarenju biva skriven kao kad je (sopstvo) ubijeno. Rečeno je da su *ljudi što sopstvo ubiju* ljudi prosti i neobrazovani. Ti se prerađaju s tim, s manom ubijanja sopstva. Kakvo je to sopstvo zbog ubijanja kojega se nezalnice prerađaju, a obrnuto od toga, oni ljudi koji znaju ne ubijajući sopstvo bivaju oslobođeni? Tako je rečeno:

IUBh 4.

*ānejad ēkaṃ mānaso jāvīyo nāīnad devā āpnuvan pūrvam ārṣat /  
tād dhāvato 'nyān āty eti tīṣṭhat tāsminn apó mātariśvā dadhāti //4//*

Jedno nekretno od misli hitrije, ne stignu ga bozi dok prvo teče.  
Ono pretječe druge ustrčale. U njega Vode Mātariśvan stavlja.

<sup>815</sup> U kritičkome se izdanju kitica razlikuje u zadnjoj riječi:

*dvāv imāv atha panthānau yatra vedāḥ pratiṣṭhitāḥ /  
pravṛttīlakṣaṇo dharmo nivṛttau ca subhāṣitah //*

<sup>816</sup> *asuryāḥ* Ježić emendira u *asūryāḥ* i prevodi kao „bez Sunca”, što se lijepo slaže s nastavkom u kojem se kaže „slijepom su tamom prekriti”.

<sup>817</sup> Vidi uvod u *BAUBh*, gdje se govori o propadanju sve do nepomičnih predmeta, kao što su biljke ili minerali. U drugim se dijelovima *BAUBh* govori o pojavnome svijetu koji se prostire od (nižega) brahmana pa sve do nepomičnih predmeta. U *BAUBh* 1.3.1 kaže se da kada *asure* prevladaju slijedi srozavanje sve do nepomičnih predmeta (*sthāvarānta*), što pokazuje visoku podudarnost dvaju komentara.

<sup>818</sup> Izraz *yathākarma yathāśrutam* (kakva su mu djela, kako zna) nalazi se i u Šaṅkarinu komentaru uz *BAU* 4.4.4.

Śaṅkarin komentar:

*Nekretno*, koje se ne kreće. Glagolski korijen √EJ (znači) dršće<sup>819</sup> – drhtanje je kretanje, napuštanje vlastitoga položaja; toga je lišen (kretanja), vazda jednog oblika. To *jedno* u svim bićima *od misli*, od onoga što je obilježeno htijenjem i ostalim, *hitrije* je, brže.

*Pūrvapakṣa*: Kako je rečeno proturječje da je ovo postojano, nepokretno *od misli hitrije*?

*Uttarapakṣa*: To nije grješka. Zbog toga što je to prikladno ako postoji stanje s nametcima i bez nametaka; *jedno nekretno* – ovdje se govori o vlastitu obliku bez nametaka; i zbog posljedice nametka pameti, unutaršnjeg organa koji je obilježen htijenjem i zamišljajem; pomoću htijenja u trenutku biva kretanje pameti koja stoji ovdje u tijelu sve do svijeta brahmana i ostalih svjetova; odavde se zaključuje da je pamet najbrža na svijetu. Kada ta pamet koju osvjetljava svijest ide u svijet brahmana i u ostale svjetove, sopstvo<sup>820</sup> je zahvaćeno kao da je stiglo prije; zato *od misli hitrije*. Ni *bozi*, zato što prosvjetljuju<sup>821</sup>, bogovi su oči i ostale spoznajne moći, *ne stignu*, ne dostižu tostvo sopstva o kojem se govori. Pamet je *hitrija* od tih (moći); zbog međupoložaja djelatnosti pameti (između sopstva i osjetilnih moći) čak ni sjaj sopstva ne postaje predmet božanstava (osjetilnih moći). Od čega, od brze pameti *prvo teče*, prvo je prošlo zato što sve prožima poput zraka; to sveprožimajuće sopstvo, lišeno svih svojstava prerađanja, koje svojim vlastitim tostvom bez nametaka ne prolazi pretvorbu, nerazboritima se i glupavima čini kao da iskušava sve pretvorbe prerađanja koje zapravo čine nametci i kao da nije jedno s obzirom na tijelo, tako se kaže (u kitici). *Ono ustrčale* koji idu brzo, *druge*, pamet, riječ, osjetilne moći i ostale koji imaju drugačija obilježja od sopstva *pretječe*, kao da pretekavši ide. Smisao izraza „kao da” pokazuje se sam pomoću riječi *tiṣṭhad* (koji stoji), ono samo uistinu nije preobraženo – takav je smisao. *U njega*, u suće koje je tostvo sopstva kojega je vlastito bivstvo vječna svijest *mātariśvan*,<sup>822</sup> koji buja (*śvayati*) u ozračju u materij,<sup>823</sup> zrak koji održava sav život, koji je sopstvo djelovanja, koji je oslonac svega rođenoga od tijela i organa na kojem je sve osnovano i potkano,<sup>824</sup> koji je poznat kao nit<sup>825</sup> koja podržava sav svijet – to je *mātariśvan*; on stavlja sve u *apas*, djela živih bića kojih je obilježje djelovanje,<sup>826</sup> kao i Oganj, Sunce, Parjanyu i druga obilježja kao plamen, žarenje, svjetlo, kiša i ostalo. Ili (*stavlja* može značiti) drži (u značenju): „Vjetar puše iz straha od njega” (*TU* 2.8.1) i drugdje. Sve pretvorbe uzroka i posljedice nastaju stoga što je vlastiti oblik sopstva koji je vječna svijest boravište svega.

*IUBh* 5.

Nema lijenosti<sup>827</sup> *mantra* (u pouci) pa se ponovno kaže ono što je rečeno u prošloj *mantri*:

<sup>819</sup> Śaṅkara ovdje pravilno objašnjava etimologiju riječi *anejat* (nekretno).

<sup>820</sup> Nauk o samoosvijetljenome sopstvu Śaṅkara je najjasnije objasnio u *BAUBh* 4.3 i 4.4.

<sup>821</sup> Etimologiju riječi *deva* Śaṅkara vidi u riječi *dyotana*.

<sup>822</sup> U *RS* božanstvo koje donosi Agnia s neba Bhrguima. Tajno ime Agnievo (*RS* 3.5.9; 3.26.2; 3.96.4). U kasnijem značenju „Vjetar” (*Yāśka* 7.26). Vidi Ježić 2000: 99.

<sup>823</sup> Ježić prihvaća etimološko tumačenje „koji buja u materij” (*mātariśvan*), 2000: 99.

<sup>824</sup> Aluzija na Yājñavalkyin razgovor s Gārgī u *BAU* 3.6 i 3.8.

<sup>825</sup> U razgovoru s Uddālakom u *BAU* 3.7 nit (*sūtra*) na koju je sve ovo nanizano je vjetar.

<sup>826</sup> Tako Śaṅkara shvaća *apas* (homonim: vode).

<sup>827</sup> U izvorniku nalazimo riječ *jāmitā*, što bi značilo „srodnost, jednoličnost”. U prijevodu sam slijedio bilješku u kojoj stoji da *jāmitā* znači *ālasyaṃ*.

*tād ejati tán naijati tād dūrē tād v antiké /  
tād antār asya sárvasya tād u sárvasyāsa bāhyatāḥ //5//*

Ono se kreće, ne kreće, ono je blizu, daleko,  
Ono je u svem ovome, ono je svemu izvana.

Śaṅkarin komentar:

*Ono*, tostvo sopstva o kojem se govori, *ono se kreće*, ide, a po sebi se *ne kreće*, ne ide, po sebi nepokretno suće samo se čini kao da se kreće – to je smisao. Štoviše, *ono je daleko*, čini se kao da je daleko jer je nedohvatljivo za neznalice ni za stotine *koṭīa*<sup>828</sup> godina. *Tādvantiké* se razdvaja kao *tād u antiké*. *Ono je blizu*, u izrazitoj blizini znalaca, zbog toga što ono (njihovo) sopstvo nije daleko već je blizu. *Ono je u*, unutar ovoga svega „sopstvo koje je unutar svega” (BAU 3.4.1), ovoga svega svijeta koji ima narav djelovanja, imena i oblika; *ono je svemu izvana* jer sve prožima poput etera i jer je beskrajno tanahno. I zbog pouke „grumen razaznaje” (BAU 5.4.13) ono je bez praznine u sebi.

IUBh 6.

*yás tú sárváṇi bhūtāny ātmāny evānupáśyati /  
sarvabhūtēṣu cātmānaṃ táto ná ví jugupsate //6//*

A onaj koji bića sva u sebi uprav promatra,  
I sebe u svim bićima, od toga se ne kuša skrit.

Śaṅkarin komentar:

*Onaj koji*, pustinjač (beskućnik) željan oslobođenja, *sva bića*, od neočitovanoga (počela) pa sve do nepokretnih stvari, *u sebi uprav promatra*; smisao je da ne promatra ništo kao odvojeno od sopstva; *i u svim bićima* u njima sebe: kao što je (on) sopstvo ovoga tijela koje je sklop uzroka i posljedice, istinski svjedok svake zamjedbe, osamljeni promatrač bez svojstava, tko s ovim vlastitim oblikom tako bez razlike *promatra i sebe u svim bićima* od neočitovanoga (počela) pa sve do nepokretnih predmeta, taj se *od toga*, od tog viđenja, *ne kuša skrit*, ne čini želju da se sakrije, ne osjeća gađenje. Ovo je ponavljanje već rečenoga. Svako gađenje nastaje kad je nešto viđeno kao pokvareno i drugo od sopstva, a kad je krajnje čisto sopstvo viđeno kao beskrajno, tada ne postoji druga stvar koja je uzrok gađenja; tako je rečeno. *Od toga se ne kuša skrit*.

IUBh 7.

Druga *mantra* također govori istu ovu stvar:

*yásmin sárváṇi bhūtāny ātmaivābhūd vijānatāḥ /  
tātra kó móhaḥ káḥ śóka ekatvām anupáśyataḥ //7//*

U razaznala, u kome sopstvo posta svijem bićima,

---

<sup>828</sup> Jedan *koṭī* iznosi deset milijuna.

motrećega jedinstvo – u nj što je bludnja i muka što?

Śaṅkarin komentar:

U kom vremenu ili u sopstvu o kojem je već bilo govora prije; *svijem bićima* zbog viđenja sopstva u najvišem smislu *sopstvo posta*; sopstvo se u svojem najvišem smislu pojavilo u razaznajućega; *u nj*, u to vrijeme ili u sopstvu, *što je bludnja i muka što?* I muka i bludnja bivaju nezalici sjeme djela i želje. Ali ne i onomu koji vidi jedinstvenost sopstva, čistoću, najviše nebo. *Što je bludnja i muka što?* – zbog pokazivanja nepostojanja bludnje i muke skrivenim prigovorom (drugima) pokazuje se potpuno ukidanje prerađanja zajedno sa svojim uzrocima.

IUBh 8.

Što je to sopstvo, o kojem se je govorilo prošlim *mantrama*, svojim vlastitim oblikom i koja su obilježja, to govori ova *mantra*:

*sá páryagāc chukráṃ akāyám avraṇám  
asnāvirāṃ śuddhám āpāviddham /  
kavír manīśī paribhūḥ syayambhūr  
yāthātathyató 'rthān vyādadhāc chāṣvatībhyaḥ sámābhyaḥ //8//*

Ono opkoli sjajno, bez tijela, bez rane,  
bez tetiva, čisto, neprobito zlim.  
Pjesnik nadahnut ophvatan, samobit,  
raspodijeli svrhe takve kakve jesu na vječna ljeta.

Śaṅkarin komentar:

*Ono*, sopstvo o kojem se govorilo, prožimajuće poput etera, *opkoli*, okolo sa svih strana je prišlo, ušlo – takav je smisao. *Sjajno*, čisto sjajeće i svjetleće – takav je smisao. *Bez tijela*, lišen tanahnoga tijela – takav je smisao. *Bez rane*, bez povrede. *Bez tetiva*, u kojem nisu vidljive žile tetiva – to je (smisao izraza) *bez tetiva*. *Bez rane*, *bez tetiva*, ovim se dvojime poriče grubo (fizičko) tijelo. Čisto, bez mrlje, bez mane neznanja – tako se poriče (i treće) uzročno tijelo. *Neprobito zlim*, lišeno grijeha dužnosti i izostanka dužnosti.<sup>829</sup> Sjajno i ostale riječi trebaju biti pretvorene u muški rod: *On(o) opkoli*, tako započevši, zbog završetka<sup>830</sup> s muškim rodnom *pjesnik nadahnut* i ostalim. *Pjesnik* je vidjelac prošlosti (vjerojatno svih vremena: sadašnjosti i budućnosti) koji vidi sve. „Od njega nema drugog motritelja” (*BAU* 3.8.11) i drugo iz objave. *Nadahnut*, gospodar pameti,<sup>831</sup> sveznajući Bog; takav je smisao. *Paribhūḥ* (Ježić: *ophvatan*), postaje od svih sve viši i viši. *Samobit*, sam postaje. Od kojih postaje viši, koji postaje viši, to je on koji sam postaje

<sup>829</sup> Vjerojatno se misli na činjenje obrednih dužnosti i izbjegavanje obrednih dužnosti. Prvo vodi plodovima djela koji vežu u krug prerađanja, a drugo je po sebi grijeh koji također proizvodi negativne plodove. Oboje se u Śaṅkarinu sustavu izbjegava spoznajom sopstva.

<sup>830</sup> Śaṅkara se ovdje kao i u *BSBh* (1.1.31, 1.3.42, 1.4.14, 1.4.17, 2.4.20, 3.1.5, 3.3.36, 3.3.44) i *BAUBh* (1.4.10 i 2.1.20) koristi prvim (*upakrama* i *upasaṃhāra*) od šest pravila tumačenja koja su poznata kao *ṣaḍlīṅga*.

<sup>831</sup> Śaṅkara riječ *manīśī* (nahnut) shvaća kao da dolazi od *manas* (pamet) i *īśitā*.

sve; tako (postaje) samobit. On, oslovljen kao vječni Bog, zato što je sveznajuć, *raspodijeli*, rasporedi, podijelio je u skladu sa zakonom *svrhe*, kategorije onoga što treba učiniti *takve kakve jesu*, tako kako bivaju; zbog toga je u svom stanju kakvo jest, koje je način ostvarenja ploda djela kakvo jest; *na vječna*, beskrajna *ljeta*, na Prajāpatie koji su godine.<sup>832</sup>

### IUBh 9.

Ovdje je činom napuštanja svake želje u prvoj *mantri* izrečena posvećenost znanju, prvotni smisao Veda: „Bogu je za stan ovo sve... Tuđe blago ne poželi!” U nemogućnosti neznanice koji želi živjeti da se posveti znanju izrečena je posvećenost (obrednomu) činu, drugotni smisao Veda: „Čineći ovdje čine sved, želi poživjeti...”. Podjela toga dvojega<sup>833</sup> koja se poučava u *mantrama* poučava se i u *Bṛhadāraṇyaki*: „On poželi – neka imam ženu” (*BAU* 1.4.17)<sup>834</sup> i sl. – tako je i s djelima onoga koji želi i ne zna. „Pamet je njegovo sopstvo a riječ žena” (*BAU* 1.4.17)<sup>835</sup> – tako se iz te i iz drugih rečenica shvaća odluka posvećenosti (obrednomu) činu u onoga koji želi i ne zna. Tako je i plod toga (čina) ispuštanje sedmorih vrsta hrane dok bivstvo sopstva boravi u sopstvu u vlastitom obliku u njima (hranama). Odricanjem od triju želja, kao što su ona za ženom i ostalih, i protivljenjem posvećenosti (obrednomu) činu, posvećenost vlastitom obliku sopstva svojstvena je znalcu kako je pokazano: „Što ćemo učiniti s potomstvom (mi) kojima je ovo sopstvo ovaj svijet?” (*BAU* 4.4.22)<sup>836</sup> Svelišnici koji su posvećeni znanju, koje nakon pokude neznanica: „Svijeti naime bez Sunca...” (*IU* 2) mantre koje završavaju (riječima): „...Ono opkoli” (*IU* 8) poučavaju o vlastitoj prirodi sopstva, oni su ovdje ovlašteni (na to pozvani), a ne oni koji su puni želja. Tako je i u *mantrama* upanišadi koja pripada Śvetāśvatarama razdijeljeno i rečeno: „Onima koji su iznad podjele na četiri razdoblja objavio je najviši način pročišćenja ugodan svim vidiocima” (*ŚU* 6.21).<sup>837</sup> Ali onima koji su puni želja i žele živjeti posvećeni samo obrednomu činu i koji čine čin rečeno je:

*andhām tāmahaḥ prāviśanti yé 'vidyām upāśate /  
tāto bhūya iva té tāmo yā u vidyāyāṁ ratāḥ ||9||*

U slijepu tamu ulaze koji neznanje poštuju.  
Od tog u tamu bujniju što se u znanju raduju.

### Śaṅkarin komentar:

*Pūrvapakṣa*: Kako se naposljetku zaključilo da to ne vrijedi za sve?

*Uttarapakṣa*: Rečeno je – samo bezumnici žele združiti razaznaju jedinstvenosti sopstva, izrečenu onima koji su bez želja, uništivši podjelu na ciljeve djelovanja i načine njihova postizanja: „U razaznala, u kom sopstvo posta svijem bićima, motrećega jedinstvo – u nj što je bludnja i muka što?” (*IU* 7), s (obrednim) činom ili nečim drugačijim od

<sup>832</sup> Vidi *BAU* 1.5.14, gdje se kaže da je Prajāpati godina (*sa eṣa samvatsarah prajāpatih ṣoḍaśakalah* /).

<sup>833</sup> Podjela na put odricanja i djelovanja.

<sup>834</sup> *so 'kāmayata jāyā me syāt /*

<sup>835</sup> *mana evāśyātmā vāg jāyā /*

<sup>836</sup> *kiṁ prajayā kariṣyāmo yeṣāṁ no 'yam ātmāyaṁ lokah /*

<sup>837</sup> *atyāśramibhyaḥ paramaṁ pavitraṁ provāca samyagrśiṣaṅghajūṣṭam /*



znanja. Ovdje je učinjena pokuda neznanice željna združenja (obreda i znanja). I čega s čime ondje nastaje združenje to je ovdje rečeno; što je spomenuto kao božansko sjajno znanje kojega su predmet božanstva, povezano s obredom nije znanje najvišega sopstva. Zbog slušanja o drugačijem plodu: „Znanjem (se postiže) svijet bogova” (BAU 1.5.16).<sup>838</sup> Pokuda posebnog poduzimanja znanja i čina nije pokuda jednoga i drugoga već želje za združivanjem toga dvojega jer slušamo o različitosti plodova (znanja i čina): „Znanjem se tamo penju” (BAU 1.5.16),<sup>839</sup> „Znanjem (se postiže) svijet bogova” (BAU 1.5.16), „Tamo ne idu južnim (putom)” i „Činom (se postiže) svijet otaca” (BAU 1.5.16).<sup>840</sup> Ništo propisano u *śāstrama* nije takvo da se ne bi trebalo činiti.

Ovdje u *slijepu tamu*, u tamu koje je priroda nesposobnost motrenja *ulaze*. Tko? *Oni koji neznanje* poštuju, a neznanje je čin koji je obrnut od znanja – takav je smisao. Zato što je (obredni) čin suprotstavljen znanju; *koji samo neznanje* koje je izraženo *agnihotrom* i drugim (obredima) *štuju*, potpuno posvećeni izvode (obrede). *Od tog*, od onoga čemu je priroda sljepoća, *u tamu bujniju*, dublju, ti ulaze. Koji? Oni koji su napustili obrede i *u znanju*, uvidbi u božanstva *raduju se*, uživaju. Tamo je izrečeno razlikovanje plodova između uvidbe (u božanstva) i čina kao razlog združenosti; u suprotnome bi se, zato što bi jedan donosio plodove a drugi ne bi, odnosili kao dio i cjelina koja se sastoji od dijelova (a to je besmisleno) – takav je smisao.

IUBh 10.

*anyád evāhur vidyāyānyád āhur ávidyayā /  
iti śusrūma dhīrāṇām yé nas tād vicacakṣiré //10//*

Kažu ino od znanja je,  
kažu ino neznanja je  
(Jedno iz znanja kazuju, drugo iz neznanja kazuju).  
Tako čusmo od uvidnih  
koji nam to razjasniše.

Šaṅkarin komentar:

*Ino*, različito *od znanja* stvara se kao plod, *kažu*, govore: „Znanjem (se postiže) svijet bogova” (BAU 1.6.16), „Znanjem se tamo penju” (BAU 1.5.16). Drugi (plod) *kažu* iz *neznanja*, činom se stvara „Činom (se postiže) svijet otaca” (BAU 1.5.15) – kaže objava. Tako *čusmo*, mi smo čuli riječi *od uvidnih*, onih koji posjeduju uvide, koji učitelji *nam*<sup>841</sup> *to*, obredni čin i znanje *razjasniše*; ovo je njihova, od onih koji su objasnili, sveta predaja koja je do nas došla prenošenjem.

IUBh 11.

*vidyām cávidyām ca yás tād védobhayam sahá /  
ávidyayā mṛtyúṃ tīrtvā vidyāyāmftam aśnute //11//*

<sup>838</sup> *vidyayā devalokaḥ /*

<sup>839</sup> *vidyayā tad ārohanti /*

<sup>840</sup> *karmanā pīṭylokaḥ /*

<sup>841</sup> Šaṅkara uz enklitiku *naḥ* samo dopisuje glosu *asmabhyam*.

I znanje i neznanje tko  
zajedno znade oboje,  
prebrodivši neznanjem smrt,  
znanjem besmrtnost postiže.

Šaṅkarin komentar:

Zbog toga odavde slijedi da *znanje i neznanje* znače znanje božanstava i (obredni) čin; takav je smisao. *Tko* ovo *oboje zajedno zna* kao ono što treba izvršiti jedan čovjek, za toga koji to združuje neka vrijedi postupno povezivanje cilja (pomoću obreda i znanja božanstava) u jednoga čovjeka – tako je rečeno. *Neznanjem*, činom poput *agnihotre* i drugih, djelo koje mu pripada po rođenju i znanje koje se zove *smrt*, oboje *prebrodivši*, prekoračivši *znanjem*, znanjem božanstava, *besmrtnost*, postajanje sopstvom božanstava, *postiže*, doseže. Ovdje se govori o besmrtnosti koja predstavlja postizanje sopstva božanstava.

IUBh 12.

Sada se željom za združivanjem razmatranja očitovanoga i neočitovanoga govori o puku-  
di prvo jednoga, a onda drugoga.

***andhām támaḥ práviśanti yé 'sāmbhūtim upāśate /  
táto bhūya iva té támo yá u sámbhūtyāñ ratāḥ //12//***

U slijepu tamu ulaze  
što nepostanak poštuju.  
Od tog u tamu bujniju (ulaze)  
što se u postanku raduju.

Šaṅkarin komentar:

*U slijepu tamu ulaze što* (štuju) *nepostanak*: *postanak* je rođenje, to što je posljedica jest rođenje, od toga je drugačiji nepostanak, pratvar, uzrok, neznanje koje se naziva neočitovano; oni koji štuju *nepostanak*, pratvar, uzrok i neznanje koje se naziva neočitovano i koje predstavlja sjeme čina i želje, a priroda mu je nemogućnost viđenja; oni suglasno tomu ulaze u slijepu tamu kojoj je priroda nemogućnost viđenja. *Od tog u bujniju*, dublju, *tamu* ulaze koji se u postanku, u brahmanu koji je posljedica i poznat je kao Hiranyagarbha *raduju*.

IUBh 13.

Sada je izrečena razlika plodova obiju vrsta štovanja (štovanje očitovanoga i neočitovanoga) koja je razlog za združivanje obiju sastavnica.

***anyád evāhuḥ sambhavānyád āhur ásambhavāt /  
iti śusruma dhīrāñām yé nas tád vicacakṣiré //13//***

Kažu ino je od postanka,  
ino i od nepostanka.

(Jedno s postanja kazuju,  
drugo kažu s nepostanka)  
Tako čusmo od uvidnih  
koji nam to razjasniše.

Śaṅkarin komentar:

*Jedan* je poseban plod iz *postanka*, iz rođenja, što znači iz razmatranja brahmana koji je posljedica (niži brahman) – tako kazuju; smisao je da su objasnili obilježje natprirodnih moći kao postajanje tanahnim poput atoma. Tako i drugi kazuju iz *nepostanka*, iz objašnjenja nerođenja, što znači iz razmatranja neočitovanoga.<sup>842</sup> Kad se kaže da ulaze u dublju tamu, *paurāṇike*<sup>843</sup> misle na stapanje s pratvari; tako *čusmo* riječi *uvidnih* koji nam to razjasniše, koji su objasnili plodove razmatranja očitovanoga i neočitovanoga;<sup>844</sup> takav je smisao.

IUBh 14.

Zato se odavde nadalje koristi združenje razmatranja postanka i nepostanka radi postizanja jedne po jedne ljudske svrhe – tako kazuju.

***sāmbhūtiṃ ca vināśaṃ ca yās tād vēdobhāyaṃ sahā /  
vināśēna mrtyūṃ tīrtvā sāmbhūtyāṃṣtam aśnute //14//***

I postanak i propast tko zajedno znade oboje,  
Prebrodivši propašću smrt, postankom besmrće postiže.

Śaṅkarin komentar:

*I postanak i propast tko zajedno znade oboje*, propast je svojstvo posljedice; ta propast se s tim svojstvom istovjetno naziva. S tim, s razmatranjem toga, prebrodivši smrt koja je rođena iz nedostatka natprirodnih moći i iz nepravde, žudnje i drugih grješaka; razmatranjem se Hiranyagarbhe postiže plod postajanja tanahnim poput atoma (što je natprirodna moć) – a prešavši s time smrt koja je nedostatak natprirodnih moći i ostaloga nepostankom (propašću), razmatranjem neočitovanoga postiže se besmrtnost, koje je značajka stapanje s pratvari. Ovdje treba primijetiti da je predstavljen (izraz) *I postanak i propast* s izostankom slova *a*;<sup>845</sup> s obzirom na slušanje o plodu stapanja s pratvari.

IUBh 15.

Cilj stapanja s pratvari obilježen je u *sāstrama* kao plod koji treba ostvariti ljudskim ili božanskim blagom. Do toga je put prerađanja. Od toga je naviše kako je prije rečeno „U

---

<sup>842</sup> Iz ovoga se komentara vidi da je pod plodovima sastavnica (obiju vrsta razmatranja) (*avayavaphala*) u uvodu u komentar uz IU 13 Śaṅkara mislio na razmatranje nižeg brahmana i neočitovanoga.

<sup>843</sup> Oni koji slijede purāṇe, brahmanističku poslijevedsku svetu predaju.

<sup>844</sup> Śaṅkara i u *BAUBh* 3.7.12 razlikuje *avyakṛta* (neočitovano) od Hiranyagarbhe, nižega brahmana. Ni jedno od toga nije najviši brahman, najviše sopstvo. Ovaj se komentar također slaže s *BAUBh*.

<sup>845</sup> Misli se na riječ *sambhūti* koju Śaṅkara shvaća kao *asambhūti*.

razaznala, u kom sopstvo posta” (IU 7) – bivanje sopstvom svega, što je plod posvećenosti znanju i odricanja od svih želja. Ovdje je pokazan dvovrsni smisao Veda, kojih su značajke djelovanje i obustava djelovanja. Tamo je *brāhmaṇa* koja završava s *pravargyam*<sup>846</sup> posvećena potpunomu pokazivanju smisla onoga dijela Veda koji je obilježen djelovanjem i kojega su obilježje naredbe i zabrane. Viša je *Bṛhadāraṇyaka* koja je posvećena pokazivanju smisla Veda kojega je obilježje obustava djelovanja. Tamo je rečen čin koji počinje rođenjem i završava spaljivanjem: „Čineći, želi poživjeti” (IU 2) zajedno sa znanjem kojega je predmet niži brahman: „i znanje i neznanje tko zajedno znade oboje”. Prebrodivši neznanjem smrt, znanjem besmrtnost postiže. Ovdje se odgovara na pitanje kojim se putom postiže besmrtnost. To što je ta istina – to je Sunce koje je osoba u (Sunčevu) krugu i koja je (također) u desnome oku (BAU 5.5.2);<sup>847</sup> onaj koji razmatra oboje kao brahmana koji je istina<sup>848</sup> i koji čini (obredne) čine kako je naloženo u času smrti moli za način doseganja sopstva kojega je priroda istina:

***hiraṇmāyena pātrena satyāsyāpīhitaṃ mūkham /  
tāt tvāṃ pūṣann āpāvṛṇu satyādharmaṃya dṛṣṭāye //15//***

Sudom je od čista zlata lice istine pokrito.  
Njega, Pūšane, odvrni da motrim pravdu, istinu.

Šaṅkarin komentar:

Poput *čista zlata*, zlatan; to znači koji se sastoji od svjetla. Tim je *sudom*, koji se javlja kao poklopac istine koja je brahman koji boravi u Sunčevu krugu, *lice pokrito*. Ti ga, o *Pūšane*, *odvrni*, ukloni *pravdu*, *istinu*; radi razmatranja tebe kao istine, ja sam, čije je svojstvo (*dharma*) istina (*satya*), taj čije je svojstvo istina; dakle meni, izvršitelju dužnosti kakve jesu (kako treba), *odvrni sud*; *da motrim*, da spoznam tebe kojega je sopstvo istina!

IUBh 16.

***pūṣann eka ṛṣe yama sūrya prājāpatya vyūha raśmīnt sámūha téjo  
yāt te rūpāṃ kālyāṇatamaṃ tāt te paśyāmi /  
yo 'śāv asaú pūruṣaḥ só 'hām asmi //16//***

Pūšane, jedini mudrače, Yamo, Sūryo, Rodogospodiću, razastri zrake, skupi jaru!  
Što ti je najljepši lik, taj ti motrim. Tko je ona osoba ondje, taj sam ja.

Šaṅkarin komentar:

O *Pūšane*, Pūšan je Sunce zato što hrani svijet;<sup>849</sup> o jedini mudrače, koji sam (*eka*) teče (*ṛṣati*), ide – zato je jedini mudrac (*ekarṣi*); o *Yamo*, koji držiš – zato što drži sve; O *Sūryo*, Sūrya zato što prihvaća sokove, dahove i zrake; o *Prājāpatyo* (Rodogospodiću), koji si potomak Prajāpatia; *razastri*, razdvoji svoje *zrake*. *Skupi*, učini jednim. *Što je tvoj*

<sup>846</sup> Misli se na *Śatapatha-brāhmaṇu* koja završava obredom *pravargya*.

<sup>847</sup> BAU 5.5.2: *tadyat tatsatyam asau sa ādityo ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo yaś cāyam dakṣiṇe /*

<sup>848</sup> Šaṅkara i u BUBh 5 i 6 većinu teksta pripisuje razmatranju brahmana – istine (*satya*-brahman).

<sup>849</sup> Etimologiju imena Pūšan Šaṅkara tu vidi u glagolu √*PUṢ* (hraniti).

najljepši preblistavi lik, taj, tebe, sopstvo radi milosrđa (smirenosti) motrim. Štoviše, ja ti se ne molim poput sluge; tko je ona osoba smještena u krugu Sunca koje su dijelovi *vyāhṛti*.<sup>850</sup> Zbog toga što ima oblik osobe; dahovima, umom, sopstvom i puhanjem, zove se *puruṣa* jer je cijeli svijet ispunjen (*pūrṇa*); ili se zove osoba (*puruṣa*) zato što boravi (*śayana*) u gradu (*puri*); ta osoba sam ja.

*IUBh* 17.

*vāyúr ānilam amṛtam āthedāṇ bhāsmāntaṁ śārīram /  
aúṁ kráto smára kṛtáṁ smara kráto smára kṛtáṁ smara //17//*

Vjetar je duša besmrtna, a ovom je tijelu pepel kraj.  
Oṁ! Ume, sjeti se, čina sjeti se, ume, sjeti se, čina sjeti se!

Šaṅkarin komentar:

Stoga sada vjetar, dah mene umirućega, napustivši ograničenost onoga što se odnosi na sopstvo (*adhyātma*),<sup>851</sup> neka dostigne, ova je riječ *vākyāśeṣa*,<sup>852</sup> *besmrtnu dušu (anila)*, sopstvo koje je nit,<sup>853</sup> koje je sopstvo svega pa tako i onoga što se odnosi na bogove (*adhidaivata*).<sup>854</sup> Neka tanahno tijelo pročišćeno činom i znanjem uzađe – tako treba gledati, snagom zamolbe za (iznalaženje) puta. Tada ovo tijelo, žrtvovano u oganj, neka postane pepeo! *Auṁ* – suglasno razmatranju,<sup>855</sup> brahman, opisan je nepodijeljeno kao onaj kojemu je ime oganj a sopstvo mu je istina, jer mu je sopstvo takvo da počinje sa *auṁ*. *O ume*, kojemu je sopstvo htijenje! *Sjeti se*, stiglo je ono vrijeme kada se moram sjetiti onoga, stoga *sjeti se* nastaloga kroz toliko vremena, Ognju, sjeti se *čina*, djela koje sam obavljao od djetinjstva, to se sjeti. *Ume, sjeti se, čina sjeti se*, smisao ponavljanja rečenice je naglašavanje.

*IUBh* 18.

Ponovno moli za put drugom *mantram*:

*ágne náya supáthā rāyé asmán víśvāni deva vayúṅnāni vidván /  
yuyodhy āsmáj juhurāṇám éno bhúyīṣṭhāṁ te náma uktīm vidhema //18//*

Ognju, vodi nas sretnim putom, bože,  
koji poznaješ sve zavoje, do blaga!  
Odbij od nas grijeha zavodničke!  
Hvalu ti dajmo, najbujniji poklon.

<sup>850</sup> *Vyāhṛti* su skroviti nazivi sedmorih svjetova: veliki *vyāhṛti* su *bhūr* (zemlja), *bhuvar* (ozračje) i *svar* (nebo), ostali su *mahar*, *janar*, *tapar* i *satya*.

<sup>851</sup> Djelatne i spoznajne moći, pamet i um.

<sup>852</sup> *vākyāśeṣa* je dio rečenice koji u eliptičnim izrazima nedostaje.

<sup>853</sup> Radi se o niti na kojoj je sve ovo osnovano i potkano. Vidi *BAU* 1.2.7, 3.7, 3.8, 3.9.

<sup>854</sup> Radi se o makrokozmičkim analogijama mikrokozmičkih česti. Vidi *BAU* 3.7, *AU* 1.3, *KsU* 4.

<sup>855</sup> Suglasno razmatranju kakvo je umirući činio za života.

Śaṅkarin komentar:

*Ognju, vodi nas*, čini da idemo, *sretnim putom*, blistavom stazom. *Sretnim putom* znači razlikovanje, kojega je smisao odricanje od južnoga puta.<sup>856</sup> Ja se gnušam južnoga puta kojega je značajka dolaženje i odlaženje, molim te stoga, vodi me blistavim putom lišenim odlaska i ponovnog dolaska. *Do blaga*, do bogatstva, do uživanja plodova čina, *nas*, koji smo određeni plodovima dužnosti kako je već rečeno, (vodi) o *Bože koji znaš*, poznaješ, *sve zavoje*, činove ili proznavanja. Štoviše *odbij*, razdvoji, uništi, *od nas grijeha zavodničke*, grijeh koji je uvijen i sopstvo mu je prijevara. Stoga, kada mi budemo pročišćeni, postići ćemo željeno; to je cilj. Ali *ti*, tebi mi sada ne možemo činiti štovanje. *Najbujniji*, veći ti *poklon, hvalu*, riječi hvale dajmo, služimo ti hvalom!

„Prebrodivši neznanjem smrt, znanjem besmrtnost postiže” (IU 11). „Prebrodivši propašću smrt, postankom besmrće postiže.” (IU 14) – tako čuvši neki čine (izriču) dvojbu. Stoga ćemo kratko pogledati kako bismo uklonili tu (dvojbu). Ovdje je utoliko rečen uzrok dvojbe –

*Pūrvapakṣa*: Zašto se riječju znanje i besmrće ne shvaća znanje najvišega sopstva u doslovnome smislu?

*Uttarapakṣa*: Nije li utvrđena neprimjenjivost združivanja (znanja i čina) zbog suprotnosti između čina i znanja najvišega sopstva, kako je već rečeno?

*Pūrvapakṣa*: To je istina, ali suprotnost nije shvaćena zbog toga što se suprotnost i podudaranje mjere svjedočanstvom *śāstra*. Kako se poduzimanje neznanja (čina) i razmatranje znanja mjere svjedočanstvom *śāstra*, tako je i sa (njihovom) suprotnošću i podudaranjem. I kako se iz *śāstra* shvaća da ne treba pozlijediti ni jedno biće a opet *śāstra* to potiskuje (riječima): „Životinju treba ubiti na žrtvenoj svečanosti”, isto je moguće i sa znanjem i neznanjem<sup>857</sup> kad se znanje združuje s obredom.

*Uttarapakṣa*: Ne, „ono što je znanje i neznanje udaljeno je jedno od drugoga, obrnuto, i slijedi razdvojene putove” (KaU 1.2.4) – kaže objava.

*Pūrvapakṣa*: A ako su i znanje i neznanje zbog riječi (objave u IU 11) podudarni?

*Uttarapakṣa*: Ne, zbog suprotnosti ploda, vlastitoga oblika i razloga.

*Pūrvapakṣa*: A ako se kaže da zbog naredbe za združivanje i zbog nepostojanja odabira između suprotnosti i podudarnosti i znanja i neznanja ipak postoji podudarnost?

*Uttarapakṣa*: To nije tako zbog neprimjerenosti zajedničkoga postojanja.

*Pūrvapakṣa*: A ako znanje i neznanje (nastaju) postupno u jednom primatelju?

*Uttarapakṣa*: Ne, zbog zalaska neznanja pri rođenju znanja neprimjerenost je neznanje u primatelju znanja. Kada se rodi razaznaja „Oganj je vreo i blještav”, u primatelju u kojem je ona nastala nema rođenja neznanja, dvojbe ili grješke „Oganj je hladan i ne bliješti”. „U razaznala, u kom sopstvo posta svijem bićima, motrećega jedinstvo – u nj što je bludnja i muka što?” (IU 7) – iz objave (se vidi) nemogućnost nastajanja bludnje i muke (u razaznala). Rekli smo da je zbog nemogućnosti neznanja (u razaznala) čin utemeljen u njem (u neznanju) neprimjeren. „Besmrtnost postiže” – uvjetovanu besmrtnost. Ako se riječ znanje shvati kao znanje najvišega sopstva, molitva za put „od čista zlata...” (IU 16 – 18) nije primjerena. Smisao *mantra* je baš takav kakva smo objasnili – tako završava.<sup>858</sup>

<sup>856</sup> Južni je put u *BAU* 6.2 i *ChU* 5.10.3 put otaca.

<sup>857</sup> Radi se vjerojatno o tome da ovisno o uputama *śāstra* čovjek nekad čini obrede a nekad uči ili spoznaje istine iz objave, kao što brahman ne ubija životinje u svakodnevnom životu ali ih ubija u skladu s uputama za činjenje polugodišnjih i godišnjih krvnih žrtava.

<sup>858</sup> Zbog toga se čin ne može združiti s razaznajom najvišega sopstva, nego samo s razmatranjem (štovanjem) božanstva, nižega brahmana.

3. *Īśā-upaniṣad* (K) 1 – 2: znanje i (obredni) čin

Već je oko tumačenja prve kitice došlo do razmimoilaženja između komentatora. Prvi je problem nastao oko rastavljanja riječi *īśāvāsyām* koju Śaṅkara rastavlja kao *īśā vāsyām*, što mu onda znači „Bogom ogrnuto”, a za prvi dio kitice kaže:

*sa hi sarvamīṣṭe sarvajantūnām ātmā sanpratyag ātmatayā / tena svena rūpenātmāneśā vāsyam ācchādanīyam / (IUBh str. 2, 10f)*

Taj koji je sopstvo svega rođenog gospodari svime stoga što je unutarnje sopstvo; *īśā* (Bogom), tim vlastitim sopstvom, *vāsyam*, treba biti ogrnuto.

Veṅkaṭanātha rastavlja riječi isto kao Śaṅkara, s tim da *vāsyām* tumači riječju *vyāpyam*, što znači „ono što treba prožeti”. On daje i drugo moguće čitanje u kojem gospod „treba boraviti” (*vasanīya*)<sup>859</sup> po sebi bivajući sam potporanj svega. To podupire citatom iz *Viṣṇu-pūraṇe*, gdje se kaže da on boravi (*vasati*) svuda i da sve u njem boravi.<sup>860</sup> Iz istog korijena  $\sqrt{VAS}$  izvodi etimologiju riječi Vasudeva, što je jedno od Viṣṇuovih imena.

Thieme rastavlja *īśāvāsyām* kao *īśā āvāsyām*, za razliku od Śaṅkare i Veṅkaṭanāthe, koji rastavljaju kao *īśā vāsyām*. Po Thiemeu postoje tri značenja glagola  $\bar{a}\sqrt{VAS}$ ; prvo je odjenuti, što nalazimo u Śaṅkare, drugo je značenje prožimati (mirisom), koje uzima Veṅkaṭanātha dok treće, koje znači boraviti, po Thiemeu daje najuvjerljiviji ishod (1965: 89). Madhva poput Thiemea *īśāvāsyām* rastavlja kao *īśā āvāsyām*, a *āvāsyām* također izvodi iz  $\bar{a}\sqrt{VAS}$ , boraviti. Madhvin komentar uz prvu kiticu glasi:

*īśasya āvāsayogyam īśāvāsyam/ jagatyām prakṛtau/ tena īśena tyaktena dattena bhūñjīthāḥ/ svataḥ pravṛtītyaśaktatvād īśāvāsyam idaṃ jagat/ pravṛtītye prakṛtigam (?) yasmātsa prakṛtīśvaraḥ/ tadadhīnapravṛtītvāt tadīyam sarvam eva yat/ taddattenaiva bhūñjīthā ati nānyam prayācayed iti brahmāṇḍe/ (Archak 1981: 20)*

*Īśāvāsyam* znači: podesan da bude prebivalište (*āvāsa*) gospoda. *Jagatyām* znači: u *prakṛti*. *Tena* (od njega), od gospoda, *tyaktena* (prepušteno), dano, uživaj! Zbog nemogućnosti da postane sam od sebe, ovaj svijet (*prakṛti*) treba biti nastanjen gospodom, *īśāvāsyam*. On je ušao u *prakṛti* radi postanka (svijeta) zbog čega je on gospodar *prakṛti*. Zato što postanak o njem ovisi, sve je njegovo. Samo ono što je on dao uživaj, nikoga drugog ne moli, kaže se u *Brahmāṇḍi*.<sup>861</sup>

<sup>859</sup> Po Whitneyu  $\sqrt{VAS}$  3. (boraviti) ima gerundiv *ṛddhijem* (*vāsanīya*)

<sup>860</sup> *VP* 1.2.12 *sarvatṛāsau samastāś ca vasaty atreti vai yataḥ / tataḥ sa vāsudeveti vidvadbhiḥ paripathyate //*

<sup>861</sup> Iz komentara nije jasno citira li Madhva *Brahmaṇḍa-purāṇu* ili ju parafrazira. U svakom slučaju GRETEL-ov tekst *Brahmāṇḍa-purāṇe* ne sadrži ništa slično Madhvinu navodu.

Zanimljivo je kako ova tri autora uzimaju točno ona značenja koja je odredio i Thieme i kako je Madhvino tumačenje najbliže suvremenomu znanstvenom čitanju. Štoviše, čini se da je drugi dio kitice Madhva shvatio bolje čak i od Thiemea. Riječ *tena* se kod njega odnosi na gospoda što znači „uživaj što ti on prepusti”, dok Thieme *tena* uzima priloški kao „stoga”, poput Olivellea<sup>862</sup> koji ga slijedi. Madhvino je tumačenje sasvim u skladu s Ježićevim koje predstavlja najpažljivije čitanje koje nam je ponudila suvremena filologija.

Oko prvoga dijela druge *pāde* došlo je također do znatnih razmimoilaženja između tri izabrana autora. Sporno mjesto glasi: *tēna tyaktēna bhuñjīthā(h)* (*Uživaj što ti prepusti!*<sup>863</sup>). Śaṅkara smatra da je prva kitica namijenjena onima koji su na putu odricanja (*saṃnyāsa*).

Poput Śaṅkare, Veṅkaṭanātha tumači riječ *tyakta* (prepušteno, part.) kao *tyāga* (napuštanje, im.), ali daje i drugu moguću inačicu:

*tena jagatā bhogyatābhramaviṣayēna tyaktēna doṣabhūyastvadarśanāt parityaktēna upalakṣitaḥ san bhuñjīthāḥ apratiśiddhayogadharmopayuktadehadhāraṇamātraupayikabhogyavargaprakaraṇābhyām siddhyati / yadvā sarvāvāsyatvena prakṛtaṃ niratiśayabhogyam vakṣyāmānopāyamukhena bhuñjīthā iti yoḥyam/* (Vardhachari 1975: 4)

Budući da je obilježen time, tj. svijetom kao napuštenim, koji je kao objekt osjetila pogrešno (shvaćen) kao da se može uživati, zbog viđenja obujma zablude, uživaj sve što je za uživanje prikladno ako nije zabranjeno, ako koristi pravdi i *yogi* i (služi) kao sredstvo za održavanje tijela, (kako se) iz poretka i konteksta zaključuje.<sup>864</sup> Ili treba složiti ovako: uživaj (onog) koji je izvorni subjekt kao onaj kojemu je za stan sve, (koji daje) nenadmašnu nasladu, pomoću odgovarajućeg sredstva koje će biti objašnjeno.

Veṅkaṭanātha tumači riječ *bhuñjīthāḥ* kao uživaj,<sup>865</sup> što je točnije od Śaṅkarina tumačenja riječi kao „štiti”. Veṅkaṭanātha priznaje i drugo moguće shvaćanje, blisko posvećenim nazorima viśiṣṭādvaita-vedānte po kojima treba uživati gospoda (iako je riječ *tīṣā* u instrumentalu). Ovdje je Veṅkaṭanātha na pola puta (ne vremenski već sadržajno) od Śaṅkare do Madhve koji *bhuñjīthāḥ* spaja s *tyaktēna* što ispravno prevodi kao „prepušteno”. Veṅkaṭanātha, poput Śaṅkare, *tyaktēna* prevodi kao odricanje pa s tim ne može spojiti riječ *bhuñjīthāḥ*. Madhva

<sup>862</sup> ... „So you should eat whatever has been abandoned...” (Olivelle 1996: 407)

<sup>863</sup> Ježić 2000: 97.

<sup>864</sup> *vargaprakāraṇabhyām*, riječ je o skupu principa za tumačenje opisanih u *Mīmāṃsā-sūtrama* 3.3.14 s time da se tamo ne javlja riječ *varga*, već *vākya*.

<sup>865</sup> Optativ medijalni glagola  $\sqrt{BHUI}$ , 7. Medijalni oblici prema Monier-Williamsu znače isključivo uživati, jesti, dok aktivni mogu značiti i koristiti (*to be of use or service to*). Archak se (1981: 23) poziva na Pāṇinievu *sūtru* 1.3.66 koja kaže da se taj glagol u mediju ne može rabiti u značenju štiti.



tena slaže s tyaktena čime dobiva značenje „od njega prepušteno (uživaj)” što je sasvim u skladu s Ježićevim prijevodom.

Šaṅkarino je tumačenje *IU* svakako najdalje od izvorna značenja, što je uobičajena pojava u cijelom njegovu komentaru. Po njem kitice 1 i 3 – 8 jedine govore o najvišem *brahmanu*, dok sve ostale govore o nižem *brahmanu* (*aparabrahman*). Tako on za drugu kiticu<sup>866</sup> kaže da je posvećena onima koji ne slijede put odricanja koji poučava prva kitica, već onima koji slijede niži put obrednoga djelovanja. Šaṅkara skreće raspravu prema svojem temeljnom hermeneutičkom stavu o dva dijela vedskoga korpusa od kojih je prvi (*karma-kāṇḍa*) posvećen (obrednom) djelovanju o kojem poučava škola *pūrva-mīmāṃse*, dok upaniṣadi predstavljaju drugi dio posvećen najvišem znanju (*jñāna-kāṇḍa*) o kojemu poučava škola *uttara-mīmāṃse* ili *vedānte*.

Komentari Venkaṭanāthe i Madhve sasvim su drugačiji, oni riječ *karmāṇi* ne tumače kao obredno djelovanje, već kao djelovanje u općenitom smislu. Za pojašnjenje njihova tumačenja koristit će nam *Brahma-sūtra* 3.4.7, koja inače predstavlja *pūrvapakṣu* (prigovor). Ona govori o pravilu, *niyami*, a Šaṅkara, Rāmānuja, Madhva i Bhāskara složni su u tome da je *IU* 2 *niyama* o kojoj govori *sūtra*. *Pūrvapakṣin* u tome slučaju tvrdi kako *IU* 2 nalaže djelovanje kako bi se poživjelo stotinu godina. U svojem komentaru Rāmānuja govori samo o djelovanju zato što je komentirajući *BS* 1.1.4 uz citat iz *IU* 11 objasnio da *karman* znači djelo koje nalaže dužnost razdoblja i društvenog staleža (u skladu s poslijevedskim tekstovima *dharma-śāstrama*). Slijedeći Ingallsovu pretpostavku da mjesta oko kojih se komentatori slažu predstavljaju stariju komentatorsku tradiciju (Ingalls 1954: 294), možemo reći da *sūtra* izvorno govori o *IU*, ili barem da se radi o tradiciji starijoj od Šaṅkare. Šaṅkarin se komentar ipak razlikuje u tome što on u komentaru uz *BS* (koja tumači *IU*) riječ *karman* tumači kao (vedsko) obredno djelovanje, isto kao i u komentaru uz samu upaniṣad, što bismo mogli uzeti kao argument u prilog atribucije teksta Šaṅkari. Venkaṭanātha baš poput svoga prethodnika Rāmānuje *karman* tumači kao djelovanje koje nalažu društveni propisi (*dharma-śāstre*), dok Madhva u svome komentaru uz *sūtru* bez ikakva pojašnjenja samo citira *IU* 2. U komentaru uz *IU* 2 Madhva smatra da suzdržavanje od djelovanja dovodi do neizvjesnosti u pogledu blaženstva čak i kod znalca sopstva.<sup>867</sup> Venkaṭanātha kaže: „Smisao je (ove kitice) da nikada ne treba napustiti djelovanje podređeno znanju”<sup>868</sup> Šaṅkari je ono tumačenje važno radi kritike *pūrva-mīmāṃse* koja u prvi plan stavlja *brāhmaṇe* i njihove naredbe (*vidhi*) za obredno djelovanje. Stajalište filozofske škole *viśiṣṭādvaite* prema *pūrva-mīmāṃsi* sasvim je drugačije. Rāmānuja ne priznaje ideju da spoznaji *brahmana* mogu voditi samo upaniṣadi bez ikakve potrebe za obrednim tekstovima *karma-kāṇḍe*. Iako se nalaze u odnosu glavnoga i sporednoga, i tekstovi

<sup>866</sup> Čineći ovdje čine sved, želi poživjeti ljeta sto!

Za muža se što tako zna „Ne inako!” čin ne lijepi... (Ježić 2000: 97)

<sup>867</sup> *jñānino'pi yato hā sa ānandasya bhavet adhravam!*

<sup>868</sup> *na kadācidapi vidyāṅgaṃ karma tyajed ityarthah /* (Varadachari 1975: 5)

koji se bave obredom imaju svoju ulogu u najvišoj spoznaji. Oba se dijela sveto-ga korpusa (*karma-kāṇḍa* i *jñāna-kāṇḍa*), kao i obje mīmāṃse, sućinski ne razlikuju (Sawai 1991: 92).<sup>869</sup> Treba također imati u vidu i to da stariji oblici vedāntskoga mišljenja ne odvajaju tako strogo znanje od djelovanja. Tako bhedābhedavāda poučava jedinstvo znanja i djelovanja (*jñānakarmasamuccaya*) što je Śāṅkari neprihvatljivo zbog neospornoga položaja upanišadskih tekstova. Ovoj ću se problematici koja je ključna u njegovu komentaru vratiti u komentaru uz 9. kiticu.

#### 4. *Īśā-upaniṣad* (K) 3 – 8: najviši brahman

Sljedećih šest kitica po Śāṅkari govore o najvišem *brahmanu*. Komentirajući 3. kiticu, za svjetove bez Sunca<sup>870</sup> (*asurya*, izvorno vjerojatno *asūrya*) Śāṅkara kaže da s obzirom na nedvojtvenu prirodu sopstva *asurski* svjetovi pripadaju i bogovima koji se onda mogu nazvati *asurama* (demonima). Madhva i Veṅkaṭanātha spominju da se radi samo o demonskim ili *asurskim* svjetovima kamo dopijevaju oni koji ubijaju sopstvo, ne spominjući Śāṅkarinu heretičku misao o bogovima kao vladarima demonskih svjetova.

Najozbiljnija razmimoilaženja naše trojice tumača dolaze nakon osme kitice kada upaniṣad po Śāṅkari prestaje govoriti o najvišem *brahmanu*. Ipak prije valja razmotriti osmu koju je, čini se, najbolje razriješio Veṅkaṭanātha. Već je Otto Schrader (1933/1983: 206) primijetio Śāṅkarino pogrješno tumačenje pridjeva *śukram* (sjajno), *akāya* (bez tijela) i ostalih kao da su nominativi srednjeg roda. Ove su riječi pridjevi u akuzativu koji se slažu s *paryagāt*. Po Śāṅkari *paryagāt* (opkoli) ide uz *saḥ* (on) i ima neprijelazno značenje onoga koji dolazi sa svih strana, prožimajući poput prostora.<sup>871</sup> Po njem, riječi u kitici sve do *vyadadhāt* (raspodijeli) pobliže označuju zamjenicu *saḥ*. Madhvin nam komentar ne govori ništa značajno jer samo parafrazira neko mjesto iz *Varāha-purāṇe*, tumačeći *saḥ* kao *brahman* koji se na kraju naziva *mahāviṣṇu*, dok ostatak kitice opisuje njegove atribute. Veṅkaṭanātha pažljivo tumači cijelu kiticu nudeći dva moguća čitanja koja, oba bliže modernomu shvaćanju, *paryagāt* uzimaju u prijelaznom značenju, a *śukram* i ostalo kao akuzative. *Saḥ* njemu u prvome čitanju nije sopstvo, već onaj koji vidi *brahman* kao sopstvo koje boravi u svim bićima.<sup>872</sup> *Paryagāt* tumači kao *prāpnuyāt* (optativ: neka stekne, dosegne<sup>873</sup>). U drugom mogućem čitanju stoji: „On, najviše sopstvo, opkoli proživši sa svih strana stoji-ći” (*tam api ca saḥ paramātmā paryagāt parito vyāpya sthitaḥ* / Varadachari 1975: 14).

<sup>869</sup> Sawai se poziva na Van Buitenenov uvod u prijevod Rāmānujine *Vedārthasaṃgraha* (str. 58) kao i na kitice 84 i 85 istoga djela (J. A. B. van Buitenen [1956.], *Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha*, Poona, Deccan College)

<sup>870</sup> *asuryāḥ* Thieme prevodi kao *demoniac* (1965: 92).

<sup>871</sup> *samantāt agāt, ākāśavad vyāpiitī arthaḥ*!

<sup>872</sup> Prema Thiemeu (1965: 95) također sopstvo znalca, onoga koji vidi, koji je prvotni pjesnik.

<sup>873</sup> Thieme (1965: 94) prevodi „It has come to the semen (*śukram*) which is...”

Riječju *parito* (sa svih strana) on pokazuje da ovdje *paryagāt* više ne znači „doseći” već „opkoliti”.

## 5. *Īśā-upaniṣad* (K) 9 – 11: znanje i neznanje

Zamjenica *saḥ* je u osmoj kitici za Śaṅkaru imala značenje najvišega sopstva. Ta je kitica ujedno zadnja u cijeloj upaniṣadi koja po Śaṅkari o najvišem sopstvu i govori. Dio teksta koji govori o kombinaciji znanja i djelovanja natjerat će Śaṅkaru na to da sve ostale kitice protumači kao da govore o nižem *brahmanu*. Za *yé (á)vidyām upāsate* (koji neznanje poštuju) Śaṅkara kaže da govori o onima koji štiju neznanje samo u obliku obreda: *agnihotre* i ostalih (...*tām avidyām agnihotrādilakṣaṇām eva kevalām upāsate*). *Yá u vidyāyāṁ ratāḥ* (koji se u znanju raduju) on tumači kao „oni koji se napustivši (obredno) djelovanje raduju u znanju (uvidbi) božanstava” (*karma hitvā [yá u] ye tu [vidyāyāṁ] eva devatājñāna eva ratāḥ abhiratāḥ*). Deveta se kitica *IU* (K) javlja kao *BAU* (K) 4.4.10 i Śaṅkarin se komentar uz *BAU* u jednoj stvari razlikuje od onoga uz *IU*. Djelo on tumači, isto kao u *IUBh*, kao obredni čin. *Avidyām* („neznanje”, akuzativ) on tumači kao *vidyāto 'nyām* („drugo od znanja”, ablativno značenje) što daje sljedeće značenje:

*(ye'vidyām) vidyāto 'nyām sādhyasādhanalakṣaṇam upāsate karmānuvartanta ity arthaḥ / (tatas) tasmād api (bhūya iva) bahtaram iva tamaḥ praviśanti / ke / (ya) u vidyāyām avidyāvastupratipādikāyām karmārthāyām trayyām eva vidyāyām (ratā) / abhiratāḥ vidhipratiśedhapara eva vedo nānyo'stītyupaniṣadarthānapekṣinaityarthaḥ / (BAUBh str. 924, 14f)*

(U slijepu tamu ulaze) Oni koji neznanje koje je drugo (od znanja) štiju, djelovanje kojega je svojstvo izvršenje onoga što treba biti učinjeno (zadanih obreda). Od njih u bujniju tamu ulaze. Tko? Oni koji se raduju u trostrukom (vedskom) znanju kojega je smisao djelovanje i koje poučava predmet neznanja, koji zanemaruju smisao upaniṣadi i kojima je Veda samo onaj dio koji se bavi propisima i zabranama i ništo drugo.

Prvi je dio isti kao i *IUBh*, ali oni koji se znanju raduju ovdje nisu oni koji štiju božanstva, već upravo sljedbenici filozofije pūrva-mīmāṃse kojima su glavni dio Veda uistinu brāhmaṇe u kojima ih zanimaju samo propisi i zabrane i kojima upaniṣadi služe samo kao dodatak ili ilustracija (*arthavāda*). Zato je ovakav komentar na prvi pogled jasniji i dosljedniji komentaru uz prvi dio kitice od naizgled nejasne tvrdnje o štovanju božanstava koju nalazimo u komentaru uz *IU*. Ključ za shvaćanje zašto Śaṅkara u *IUBh* govori o božanstvima nalazi se zapravo u komentaru uz *BAU* 1.5.16 i 6.6.2. U komentaru uz 11. kiticu *Īśā-upaniṣadi* saznajemo da Śaṅkara ovdje ne kritizira pūrva-mīmāṃsu, već teističku

bhedābhedavādu koja poučava udruživanje putova djelovanja i znanja (*jñānakarmasamuccaya*).

Zbog toga što se poziva na *BAU* koja govori o putu bogova, Śaṅkara govori o uvidbi (=znanje, *vidyā*) koje su predmet božanstva. Śaṅkara je ovdje (u komentaru uz *IU*) dosljedan komentaru uz *BAU* 6.2.2 u kojem kaže da svijet bogova i svijet otaca pripadaju *samsāri* i ne vode k besmrtnosti.<sup>874</sup> Tako nam Śaṅkarin komentar uz *BAU* 6.2.2 objašnjava zašto uvidba također vodi u bujnu tamu. Terminologija također odgovara jer se riječ *vidyā* koristi u *BAU* 1.5.16 kao uvidba ili znanje koje vodi svijetu bogova.<sup>875</sup> *BAU* 1.5.16 također može služiti kao uzor za tumačenje riječi *karman* kao obredno djelovanje (kojime se stječe svijet otaca), iako, kad se Śaṅkara poziva na *BAU* (1.5.16), valja imati na umu da se ovdje govori o oprjeci uvidbe i djela, a da Śaṅkara uz riječ djelo (*karman*) dodaje riječ neznanje (*avidyā*). Ali ako je *vidyā* ta koja vodi u svijet bogova, a *karman* taj koji vodi u svijet otaca, onda *karman* očito može biti *avidyā*! Zato mislim da se uzor shvaćanja *vidye* i *karmana* kao znanja/uvidbe i neznanja/obreda nalazi u *BAU* 1.5.16. U komentaru uz *BAU* 1.5.16 Śaṅkara ne tumači *karman* kao neznanje, ali pokazuje dosljednost tumačeći pojam *karman* kao „*agnihotra* i ostali obredi” (*agnihotrādi*), isto kao u *BSBh* 3.4.7 i drugdje, kao i u cijeloj *IUBh*. Formula *agnihotrādi* često se javlja u *BSBh* upravo kao dodatak uz riječ *karman*.<sup>876</sup> Zadržu kiticu ove cjeline *IU* 11 tumači kao naputak za postupno kretanje od svijeta otaca do svijeta bogova kod istog čovjeka:

*yata evam ato vidyāṃ cāvidyāṃ ca devatājñānaṃ karma cetyarthaḥ /  
yas tad etad ubhayaṃ sah aikena puruṣeṇa anuṣtheyaṃ veda  
tasyaivaṃ samuccayakāriṇa eva ekapuruṣārthasambandhaḥ krameṇa  
syād ity ucyate / (IUBh 11, str. 9, 17ff)*

Zbog toga odavde znanje i neznanje znače znanje božanstava i (obredni) čin. Tko ovo oboje zajedno zna kao ono što treba izvršiti jedan čovjek, za toga koji to združuje (obred i znanje božanstava), vrijedi postupno povezivanje jednoga i drugoga u jednoga čovjeka – tako je rečeno.

Ni svijet bogova, kao ni svijet otaca, za Śaṅkaru ne predstavlja potpuno oslobođenje. Izvođenjem vedskih obreda poput *agnihotre* i ostalih prelazi se smrt, a poistovjećivanjem s bogovima stječe se besmrtnost. Zato združeni put postupno ide od obreda k štovanju nižega brahmana i vodi k njegovoj spoznaji.

<sup>874</sup> *aṅḍakapālayor madhye samsāraviṣaye evaite sṛtī nā'tyantikāmātatvagamanāya /*

<sup>875</sup> Svijet ljudi osvaja se sinom, svijet otaca djelom, svijet bogova uvidbom: *atha trayo vāva lokā manuṣyalokaḥ pitṛloko devaloka iti / so'yaṃ manuṣyalokaḥ putreṇaiva jayyo nānyena karmanā / karmanā pitṛlokaḥ / vidyayā devalokaḥ / devaloko vai lokānāṃ śreṣṭhaḥ / tasmād vidyāṃ praśamsanti /*

<sup>876</sup> Ista se formula u istome svojstvu često javlja npr. u Śabarinu komentaru uz *Mīmāṃsā-sūtre* i očito je korištena u filozofskom jeziku prije Śaṅkare, pa tu podudarnost treba uzeti s rezervom ako se želimo koristiti njome kao argumentom za atribuciju teksta Śaṅkari.

Veṅkaṭaṇātha sasvim drugačije tumači ovu skupinu kitica. On poput Bhāskare i drugih bhedābhedavādina poput Bhartṛprapañce poučava združeni put znanja i djelovanja za postizanje oslobođenja:

*karmamātraniṣṭhaprāpyād andhatamasād adhikaṃ tamaḥ svādhi-kārocitakarmaparityāgena vidyāmātre ratāḥ praviśanti* / (Varadachari 1975: 14 – 15)

Od bujne tame (u koju neki ulaze) jer su posvećeni samo djelovanju, u još bujniju tamu ulaze oni koji se samo znanju raduju zanemariivši djelovanje koje odgovara (njihovim) ovlastima.

Veṅkaṭaṇātha ovdje očito slijedi staro bhedābhedavādsko učenje o kombinaciji znanja i djelovanja. Iako je sljedbenik Rāmānujine viśiṣṭādvaite, on poput Bhāskare slijedi put *viśama-(jñānakarma)-samuccayavāde* po kojem je djelo sporedno a znanje glavno (Varadachari 1975: 56). Bhartṛprapañca, koji je vjerojatno sastavio izgubljeni komentar uz *IU*<sup>877</sup> prije Śāṅkare, također je zastupao učenje po kojem je *samuccaya* nužna za oslobođenje.<sup>878</sup> Veṅkaṭaṇātha kaže:

*aṅgāṅginor anuṣṭheyatvasāmyād ubhayaṃ saha vedetyaviśeṣeṇa vedanīyatoktiḥ* / (Varadachari 1975: 16)

Izreka o onome što treba znati bez razlike: „Oboje zajedno zna zbog jednakosti dužnost da slijedi dio (ud) i ono čega je (to) dio (tj. cjelinu).”

Tumačeći pojmove *vidyā* i *avidyā*, Veṅkaṭaṇātha slijedi Rāmānujin komentar uz *BS* 1.1.4 po kojem *avidyā* znači djelo koje predstavlja dio uvidbe i odnosi se na djela koja nalažu dužnosti društvenog staleža. Na kraju komentara svoj nauk o odnosu znanja i djelovanja naziva združivanjem nejednakih (*viśama-samuccaya*) jer je znanje ipak nadmoćno obrednom djelovanju.

Madhvin nam komentar ne nudi ništa zanimljivo jer potpuno skreće s puta rasprave o znanju i djelovanju. U duboku tamu tako ulaze oni koji štiju neznanje, odnosno druga božanstva osim Nārāyaṇe, a u još dublju oni koji ih u tome ne osuđuju (*anindakāḥ*). Oni koji spoje znanje o Nārāyaṇi koji je bez zla i uz to osuđuju one koji štiju ostala božanstva dostižu znanje i sreću.<sup>879</sup>

---

<sup>877</sup> Hiriyanna (1924. pret. 1957: 79) navodi citat iz Ānandagīriev *īṭke* uz Sureśvarinu *BAUBh vārtiku* koji to potvrđuje.

<sup>878</sup> Hiriyanna (1924. pret. 1957: 89), Bhartṛprapañca je zastupao stajalište po kojemu brāhmaṇe sadrže propise (*vidhi*) za obredno djelovanje, dok upaniṣadi sadrže propise za razmatranje (*upāsana*) (vidi *BAUBh* 1.4.10).

<sup>879</sup> Archak 1981: 109.

6. *Īśā-upaniṣad* (K) 12 – 14: postajanje i propast

Ove se kitice ne razlikuju od prethodnih ni po čem drugome osim po tome što su riječi neznanje i znanje (*avidyā* i *vidyā*) u 12. kitici zamijenjene s nepostanak i postanak (*asambhūti* i *sambhūti*), dok je *avidyā* (neznanje) iz 11. u 14. zamijenjena sa *vināśa* (propast). Śānkari nepostanak znači *prakṛti*, koja je neočitovana i koja je neznanje. Postanak (*sambhūti*) mu je djelatni, uzrokovani brahman (*kāryabrahman*), odnosno Hiranyagarbha (zlatni zametak). U *BSBh* pojam Hiranyagarbha prvi se put javlja u komentaru uz *sūtru* 1.2.23 kao citat preuzet iz *Ṛk-samhite* 10.121.1<sup>880</sup> gdje Hiranyagarbha označuje biće rođeno iz iskona, gospodara živih bića. Za Hiranyagarbhu<sup>881</sup> Śānkara kaže da se združio s unutarnjim sopstvom svih bića, čak i preoblikovane osobe, jer kao sopstvo daha svih bića prebiva u duši (sopstvu).<sup>882</sup> Śānkari je on prvorodenac čija je svijest najviši potporanj svih svijesti.<sup>883</sup>

Štovanjem nepostanka postiže se rastakanje u *prakṛti* (*prakṛtilaya*), a štovanjem postanka dobivaju se nadnaravne moći (*aiśvarya*) kao što je postajanje tahnim i ostalo (*aṇimādi*). Po ovome, niži brahman (*apara-brahman*) ili Hiranyagarbha može se spoznati združivanjem obrednoga djelovanja i uvidbe.<sup>884</sup> Od toga je različito znanje kojim se spoznaje najviši brahman. Problemu znanja Śānkara se vraća na samome kraju teksta nakon pitanja zašto se riječi znanje iz 11. kitice i besmrtnost iz 11. i 14. ne mogu shvatiti u prvotnome (*mukhya*) smislu. Śānkara odgovara da je kombinacija znanja i djelovanja nemoguća zbog nemogućnosti njihova istovremena postojanja<sup>885</sup> jer su njihovi uzroci, prirode i plodovi u oporbi jedni prema drugima.<sup>886</sup> Pri tome se poziva na *Kaṭha-upaniṣad* 1.2.4 koja kaže da su znanje i neznanje udaljeni i obrnuti (jedno od drugoga), te slijede različit put.<sup>887</sup> Za to je opet potrebno pojam *avidyā* shvatiti kao obredno djelovanje.

Veṅkaṭanātha pojmove postanak i propast shvaća sasvim drugačije od Śānkare. Svoje tumačenje obuhvaća riječima:

*anusandhīyamānena vināśanena pratibandham apohya sambhūty  
ānusandhīyamānaya brahma prapnoti / sambhūtivināśānusandhāna-*

<sup>880</sup> *hiranyagarbhāḥ sām avartat* □ *gre bhūtāsya jātāḥ pātir ēka āsīt /*

<sup>881</sup> Pojam se pojavljuje 27 puta u *BAUBh* i svega 6 puta u *BSBh*.

<sup>882</sup> *BSBh* 1.2.23 *vikārapuruṣasyāpi sarvabhūtāntarātmavam sambhavati, prāṇātmanā sarvabhūtānām adhyātmam avasthānāt /*

<sup>883</sup> *BSBh* 1.4.2 *prathamajasya hiranyagarbhasya buddhiḥ sā sarvāsām buddhīnām parā pratiṣṭhā /*

<sup>884</sup> U komentaru uz *BS* 3.3 Śānkara opširno opisuje proces uvidbe (*vidyā*) u niži brahman pri čem izlaže pravila za hermeneutički postupak *upasaṃhāre*, koji podrazumijeva kombinaciju različitih predočaba o *brahmanu* u upaniṣadima radi razmatranja. Śānkara se tamo koristi riječju *vidyā* u istome kontekstu kao i ovdje. Ona ne označuje samo proces razmatranja (*upāsana*), već i tekst koji služi kao pomoć pri razmatranju.

<sup>885</sup> *saha sambhavānupapateḥ /*

<sup>886</sup> *hetusvarūpaphalavirodhāt /*

<sup>887</sup> *dūram ete viparīte viṣūcī avidyā yā ca vidyā /*

*rūpe' nge stutyartham yathocitamaṅgaphalanirdeśaḥ* / (Varadachari 1975: 19)

S uništenjem, koje se propituje uklonivši (uništivši) prepreku/protivan argument, s postankom koji se propituje, doseže se *brahman*. U dijelu (udu), u obliku ispitivanja postanka i propasti pokazan je plod (svakoga) dijela kako priliči radi pohvale.

Njemu *vināśa* znači uklanjanje prepreka (ili protivnog argumenta), a razmatranje vodi dosezanju brahmana. Ovdje je znanje cjelina (*aṅgin*), a *vināśa* i *sambhūti* su mu dijelovi (*aṅga*). Udruženi oni čine cjelinu koja je znanje, odnosno spoznaja brahmana. Zato što priznaje učenje o združivanju, *samuccayi*, za razliku od Śaṅkare, Venkaṭanātha može ove kitice tumačiti u doslovnome smislu.

Madhvino je tumačenje opet obojeno višnuističkom teologijom. Postanak on tumači kao Harijev (Višņuov) stvaralački oblik, a nepostanak kao njegov oblik razaratelja svemira. Oslobođeni su oni koji znaju oba njegova oblika, ali ni onda ne postaju jedno s njim, već ostaju vječno različiti.

## 7. Zaključna razmatranja komentara uz *Īśā-upaniṣad*

Iz Śaṅkarina se komentara vide glavne teme ranije vedānte. Najvažnija se rasprava njegova komentara ne vodi oko metafizičkih pitanja o iluzornosti svijeta ili nedvojstvu brahmana, već oko prvjenstva znanja ili obrednoga čina. Ta je rasprava usko povezana s onom o prvjenstvu upaniṣadi ili brāhmaṇa. Śaṅkarin je zadatak s jedne strane logičkim dokazima pokazati nadmoć intuitivnoga zrenja brahmana nad obrednim djelovanjem, a s druge strane osigurati autoritet upaniṣadskih tekstova. U *BSBh* to je ostvario postupkom *samanvaye* ili usuglašivanja, dokazujući da sve upaniṣadi sadrže isto dosljedno učenje. U tumačenju *Īśā-upaniṣadi* pribjegao je postupku za koji tvrdim da je u biti hermeneutički, a to je razlikovanje nižega brahmana na razini svakodnevne (*vyavahārika*) spoznaje i najvišega brahmana na razini najviše istine (*paramārthikasatya*). Takvim razlikovanjem on može povezati sve različite predodžbe, ne dovodeći u pitanje autoritet svetih spisa. Glavnu raspravu on vodi s *mīmāṃsakama* koji upaniṣadima priznaju tek sporednu ulogu pri obredu. No drugu raspravu koju možemo baš ovdje prepoznati vodi s *bhedābhedavādom* koja kao prijelazni stupanj prema advaiti, koja označuje potpunu emancipaciju upaniṣadi, poučava zajedništvo znanja i djelovanja. Učenje o združivanju obreda i znanja za Śaṅkaru otvara *mīmāṃsakama* put za osporavanje vrhovnog autoriteta upaniṣadima. Ipak i *samanvaya* je prisutna, što se vidi u raspravi o uvidbi i djelovanju u *IUBh* 9 gdje Śaṅkara dosljedno slijedi *BAU* 1.5.16, ujednačavajući učenja ovih dvaju tekstova. Śaṅkarina je intervencija ta da riječ *avidyā* iz *IU* 9 izjednačava s *karman* iz *BAU* 1.5.16, i to što oba puta (put otaca i bogova) smješta u područje svakodnevne spoznaje (*vyavahārikasatya*). Pri tome pokazuje srodnost *IU* i *BAU*, kao i slaganje komen-

tara uz *BAU* (koji mu s priličnom sigurnošću možemo pripisati<sup>888</sup>) i uz *IU* (kojega atribucija nije toliko sigurna) iako se učenjem o dvije razine bitno udaljava od izvornoga značenja teksta. Pri tome je važno imati u vidu da *vidyā* u ovom kontekstu ne znači znanje (brahmana), već uvidba, kao u *BSBh* 3.3, gdje se govori o kombinacijama uvidaba u niži (*apara*) brahman.<sup>889</sup> Ujedno se uvidbe u niži brahman po Šaṅkarinu mišljenju mogu povezati obredima, ali znanje o najvišem brahmanu nikako ne može.

Izvornu je značenju upanišadi češće bliži Veṅkaṭanātha, a u tumačenju prve kitice Madhva, kojima tekst zbog svojega teističkoga prizvuka više odgovara nego Šaṅkari. Njemu *IU*, čini se, previše ne odgovara, što zaključujemo iz citata ove upanišadi u njegovim glavnim tekstovima. Tako u cijeloj *BSBh* on citira *IU* samo 6 puta: *IU* 2 u *BSBh* 3.4.7 (gdje ju zapravo citira Šaṅkarin „protivnik“, *mīmāṃsaka*), *IU* 7 u *BSBh* 1.1.4, 1.4.22, 2.1.2, 4.3.4; *IU* 8 u 1.1.4.<sup>890</sup> Slično je stanje i u *BAUBh* gdje sam našao *IU* 2 (opet u okviru prigovora) u *BAUBh* 4.5.15; *IU* 7 u 1.4.2, tri puta u 1.4.7 i dva puta u 1.4.10; *IU* 5 (koja se nije pojavljivala u *BSBh*) u *BAUBh* 3.8.12 i 2.1.10. Ovi podatci osim što pokazuju visok stupanj slaganja dvaju komentara, pokazuju koliko Šaṅkara malo navodi *IU* u raspravama, ali i to da mu je najznantnija kitica *IU* 7<sup>891</sup> koja je i najbliža nazoru *advaita*. To je i očekivano kada veći dio teksta po njegovu mišljenju govori o nižem brahmanu. Veṅkaṭanāthino je shvaćanje odnosa dijelova svetoga kanona i s tim povezano shvaćanje odnosa znanja i djelovanja u skladu s Rāmānujinom pomirbom *jñāna-kāṇḍe* i *karma-kāṇḍe* koje se odnose prema Vedi poput *aṅgina* (cjeline koja posjeduje dijelove) i *aṅge* (dijela). Pri tome Veṅkaṭanātha i Madhva tvrde da čovjek u skladu sa svojim ovlastima čak i nakon dosezanja znanja o brahmanu mora nastaviti s djelovanjem.

<sup>888</sup> Märschner (1933.).

<sup>889</sup> Ono što u *IUBh* Šaṅkara naziva *devatājñāna*.

<sup>890</sup> Prema popisu u Thibaut (1896: 421 – 430).

<sup>891</sup> *U razaznala, u kome sopstvo posta vsijem bićima, motrećega jedinstvo – u nj što je bludnja i muka što?* (Ježić 2000: 100)



## Zaključna razmatranja

U ovoj smo se knjizi bavili tumačenjima upanišadi Bijele *Yajurvede* u vedānti. Vidjeli smo da vedāntska tumačenja poprimaju različite oblike. U najranijoj fazi tumačenja upanišadski tekstovi još nisu fiksirani u onome obliku u kojem su se danas sačuvali pa neke oblike tumačenja nalazimo u tekstu samome. Ta se tumačenja očituju kao etimologizirajuće glose uz riječi kojima je trebalo objašnjenje, kao ubacivanje pravih komentatorskih proznih odlomaka uz neki stih<sup>892</sup> i kao ubacivanje stihova koji objašnjavaju ili ilustriraju prozni dio teksta.<sup>893</sup> Elementi tumačenja prisutni su i u različitim inačicama istih priča kada mlađe inačice usmeno prenošenih tekstova preoblikuju stare priče u skladu sa suvremenim duhovnim tokovima kada se stariji tekstovi ili više nisu shvaćali ili su u drugačijim uvjetima trebali biti preoblikovani.

Kada su se upanišadski tekstovi jednom fiksirali i zatvorili za interpolacije i preoblike, javila se potreba za vanjskim oblicima tumačenja. Najstarije književno djelo koje se bavi tumačenjem upanišadi a koje još nije u obliku pratećega komentara jesu *Brahma-sūtre*, glavni priručnik filozofske vedānte. Iako su tumačenja upanišadi prisutna u cijelom djelu, bavljenje upanišadima najviše dolazi do izražaja u prvome poglavlju koje se bavi *samanvayom* ili usklađivanjem, usuglašivanjem upanišadskih učenja i u trećoj *pādi* trećega poglavlja koja se bavi raščlambom i povezivanjem različitih inačica istih ili sličnih tekstova u vedskome kanonu. Ovdje je najvažnije primijetiti da se mijenja smisao tumačenja upanišadi. U prvi plan dolazi usklađivanje različitih učenja o brahmanu, dok u drugi plan pada tumačenje nerazumljivih mjesta. Čini mi se da bi ova promjena mogla značiti prijelaz iz starodrevne upanišadske vedānte u vedāntu kao klasični filozofski sustav.<sup>894</sup> Složeno je pitanje kako je došlo do potrebe za usklađivanjem učenja upanišadskih, ali jedna bi od mogućih hipoteza mogla biti da je u brahmanskim krugovima koji su prenosili upanišadi došlo do potrebe za obranom koherencije upanišadskih učenja od vanjske, vjerojatno buddhističke kritike. Sličan je primjer zabilježen u staroj Grčkoj kada su novoplatoničari pribjegavali usklađivanju Platōnovih i Aristotelovih učenja kako bi ih obranili od kritike kršćanskih mislilaca. Moguće je da se nešto slično dogodilo i u Indiji. Upanišadi su očito u početku predstavljale tajna znanja dostupna posvećenim tragaocima, ali su kasnije postale predmet javnih rasprava filozofa. Vedānta je, kako smo pokazali, kasno stupila na javnu pozornicu filozofskih rasprava kojom je vremenom u potpunosti zavladała. Moglo bi se reći da *Brahma-sūtre* na dva načina pristupaju tumačenju upanišadske objave. S jedne strane vidimo tehnička pravila tumačenja koja su vedāntinci preuzeli iz škole pūrva-mīmāṃsā. To su izvorno bile metode tumačenja obreda koje su vedāntinci prenamijenili u hermeneutički aparat za tumačenje upanišadskih tekstova. S druge strane, u *Brahma-sūtrama* već vidimo kako pot-

<sup>892</sup> Najupečatljiviji se primjeri nalaze u *BAU* 1.3.28 i 1.5.1.

<sup>893</sup> *BAU* 2.2.3, 3.9.28, 4.3.11 – 14, 4.4.6 (= *KaU* 6.14), 4.4.8 – 21, 4.4.23 (= *TB* 3.12.9.7 – 8).

<sup>894</sup> Tu je razliku Hacker htio naglasiti uvođenjem pojma *vedāntism* za filozofsku školu.

reba za usklađivanjem upanišadi ima za ishod stvaranje temeljnoga metafizičkog nauka o počelima svijeta. Taj je temeljni metafizički stav *Brahma-sūtra* neki rani oblik bhedābhedavāde, gdje se različiti oblici brahmana pokušavaju uskladiti zamišlju o istovremenom jedinstvu i različitosti triju temeljnih počela – apsoluta, osobne duše i svijeta pojavnosti. Razvijeniji oblik bhedābhedavāde nalazimo u fragmentima izgubljenoga Bhartṛprapañcina komentara u Śaṅkarinoj *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣyi*, najstarijem sačuvanom pratećem komentaru uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*.

S tim komentarom dolazimo i do pratećega komentara, treće, najrazvijenije faze u razvoju komentatorske djelatnosti. Komentar uz *BAU* slijedi najmanje prozne tekstualne jedinice, odjeljke, dok komentar uz *IU*, koja je u stihu, slijedi svaku posebnu kiticu. Kako vidimo iz Śaṅkarina komentara, on nije bio prvi koji je sastavio komentar uz *BAU*. Prije Śaṅkare bhedābhedavādin Bhartṛprapañca sastavio je komentar uz *BAU*, koji je izgubljen osim fragmenata sačuvanih u Śaṅkarinu, Sureśvarinu i Ānandagirievu komentaru.

Śaṅkara, baš poput autora *Brahma-sūtra*, oblikuje svoj temeljni metafizički nauk u skladu s pokušajem pomirenja upanišadskih učenja. Stav o istovremenom jedinstvu i različitosti brahmana, duše i pojavnoga svijeta ne zadovoljava strogu Śaṅkarinu logičku raščlambu jer različitost za njega implicira djeljivost brahmana, a djeljivost ga nužno ograničuje. Ako je brahman nečim ograničen, moguće je zamisliti nešto iznad njega, a vedānta se bavi onime iznad čega ničega nema. Kako je brahman u upanišadima opisan kao jedno bez drugoga, nauk advaite pretpostavlja apsolutno jedinstvo brahmana zbog čega je potrebno objasniti pojavnu mnogostrukost. Tako je nešto moguće samo ako se sve što je mnogostruko proglasi prividom. Zato advaita, inspirirana buddhističkom filozofijom, uvodi nauk o dvije razine spoznaje. Metafizička se dimenzija ovoga nauka očituje u shvaćanju da je na najvišoj razini spoznaje sve jedinstveni brahman koji se na nižoj svakodnevnoj razini spoznaje pogriješno čini kao mnogostruk. Metafizički je nauk o trima razinama spoznaje prisutan već u *Māṇḍūkya-kārikāma* (4.74)<sup>895</sup>, a nauk o dvije razine u Bhartṛharijevoj (5. st.) *Vākyapadīyi* (3.6.26, 3.7.39, 3.8.45). Nauk o razinama spoznaje ima i svoju hermeneutičku dimenziju koja se, koliko mi je poznato, prvi put javlja kod Śaṅkare. Onako kako su raniji metafizičari advaite svu pojavnu mnogostrukost smjestili na nižu razinu spoznaje, tako je Śaṅkara sve opise brahmana koji proturječe njegovu apsolutnom jedinstvu premjestio na nižu razinu spoznaje. U *BAUBh* ti su odlomci dobili i svoje posebno mjesto u Śaṅkarinoj duhovnoj pedagogiji. Ti su opisi po Śaṅkari zapravo obrasci za meditativno razmatranje kojemu je cilj pročišćenje unutarnjeg organa (uma, jastva i pameti). Spoznaja je brahmana analogna svakoj drugoj spoznaji po tome što se, kao ni zamjećivanje ili zaključivanje, ne može naložiti, za razliku od obrednoga djelovanja kojim se bavila pūrva-mīmāṃsā. Spoznaja se u doticaju svijesti

<sup>895</sup> Nauk o tri razine spoznaje svojstven je buddhističkoj školi yogācāra, dok je nauk o dvije razine svojstven mādhyaṃikama. Četvrto poglavlje *ManUK* pokazuje izraziti utjecaj yogācāra (vidi Nakamura 1950/2003: 211 – 389).

s predmetom događa bez naredbe, a bez toga se ne može ostvariti ni po naredbi. No dok se na nižoj razini svakodnevnog iskustva predmet spoznaje zamjećivanjem ili zaključivanjem, na razini spoznaje apsoluta (*paramārtha*, *parāvidyā*) svakodnevno iskustvo (*vyavahāra*, *aparā-vidyā*) više ne može poslužiti. Spoznaja ga najviše istine nadilazi. Jedina osnova za umovanje o apsolutu može biti objava Veda, i to njen spoznajni (*jñāna-kāṇḍa*) a ne obredni dio (*karma-kāṇḍa*). Zato je moguće spoznati brahman jedino spoznajom upanišadske objave, koja za Šaṅkaru predstavlja jedini valjani način spoznaje apsoluta. Drugim riječima, dijelovi teksta koji opisuju brahman kao obdaren nekim osobinama služe meditativnomu razmatranju koje služi pročišćenju (*viśuddhi*), dok dijelovi koji govore o brahmanu kao o jedinstvenome apsolutu koji se ne može opisati već mu se mogu samo odricati svojstva služe izravnoj spoznaji brahmana (*jñāna*, *parā-vidyā*). Spoznaja nedvojstvenoga brahmana za Šaṅkaru predstavlja oslobođenje iz kruga rađanja i umiranja. Iz toga vidimo kolika je važnost upanišadi u Šaṅkarinu nauku jer njihov nauk izravno vodi k oslobođenju. Hermeneutika teksta ima u Šaṅkare zapravo eshatološku službu. Kako bi upanišadima osigurao tolik autoritet, Šaṅkara nužno mora stvoriti teoretski okvir kojim će upanišadima osigurati važnije. Radi toga se mora obračunati s dva najvažnija protivnika koji svojim naukom podrivaju važnost upanišadi. Prvi je protivnik škola pūrva-mīmāṃsā u kojoj upanišadi predstavljaju tek *arthavādu*, odnosno vrstu vedskogoga teksta kojemu je cilj poticaj za činjenje obreda i objašnjenje smisla obreda. Mīmāṃsake od Kumārile (7. st.) nadalje<sup>896</sup> ističu da su obvezatni i prigodni obredni čin (*nitya*, *naimittika*) ono što vodi oslobođenju stvaranjem dobrih djela i uništavanjem *karmana* nakupljenoga lošim djelima. Po tome samo proizvoljni obredi (*kāmya*) vežu uza svijet. Zato su za tu školu glavni dio vedskogoga kanona brāhmaṇe, koje nalažu izvođenje obreda, a ne upanišadi. Drugi su Šaṅkarini protivnici bhedābhedavādini, mislioci koji smatraju da su duša i Bog i različiti i nerazličiti, koji naučavaju da se do oslobođenja dolazi kombinacijom obrednoga čina i znanja, čime zapravo na istu razinu dovode brāhmaṇe i upanišadi. Konačnu pretegu u korist upanišadi Šaṅkara donosi naukom da jedino znanje vodi oslobođenju. Glavni je argument to da svako djelo, bilo ono dobro ili loše, veže za krug rađanja i umiranja, zbog čega nikakav čin ne može biti uzrokom izbavljenja iz toga kruga. Takvo se više znanje ne može ni kombinirati s obredom jer su znanje i čin potpuno različiti. Spoznaja se ne može narediti pa onda učiniti jer dolazi sama od sebe bez obzira na naš voljni proces. Kako je uzrok iluzorne mnogostrukosti svijeta neznanje, ono se može ukinuti samo znanjem koje je neznanju suprotno. Djelo nije suprotno neznanju da bi ga poništilo. Takvim argumentima Šaṅkara osigurava prvjenstvo upanišadi pred svim drugim vrstama tekstova vedske objave i brahmanističke predaje. Iz toga vidimo i eshatološku narav vedāntske her-

<sup>896</sup> Bronkhorst je (2007b: 1) primijetio da je Kumārila prvi mīmāṃsāka koji je u svoj nauk uveo zamisli o prerađanju i oslobođenju. Dominantni eshatološki nauk u *MimS*, u Šabarinu komentaru uz *MimS* i u Prabhākare nije oslobođenje od rađanja i umiranja, već odlazak u nebo onoga koji je vjerno slijedio obredne propise.

meneutike. Upanišadi govore o krajnjoj istini do koje u isto vrijeme jedino one i vode. Kako bi im se takva uloga osigurala, vedāntinac mora racionalnim postupcima dokazati njihovu konzistentnost i veću vrijednost od vrijednosti ostalih tekstova. Zato treba ispravno protumačiti svaki detalj u tekstu. Šaṅkari cijelo prvo poglavlje *BAU* predstavlja nauk o nižem brahmanu razmatranje kojega treba kombinirati s obrednim činom kako bi se pročistila svijest koja bi zatim lakše shvatila nauk o najvišem brahmanu opisan u drugome, trećem i četvrtome poglavlju *BAU*. Peto i šesto poglavlje također opisuju kombinaciju razmatranja i obreda. Sličan je postupak Šaṅkara proveo i u komentaru uz *IU*, gdje samo *IU* 1, 4, 5, 6, i 7 govore o najvišem brahmanu, dok sve ostale kitice govore o nižem. Tehnika tumačenja upanišadskoga teksta kojom se dijelovi teksta pripisuju različitim razinama spoznaje i različitim ciljevima jest metoda kojom Šaṅkara oblikuje i svoje monističko shvaćanje svijeta. U komentaru uz *BAU* 3.8.12 (poglavljje 7.5.7) Šaṅkara čak izravno tvrdi da je shvaćanje brahmana kao obdarenoga svojstvima koja su zapravo prividni nametci jedini način usklađivanja upanišadske objave.

S druge strane, Rāmānuja u svojem komentaru uz *Brahma-sūtru* 1.4.22 kaže da se „učenjem o jedinstvenoj naravi (*brahmana* i pojedinačnoga sopstva) koje se pojavljuje kao (jedinstvo) bivstava sopstva i tijela, može obuhvatno (ispravno) uskladiti sva objava.”<sup>897</sup> Ovom tvrdnjom dolazimo do jedinstvenoga hermeneutičkoga stava Rāmānuje komu je, kao i Šaṅkari, glavna metafizička pretpostavka u službi pomirbe upanišadskih tvrdnji. Jer Rāmānuja nastavlja da se takvim shvaćanjem odnosa brahmana i pojedinačne duše mogu uskladiti upanišadske tvrdnje, bilo da govore o sveznalaštvu brahmana i njegovoj slobodi od svakoga grijeha, bilo o jedinstvu brahmana i svijeta, bilo o stvaranju i razaranju svijeta, bilo kad govore o oslobođenju *jīve* razmatranjem brahmana. Tvrdnja da je svijet tijelo brahmana i da on u njem boravi kao duša u tijelu bivajući jedno s njim, izraz je Rāmānujina diferenciranoga monizma, koji izbjegava učenje o prividnoj prirodi nametaka. U *Vedārtha-saṅgrahi* 120 Rāmānuja ponavlja da, ako se u objavi pojavi proturječje (*virodha*), može ga razriješiti shvaćanje po kojem je brahman nutrodržac kojemu je osobna duša (*jīvātman*) vid (*prakāra*), a osobna duša s tijelom predstavlja s cijelim svijetom tijelo brahmana. Madhva, koji predstavlja pluralističku filozofiju, također nema problema s usklađivanjem upanišadskih učenja. Iz toga vidimo da bhedābhedavāda, advaita, viśiṣṭādvaita i dvaita oblikuju svoju metafiziku u skladu s težnjom za *samanvayom* ili pomirenjem različitih tvrdnja u upanišadskoj objavi.

Kada imamo u vidu kolika je važnost pothvata usklađivanja upanišadskih tekstova, postaje jasnija priroda vedāntske hermeneutike. Todorov je (1986: 98) raščlanjujući metode aleksandrijske i antiohijske egzegeze tvrdio da u aleksandrijskoj egzegezi komentirani tekst i kršćanska doktrina predstavljaju dvije semantičke vrijednosti kako se pojavljuju u samome začetku tumačeva postupka. Izravno se značenje potom privodi kršćanskoj doktrini, a ono što pokreće egze-

<sup>897</sup> *evam ātmaśarīrabhāvena tādātmyopapādane... sarvāḥ śrutayaḥ samyagupādītā bhavanti /*

gezu ne nalazi se u samome tekstu, već u suodnosu s drugim tekstom, s kršćanskim učenjem. Slično je i u vedānti, samo što treba imati u vidu da vedāntsku egzegezu pokreće potreba za objedinjavanjem, dok drugomu „tekstu” u vedānti odgovara unutarnja razlika među upanišadskim tekstovima. U obama je slučajevima komentar treći, usuglašeni tekst. Možda je samo poticaj za objedinjavanje došao iz drugog izvanjskog „teksta” koji predstavlja drugi, osobito buddhistički, pa je komentaru svrha obrana od vanjske kritike.

Todorov uvodi binarnu oprjeku između finalističkoga i operacionalističkoga pristupa kako bi odredio razliku između aleksandrijske i antiohijske egzegeze. Glavna je razlika u tome što je ishod finalističkoga tumačenja unaprijed poznat. Mislim da se u tome smislu može reći da vedānta pripada finalističkomu tumačenju teksta jer vedāntski tumači moraju preoblikovati izvorno značenje teksta kako bi ostvarili unaprijed zadani cilj. Upanišadi poput *Bṛhadāraṇyake* predstavljaju skup različitih usmeno prenošenih tekstova, nastalih u različitim školama u različitim povijesnim okolnostima, pa je prirodno da sadrže više ili manje različita učenja. Suvremeni bi se filolog stavio u ulogu operacionalističkoga tumača kojemu je cilj rekonstruirati svaki izvorni nauk ili povijest nastanka teksta. Za takvo što vedāntski tumač naprosto nije bio zainteresiran; njegov je cilj bio posve drugačiji. Zato sa stanovišta operacionalističkoga filologa Šaṅkara iskrivljuje značenje teksta.<sup>898</sup> Sa stanovišta vedāntinca upanišadi predstavljaju valjani način spoznaje brahmana pa je svako proturječje u tekstu posljedica neprikladnoga tumačenja. Slično kao i Todorov, Peleš uspostavlja binarnu oprjeku između monološkoga i dijaloškoga pristupa pri čem se finalistički tumač nalazi u monološkom odnosu prema tekstu koji komentira (Peleš 1989: 17). Šaṅkara nam je ipak dobar primjer korištenja filoloških metoda<sup>899</sup> i pomne usporedbe istih tekstova u raznim inačicama i recenzijama. Šaṅkara pri tom raspolaže izvrsnim znanjem sanskrske gramatike, kao i poznavanjem učenja drugih filozofskih škola i njihovih tekstova. Šaṅkara se tim filološkim aparatom koristi na sličan način kao i suvremeni filolog, samo što dolazi do djelomice oprječnoga ishoda.<sup>900</sup>

Oprjeku sličnu Todorovljevoj i Pelešovoj uvodi i Gadamer rabeći pojmove integracije i rekonstrukcije (Gadamer 1978: 195 – 200). Rekonstrukcija je stara filološka disciplina kojoj je cilj ponovna uspostava izvornoga značenja nekoga djela jer su djela kojima je potrebno tumačenje istrgnuta iz konteksta u kojem su nastala. Primjer ovakva načina tumačenja Gadamer vidi u Schleiermacheru koji smatra da umjetničko djelo istrgnuto iz svojeg okružja gubi dio značenja. Sredstva se povijesne rekonstrukcije (operacionalističko tumačenje ili dijaloški od-

<sup>898</sup> Primjeri iskrivljavanja ili preoblike prisutni su u cijelom Šaṅkarinu komentaru. Jedno je od najupečatljivijih odstupanja od izvornoga značenja teksta tumačenje *devayāne* (BAUBh 6.2) kao puta koji ne vodi oslobođenju već ponovnom rođenju.

<sup>899</sup> Zato je Rau (1960: 121) Šaṅkarinu metodu tumačenja nazvao filološkom i filozofskom.

<sup>900</sup> Dobar je primjer za to kako Šaṅkara manipulira usporedbom tekstova nauk o pet oganja iz BAU 6.2 uz koji se javlja prigovor da je on dio obreda *agnihotre* kako je opisan u ŠB 11.6.2.6 – 7. Šaṅkara uspoređuje dva teksta i dokazuje da su tekstovi različiti i da BAU 6.2, nije dio *agnihotre*. Pri tom vjerojatno svjesno izbjegava JB 1.45, gdje je *pañcāgnividyā* sigurno dio *agnihotre*.

nos) trude obnoviti i razjasniti uvjete u kojima je djelo nastalo kako bi se mu se vratilo izvorno značenje i kako bi se shvatila izvorna autorova namjera. Gadamer se (1978: 198) ipak pita je li to stvarno sve što želimo od djela, a restauraciju naziva nemoćnim početkom jer taj iz otuđenja vraćeni život ne može nikada biti onaj izvorni. Nasuprot poziciji koju simbolizira Schleiermacher, Gadamer postavlja Hegela čiju hermeneutiku naziva integracijskom. Hegel se u *Fenomenologiji duha* koristi metaforom ploda otkinutoga s drveta i odvojenoga od podneblja u kojem je dozrio. Po Hegelu rekonstrukcija dovodi do puke predodžbe, a ono što je potrebno jest poimanje da djela prošlosti dovode duhovnu formu, duh i povijest sudbine a ne materiju, samu sudbinu onoga naroda koji je djelo stvorio. Za Hegela povijesno samoprožimanje duha predstavlja hermeneutički zadatak. Bit se povijesnoga duha ne sastoji u obnavljanju prošloga, već u misaonome posredovanju prošloga sa sadašnjim životom. To Gadamer naziva integracijskim postupkom pri tumačenju književnih i, općenito, umjetničkih djela. Vedāntsko tumačenje ipak ne možemo nazvati jednoznačnim integracijskim postupkom u Hegelovu smislu pojma koji, čini mi se, podrazumijeva svjesni postupak posredovanja i osuvremenjavanja. Ipak se vedāntskom tumačenju ne može odreći jedan vid povijesnoga prožimanja staroga teksta novim kulturnim i duhovnim sadržajima u novim uvjetima. Ako to tako shvatimo, moguće je zamisliti Gadamerovo shvaćanje integracijske hermeneutike kao svojevrsnu apologiju vedāntskoga načina tumačenja upanišadske objave.

## Popis pokrata

AA	Aitareya-āraṇyaka
ApDhS	Āpastamba-dharma-sūtra
AśŚS	Āśvalāyana-śrauta-sūtra
AU	Aitareya-upaniṣad
BAU (K)	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (Kāṇva)
BAU (M)	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (Mādhyam̐dina)
BAUBh	Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya (Śaṅkara)
BAUBhV	Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya-vārtika
BhārGS	Bhāradvāja-gr̥hya-sūtra
BhārŚS	Bhāradvāja-śrauta-sūtra
BhG	Bhagavad-gītā
BhBSBh	Brahma-sūtra-bhāṣya (Bhāskara)
BS	Brahma-sūtra
BSBh	Brahma-sūtra-bhāṣya (Śaṅkara)
ChU	Chāndogya-upaniṣad
HirŚS	Hiranyakeśa-śrauta-sūtra
IU (K)	Īśā-upaniṣad (Kāṇva)
IU (M)	Īśā-upaniṣad (Mādhyam̐dina)
IUBh	Īśā-upaniṣad-bhāṣya (Śaṅkara)
JU	Jābāla-upaniṣad
KaU	Kaṭha-upaniṣad
KaUBh	Kaṭha-upaniṣad-bhāṣya (Śaṅkara)
KeU	Kena-upaniṣad
KsU	Kauṣītaki-upaniṣad
ManaS	Manasollāsa
ManU	Māṇḍūkya-upaniṣad
ManUK	Māṇḍūkya-upaniṣad-kārikā
ManUKBh	Māṇḍūkya-upaniṣad-kārikā-bhāṣya
ManuS	Manu-smṛti
MaiS	Maitrāyaṇi-saṃhitā
MBh	Mahābhārata
MimS	Mīmāṃsā-sūtra
MimSBh	Mīmāṃsā-sūtra-bhāṣya
MMK	Mūla-madhyamaka-kārikā
MNU	Mahānārāyaṇa-upaniṣad
MU	Muṇḍaka-upaniṣad
MW	Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary
NaiS	Naiṣkarmya-siddhi
NPU	Nārada-parivrājaka-upaniṣad
NS	Nyāya-sūtra
RS	R̥k-saṃhitā
RVKh	R̥g-veda-khila
ŚB (K)	Śatapatha-brāhmaṇa (Kāṇva)
ŚB (M)	Śatapatha-brāhmaṇa (Mādhyam̐dina)
ŚBh	Śrī-bhāṣya

SDS .....	Sarva-darśana-saṃgraha
ŚU.....	Śvetaśvatara-upaniṣad
TA .....	Taittirīya-āraṇyaka
TB.....	Taittirīya-brāhmaṇa
TS.....	Taittirīya-saṃhitā
TU .....	Taittirīya-upaniṣad
Upad.....	Upadeśasāhasrī
VaiS.....	Vaiśeṣika-sūtra
VP.....	Viṣṇu-purāṇa
VS.....	Vedāntasāra
YS.....	Yoga-sūtra



## Popis literature

Izdanja na sanskrtu:

*Brahmasūtra with Śaṅkarabhāṣya, Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. III., Delhi, Motilal Banarsidass (1965., pretisak 2007.)*

Dalal, C. D. i Sastry, R. A. (izd.), Rajaśekhara: *Kāvyamīmāṃsā*, Baroda, Oriental Institute (1916., pretisak 1936.)

Kāśīnātha Śāstri Āgāṣe (izd.) (1953.), *Bṛhadāraṇyakopaniṣad, Ānandagirikṛtāṅka-saṃvalitaśāṅkarabhāṣyasametā*, Puna, Ānandāśrama 15

Narasimhan, P. (izd.) (2000.) *Śrībhāṣyam*, Chennai, Śrī Nṛsiṃhapriyā trust

Pandit Vindhyaesvarā Prasāda Dvivedin (izd.) (1902., pretisak 1991.), *Brahmasūtra-bhāṣyam Śrī Bhāskarācāryaviracitam*, Varanasi, Chowkamba Sanskrit Series Office.

Shastri, Subrahmanya Shri s. (izd.) (1986.) *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtikam sarvatantrasvatantra śrīmadānandagīryācārya praṇita śāstraprakāśikā*, Varanasi, Mahesh Research Institute, Shri Dakshina Murti Matha

Vināyaka Gaṇeśa Āpate (izd.) *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtikam Ānandagirikṛtāśāstraprakāśikākhyatikāsamvalitam*, Puna, Ānandāśrama 16, vol. I, II, III

*Ten Principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. 1., Delhi, Motilal Banarsidass (1964., pretisak 2007.)*

Prijevodi sa sanskrtskim tekstom:

Böhtlingk, Otto (izd. i prijev.) (1889.) *Bṛhadāraṇjakopaniṣad in der Mādhyamīnā Recension*, Sankt Petersburg, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften

Hino, Shoun & Jog K. P. (izd. i prijev.) (1988.), *Sureśvara's vārtika on Madhu Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K. P. (izd. i prijev.) (1993.), *Sureśvara's vārtika on Puruṣavidya Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K. P. (izd. i prijev.) (1995.), *Sureśvara's vārtika on Saptāna Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K. P. (izd. i prijev.) (1996.), *Sureśvara's vārtika on Śīśu & Mūrtā-mūrtā Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

Olivelle, Patrick (izd. i prijev.) (1998.), *The Early Upanisads*, New York, Oxford University Press

Sandal M. L. (izd. i prijev.) (1923., pretisak 1980.), *Mīmāṃsāsūtras of Jaimini vol. 1. and 2.*, Delhi, Motilal Banarsidass

Varadachari, K. C. (izd. i prijev.) (1975.), *Isavasyopanisad Bhasya By Sri Vedanta Desika*, Madras, Vedanta Desika Research Society

Vasu, Śrīśa Chandra (1891., pretisak 1962.), *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Delhi, Motilal Banarsidass, vol 1.

Prijevodi bez sanskrtskoga teksta:

Ballantyne, J. R. (prijev.) (1898.), *The Vedanta-Sara*, London and Madras, The Christian Literature Society of India

Cowell E. B. and Gough, A. E. (prijev.) (1882.), *Sarva-Darśana-Saṅgraha by Mādhava Āchārya*, London, Trübner & Co. Ludgate Hill

Deussen, Paul (1879/1963.), *Sechzig Upaniṣad's des Veda*, Leipzig, FA Brockhaus, pretisak Darmstadt 1963 (Nachdruck der 3. Aufl. Leipzig 1921)

Dhole, Nandalal (prijev.) (1899.), *The Panchadasi of Shreemut Vidyananya Swami*, Calcutta, Heeralal Dhole

Gambhirananda, Swami (prijev.) (1996.), *Brahma Sutra Bhasya of Shankaracharya*, Calcutta, Advaita ashrama

Gambhirananda Swami (prijev.) (1989.), *Eight Upanishads*, Calcutta, Advaita ashrama

Hume, Robert Ernest (prijev.) (1921.), *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford, Oxford Univesity Press

Jha, Ganganatha (prijev.) (1933., pretisak 1973.), *Śābara-bhāṣya In Three Volumes*, I – III. Baroda: Oriental Institute

Mādhavānanda, Swami (prijev.) (1935., pretisak 1995.), *Brhadaranyaka Upanisad with the Commentary of Sri Sankaracharya*, Calcutta, Advaita ashrama

Nikhilananda, Swami (prijev.) *Sadananda's Vedantasara*, Calcutta, Advaita Ashrama

Telang, Kashinath Trimbak (1882), *The Bhagavadgītā with the Sanatsugātīya and the Anugītā*, Oxford at the Clarendon Press (The Sacred Books of the East VIII)

Thibaut, George (prijev.) (1890.), *The Vedanta Sutras Part I and II*, Oxford Clarendon Press, Sacred Books of the East 34 and 38, pretisak Kessinger Publishing 2004.

Thibaut, George (prijev.) (1904.), *The Vedanta-Sutras with the Commentary by Ramanuja*, Sacred Books of the East, Volume 48, pretisak Motilal Banarsidass 2008. (prvo izdanje MB 1962.)

Sekundarna literatura:

Algra, Keimpe (2001.), Comments or Commentary? Zeno of Citium and Hesiod's *Theogonia*, *Mnemosyne* 54, str. 562 – 581.

Archak, K. B. (1981.), *Śaṅkara and Madhva on Īśāvāsya Upaniṣad*, Dharwad, Vanavasi Rama Mandir

Baltussen, Han (2007.), From Polemic to Exegesis: The Ancient Philosophical Commentary, *Poetics Today* 28: 8, str. 247. – 281.

Belvalkar S. K. & Ranade R. D. (1927.), *History of Indian Philosophy, vol. 2: The Creative Period. Brāhmaṇa and Upanishadic Philosophy and Post-Upanishadic Thought-Ferment*, Poona, Bilvakuṅja Publishing House

Biswas Chakrabarti, Didhiti (2005.), Synonyms in Nighaṅṭu, *Indologica Taurinensia*, Vol. XXX, str. 35. – 49., Torino, Edizioni A. I. T.

Borgen, Peder (2003.), Philo of Alexandria as Exegete, *A History of Biblical Interpretation, Vol. 1. The Ancient Period* [ed. Alan J. Hauser & Duane F. Watson], Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company

Brereton, Joel (2006.), The Composition of the Maitreya Dialogue in the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126. No. 3, July – September str. 323. – 347.

Briggs, Richard S. (2006.), What Does Hermeneutics Have to do With Biblical Interpretation, *Heytorp Journal* XLVII, str. 55. – 74.

Bronkhorst, Johannes (1997.), Philosophy and Vedic Exegesis in the Mīmāṃsā, *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* 59, str. 359. – 371.

Bronkhorst, Johannes (2001.), The Origin of Mīmāṃsā as a School of Thought: A Hypothesis, *Vidyārṇavavandanam: Essays in Honour of Asko Parpola*, ed. Klaus Karttunen & Petteri Koskikallio

Bronkhorst, Johannes (2006.), The Context of Indian Philosophy, *Conflict between Tradition and Creativity in Indian Philosophy: Text and Context, 21th Century COE Program International Conference Series No. 7*, ed. Toshihiro Wada, str. 9. – 23, Graduate School of Letters, Nagoya University

Bronkhorst, Johannes (2007a), *Greater Magadha, Studies in the Culture of Early India*, Leiden, Brill

Bronkhorst, Johannes (2007b) *Vedānta and Mīmāṃsā, Mimamsa and Vedanta, Interaction and Continuity*, Delhi, Motilal Banarsidass

Cardona, George (1976.), *Pāṇini, a Survey of Research*, The Hague, Mouton & Co. B. V. Publishers

Chase, Michael (prijev.) (2003.), *Simplicius, On Aristotle's Categories 1 – 4*, London, Duckworth

Chattopadhyaya, Debiprasad (1959.), *Lokāyata: A Study in Ancient Materialism*, Delhi, People's Publishing House

Cœdés, Georges (1937.), *Inscriptions du Cambodge*, Hanoi, Imprimerie d'extreme-orient

Dasgupta, Surendranath (1922/2007.), *A History of Indian Philosophy I. – V.* Delhi Motilal Banarsidass ([1922.], Cambridge, Cambridge University Press)

Deussen, Paul (1906.), *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh, T. & T. Clark

Deussen, Paul (1912. pretisak 1973.), *The System of Vedānta*, New York, Dover Publication, Inc.

Faddegon, B. (1923.), The Chapter (III, 3), the Method of Exegesis, in the Vedānta – Sūtra, *Acta Orientalia* 5, vol. 1, str. 105. – 113.

Falk, Harry (1986.), Vedisch upaniṣád, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136. str. 80. – 97.

Frauwallner, Erich (1968.), Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā, *Österreichische Akademie der Wissenschaften* 259.2, *Veröffentlichungen der Kommission für Sprache und Kulturen Südasiens* 6, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Frauwallner, Erich (1973/2008.), *History of Indian Philosophy I – II*, Delhi, Motilal Banarsidass ([1953.], *Geschichte der indischen Philosophie I – II*, Salzburg, Otto Müller Verlag)

Gadamer, Hans Georg (1978.), *Istina i metoda*, preveo S. Novakov, Sarajevo, Veselin Masleša [*Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr)]

Gadamer, Hans Georg (2002.), *Čitanka*, preveo S. Bosto, Zagreb, Matica hrvatska [*Gadamer Lesebuch* (Tübingen: Mohr 1997.)]

Gonda, Jan (1950.), *Notes on Brahman*, Utrecht, J. L. Beyers

Gonda, Jan (1975.), *Vedic literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, HIL, vol. I, fasc. 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz

- Hacker, Paul (1978.), Notes on *Maṇḍukyopaniṣad* and Śaṅkara's *Āgamaśāstravivarāṇa*, *Kleine Schriften*, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, str. 252 – 254.
- Hacker, Paul (1995.), *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, Albany, State University of New York Press (prijevod članaka o tradicionalnoj i suvremenoj Vedānti)
- Hadot, I. (1987.), La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes u *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin, New York, str. 3. – 39.; pretisak u *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, Leiden 1996.
- Hanefeld, Erhardt (1976.), *Philosophische Haupttexte der Älteren Upaniṣaden*, Wiesbaden, Otto Harrasowitz
- Harimoto, Kengo (2006.), The Date of Śaṅkara: Between the Cālukyas and the Rāṣṭrakūtas, *Journal of Indological Studies*, No. 18, str. 85. – 111.
- Hiriyanna, Mysore (1924.), Bhartṛprapañca, an old Vedāntin, *Indian Antiquary*, vol. LIII, str. 77. – 86., pretisak (1957.) *Indian Philosophical Studies*, Mysore, Kavyalaya Publishers
- Hiriyanna, Mysore (1980.), *Osnove indijske filozofije*, Zagreb, Naprijed ([1975.], *Outlines of Indian Philosophy*, London, George Allen & Unwid Ltd.)
- Hopkins, Washburn E. (1901.), *The Great Epics of India. Its Character and Origin*, New York, Schribner
- Horsch, Paul (1966.), *Die Vedische Gāthā und Śloka Literatur*, Bern, A. Francke AG Verlag
- Hughes, Aaron (2003.), Presenting the Past: The Genre of Commentary in Theoretical Perspective, *Method & Theory in the Study of Religion* 15, str. 148. – 168.
- Ingalls, Daniel HH (1952.), The study of Śaṅkarācārya, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. XXXIII., str. 1. – 14.
- Ingalls, Daniel HH (1953.), Śaṅkara on the question: Whose is Avidyā?, *Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 1, str. 69. – 72.
- Ingalls, Daniel HH (1954.), Śaṅkara's Arguments Against the Buddhists, *Philosophy East and West*, Vol. 3., str. 291. – 306.
- Ingalls, Daniel HH (1967.), Bhāskara the Vedāntin, *Philosophy East and West*, Vol. 17., No. 1, str. 61. – 67.
- Jacobi, Hermann (1910.), The Dates of Philosophical Sūtras, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 31, No. 1, str. 1. – 29.

Ježić, Mislav (1979.), *The First Yoga Layer in the Bhagavadgītā*, *Ludwik Sternbach Felicitation Volume*, Pt. 1, Lucknow, str. 545. – 557.

Ježić, Mislav (1986.), *Textual Layers of the Bhagavadgītā as traces of Indian Cultural History*, *Sanskrit and World Culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference*, Berlin, Akademie Verlag, str. 628. – 638.

Ježić, Mislav (1987.), *Ṛgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko naslijeđe*, Zagreb, Globus

Ježić, Mislav (1989.), *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu: Filozofsko-filološki ogledi*, Zagreb, Biblioteka filozofska istraživanja

Ježić, Mislav (1999.), *Ṛgvedske upaniṣadi*, Zagreb, Matica hrvatska

Ježić, Mislav (2000.), *Īśā-upaniṣad, Trava od srca*, Zagreb, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 89. – 111.

Ježić, Mislav (2007a), *Īśā-upaniṣad: History of the Text in the Light of the Upaniṣadic parallels*, u tisku, predstavljeno na International Vedic Workshop u Austinu 2007.

Ježić, Mislav (2007b), *Kauṣītaki-upaniṣad: The Development of the text and its Final Redaction*, u tisku, predstavljeno na 23th World Sanskrit Conference u Edinburghu 2007.

Ježić, Mislav (2009a), *The Relationship between Bhagavad-Gītā and the Vedic Upaniṣads: Parallels and Relative Chronology* (izd.) Goldman, Robert T., Tokunaga, Muneo, *Epic Undertakings: Papers of the 12th World Sanskrit Conference* (Vol. 2), str. 215. – 282., Delhi, Motilal Banarsidass

Ježić, Mislav (2009b), *The Triṣṭubh Hymn in the Bhagavadgītā, Parallels and Comparisons*, *Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas*, str. 31. – 66, ed. Petteri Koskikallio, gen. ed. Mislav Ježić, Zagreb, Croatian Academy of Sciences and Arts

Kalupahana, David J. (1986/2004.), *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Delhi, Motilal Banarsidass, prvo indijsko izdanje 1991. (pre-tisak izdanja [1986.] Albany, State University of New York)

Kapoor, Kapil (2004.), *Text and Interpretation*, New Delhi, D. K. Printworld (P) Ltd.

Karmarkar, R. D. (1952.), *Did Śaṅkara Write a Bhāṣya on the Bhagavadgītā*, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. XXXIII, str. 365. – 371.

Katičić, Radoslav (1973.), *Stara indijska književnost*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske

Keith, Arthur Berridale (1921.), *The Karma-Mīmāṃsā*, London: Oxford University Press

- Keith, Arthur Berridale (1925.), *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard Oriental Series 31, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press
- Long, Anthony (1992.), *Stoic readings of Homer*, Homer's Ancient Readers (Lamberton, Robert and John J. Keane, eds.), New York, Princeton University Press
- Mahadevan, T. M. P. (1974.), *Invitation to Indian Philosophy*, New Delhi, Arnold-Heinemann Publishers
- Majumdar, R. C. (1953.), *Inscriptions of Cambuja*, Calcutta, The Asiatic Society
- Marschner, Käthe (1933.), *Zur Verfasserfrage des dem Śaṅkarācārya zugeschriebenen Bṛhadāraṇyakopaniṣad-Bhāṣya*, Berlin-Charlottenburg, Alfred Lindner Verlag
- Mayeda, Sengaku (1968.), On the Author of the *Māṇḍūkyaopaniṣad* and the *Gauḍapādīya-Bhāṣya*, *The Adyar Library Bulletin*, vols. 31 – 32, str. 73 – 94.
- Menn, Esther (2003.), Inner-Biblical Exegesis in the Tanak, *A History of Biblical Interpretation, Vol. 1. The Ancient Period* (ed. Alan J. Hauser & Duane F. Watson), Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company
- Modi, P. M. (1943.), *A Critique of the Brahma-sūtra (III.2.11. – IV): With Special Reference to Śaṅkarācārya's Commentary I*, Bhavnagar, n. d.
- Müller-Vollmer, Kurt (ed.) (1985.), *The Hermeneutics Reader*, New York, Continuum
- Nakamura, Hajime (1950. eng. prijev. 1983., pretisak 1989.), *A History of Early Vedānta philosophy (Vol. I)*, Delhi, Motilal Banarsidass
- Nakamura, Hajime (1950. engl. prijev. 2004.), *A History of Early Vedānta philosophy (Vol. II)*, Delhi, Motilal Banarsidass
- Palmer, Richard E. (1969), *Hermeneutics*, Northwestern University Press Studies in Phenomenology and Existential Philosophy; Evanston: Northwestern University Press
- Parpola, Asko (1981.), On the formation of the Mīmāṃsā and the problems concerning Jaimini I, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 25, str. 145. – 177.
- Parpola, Asko (1994.) On the formation of the Mīmāṃsā and the problems concerning Jaimini II, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38, str. 293. – 308.
- Peleš, Gajo (1989.), *Priča i značenje: semantika pripovjednog teksta*, Zagreb, Naprijed
- Porton, Gary G. (2003.), Rabbinic Midrash, *A History of Biblical Interpretation, Vol. 1. The Ancient Period* (ed. Alan J. Hauser & Duane F. Watson), Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company

Potter, Karl H. (1970.), *Bibliography of Indian Philosophy*, Princeton University Press (pretisak [1970.] Delhi, Motilal Banarsidass)

Potter, Karl H. (1977.), *Encyclopedia of Indian Philosophies, Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Princeton University Press (Pretisak [1977], Delhi, Motilal Banarsidass)

Potter, Karl H. (1981.), *Encyclopedia of Indian Philosophies, Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Delhi, Motilal Banarsidass

Praechter, Karl (1990.), Review of the Commentaria in Aristotelem Graeca, in *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (ed. Richard Sorabji), London, Duckworth

Radakriṣṇan, Sarvepali (1964.), *Indijska filozofija I i II*, preveo Radmilo Vučić, Beograd, Nolit [Radhakrishnan Sarvepalli (1923.), *Indian Philosophy I and II*, University of Michigan Press]

Rambachan, Anantanand (1992), Where Words Can Set Free: The Liberating Potency of Vedic Words in the Hermeneutics of Śaṅkara, *Text in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia* (ed. Jeffrey R. Timm) str. 33. – 47, Albany: State University of New York Press

Rau, Wilhelm (1960.), Bemerkungen zu Śaṅkaras Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya, *Paideuma* 7. str. 115. – 121.

Reigle, David & Nancy (2005.), *Śaṅkarācārya's Collected Works: An Annotated Bibliography of Published Editions in Sanskrit*, Cotopaxi (Colorado), Eastern Tradition Research Institute

Ricoeur, Paul (2004.), *The Conflict of Interpretations*, London, Continuum (Ricoeur, Paul [1969.] *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil)

Ricoeur, Paul (2005.), *O tumačenju, ogled o Freudu*, Zagreb, CERES. Prijevod Ljiljanka Lovrinčević (Ricoeur, Paul [1965.] *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil)

Rüping, Klaus (1977.), *Studien zur Frühgeschichte der Vedānta-Philosophie*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH

Sawai, Yoshitsugu (1991.), Rāmānuja's Hermeneutics of the Upaniṣads in Comparison with Śaṅkara's Interpretation, *Journal of Indian Philosophy* 19, str. 89. – 98.

Scharfe, Hartmut (1977.), *Grammatical Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz

Schmithausen, Lambert (1994.), Zur Textgeschichte der *Pañcāgnividyā*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38, str. 43. – 60.



- Schrader, Otto (1933.), A Critical Study of Īsopaniṣad, *The Indian Antiquary* 82, str. 205. – 212. Pretisak *Kleine Schriften* (1983.), Wiesbaden, F. Steiner Verlag, str. 155. – 163.
- Slaje, Walter (2001.), Water and Salt (I): Yājñavalkya's Saindhava Dṛṣṭānta (BAU II 4,12), *Indo-Iranian Journal* 44, str. 25. – 57.
- Slaje, Walter (2002.), Water and Salt (III): An Analysis and New Translation of the Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue, *Indo-Iranian Journal* 45, str. 205. – 220.
- Söhnen, Renate (1981.), Die Einleitungsgeschichte der Belehrung des Uddālaka Āruṇi, *Studien zur Indologie und Iranistik* 7, str. 177. – 213.
- Sorabji, Richard (2004.[I]), *The Philosophy of the Commentators, 200 – 600 AD, Vol. I. Psychology (with Ethics and Religion)*, London, Duckworth
- Sorabji, Richard (2004.[II]), *The Philosophy of the Commentators, 200 – 600 AD, Vol. II. Physics*, London, Duckworth
- Sorabji, Richard (2004.[III]), *The Philosophy of the Commentators, 200 – 600 AD, Vol. III. Logic & Metaphysics*, London, Duckworth
- Strauß, Otto (1932.), Die älteste Philosophie der Karma-Mīmāṃsā, *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse*, str. 469. – 532. Pretisak u *Kleine Schriften* (1982.), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, str. 379. – 442.
- Szczurek, Przemysław (2005.), Bhakti Interpolations and Additions in the Bhagavadgītā, *Epics, Khilas, and Purāṇas: Continuities and Ruptures, Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas*, str. 183. – 220., ed. Petteri Koskikallio, gen. ed. Mislav Ježić, Zagreb, Croatian Academy of Sciences and Arts
- Šarčević, Ivan (2000.), Hermeneutika, *Filozofska istraživanja* 76, sv. 1, str. 109. – 138.
- Špet, Gustav (2006.), *Hermeneutika i njezini problemi*, Zagreb, Naklada Breza (s ruskoga preveo Josip Užarević [*Germenevtika i ee problemy*, Moskva 1989.])
- Tardieu, Michel (1987.), *Les paysages reliques: routes et haltes syriennes d'Isidore ... Simplicius*, Leuven 1990., Sabienes coraniques et „sabiens” de Harran', *Journal Asiatique* 274, 1986, 1. – 44.; 'Les calendriers en usage ... Harran d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius ... la Physique d'Aristotle', u *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin, New York
- Telang, Kāśinath Tribak (1882.), *The Bhagavadgītā With the Sanatsugātīya and the Anu-gītā, The Sacred Books of the East VIII.*, New York, Dover Publications
- Thieme, Paul (1952.), Brāhman, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102, str. 91. – 129. Pretisak u *Kleine Schriften*, II, str. 100. – 138.

Thieme, Paul (1965.), Īsopaniṣad (= Vājasaneyi-saṃhitā 40) 1 – 14, *Journal of American Oriental Society* 85, str. 98. – 99.

Thomas, Edward J. (1951/2002.), *The History of Buddhist Thought*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd. [1951.] (pretisak [2002.] New York, Dover Publications)

Thrasher, Allen Wright (1993.), *The Advaita Vedānta of Brahma-siddhi*, Delhi, Motilal Banarsidass

Todorov, Cvetan (1986.), *Simbolizam i tumačenje*, preveo J. Acín, Novi Sad, Bratstvo i jedinstvo [*Symbolisme et interprétation* (Paris: Éd. Du Seuil, 1978.)]

Tokunaga, Muneo (2009.), Vedic Exegesis and Epic poetry: A Note on atrāpi udāharanti, *Parallels and Comparisons, Proceedings of the Fourth Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purānas*, Zagreb, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti

Tubb, Gary A. i Boose, Emery (2007.), *Scholastic Sanskrit*, New York, The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University

Vetter, Tillman (1968.), Zur Bedeutung des Illusionismus bei Śāṅkara, *Festschrift für Erich Frauwallner, Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 12/13, str. 407 – 408.

Vetter, Tilmann (1979.), *Studien zur lehre und Entwicklung Śāṅkaras*, Wien, Sammlung De Nobili

Walleiser, Max (1910.), *Der ältere Vedānta, Geschichte, Kritik und Lehre*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Westernik, L.G. (1990.). The Alexandrian Commentators and the Introductions to their commentaries, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (ed. Richard Sorabji), London, Duckworth

Whitman, Jon (ed.) (2003.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden, Brill

Whitney, William Dwight (1885/2000.), *The Roots, Verb-forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language* [1885.] American Oriental Series, vol. 30, Breitkopf and Haertel, pretisak [2000.] Delhi Motilal Banarsidass, prvo indijsko izdanje 1963.

Winternitz, Moritz (1908.–1922.) *Geschichte der Indischen Literatur*, Leipzig, C. F. Amelangs Verlag, Vol. I – III. Pretisak (1968.), Stuttgart, K. F. Koehler Verlag

Young, Frances (2003.), Alexandrian and Antiochene Exegesis, *A History of Biblical Interpretation, Vol. 1. The Ancient Period*, [ed. Alan J. Hauser & Duane F. Watson], Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company



## Index nominum et rerum

### A

- abhāva*, 9  
Abhidhamma-piṭaka, 3  
*abhyāsa*, XII, 108, 109, 184  
*adhibhūtam*, 18, 97  
*adhidevatam*, 18  
*adhilokam*, 18, 97  
*adhivedam*, 18, 97  
*adhiyañnam*, 18, 97  
*adhvaryu* (*yajurvedski svećenik*), 70, 134, 222  
*adhyāsa* (projekcija), 82, 195, 203, 220  
*adhyātmam*, 18, 19, 62, 301  
Āditya, 17, 60, 204, 234  
advaita-vedānta, 76, 164, 176, 195, 213, 220, 238, 249, 250, 302  
*āgama* ('što je do nas došlo'), 146, 168, 221, 230  
Agni (Oganj), 17, 179, 204, 284  
*agnihotra*, 125, 128, 132, 133, 227, 241, 262, 274, 275, 282, 289, 298, 299, 308  
*aḥamkāra* (jastvo), 7  
Aitareya-āranyaka, 14, 15, 23, 83, 176, 310, 342  
Aitareya-upaniṣad, 14, 15, 17, 19, 23, 181, 233, 236, 310, 342  
Ajātasatru, kralj, 61, 62, 144, 200, 201, 202, 209  
*akṣara* (nepropadljivo), 88, 96, 100, 101, 102, 127, 230, 231  
*ālayavijñāna* (svijest raznica), 6, 252  
alegoreza, 46  
Ālekhana, 123  
Aleksandar iz Aphrodisiade, 51  
aleksandrijska škola tumačenja, 45, 46, 51, 307, 308  
*aṃśa* (dio), 74, 122  
analogija, 67, 105, 181, 206  
analogije makrokozmičkoga i mikrokozmičkoga, 17  
Ānandagiri, 75, 91, 137, 138, 139, 140, 145, 147, 159, 160, 163, 164, 188, 192, 194, 231, 232, 278, 305  
*ānandamaya* (sopstvo koje se sastoji od blaženstva), 20, 87, 109  
*anna* (hrana), 18, 240  
antiohijska egzegeza, 47, 307, 308  
*anumāna* (zaključak), X, 82, 183, 187, 229  
*anuvyākhyāna*, 28, 238  
*ānvīkṣikī*, 2, 35  
*apara-brahman* (niži brahman), 110, 180, 181  
*āpas* (vode), 18, 145, 198  
*apauruṣeyatva*, 31, 33  
*apavarga*, IX, 149, 150, 151  
*apratisaṅkhyā-nirodha*, 250  
apsolut, IX, 6, 22, 103, 135, 270  
*apūrvatā*, XII, 108  
Aristotel, X, 41, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 202  
aristotelizam, 51  
Ārtabhāga, 149, 223  
Artha-śāstra, 2  
*arthavāda* (tumačenje smisla ili poticaj na izvođenje obreda), XII, 31, 32, 108, 110, 153, 154, 159, 184, 185, 187, 193, 196, 204, 214, 228, 264, 272, 273, 298, 306  
*āsana*, 8  
*asatkāryavāda*, 252  
Āśmarathya, 113, 114, 119, 122  
Aśoka, kralj, 4  
Aṣṭādhyāyī, 55  
astronomija, 7, 30, 56  
*asure* (demoni), 20, 129, 174, 175, 183, 188, 270, 283  
*aśvamedha*, 170, 171, 172, 222  
Atharva-saṃhitā, 13  
Atharvaveda, VIII, 13, 84, 90, 217, 267  
Ātmabodha, 227, 254, 256, 342  
*ātmajñāna* (znanje sopstva), 266  
*ātman* (sopstvo), IX, XI, XIII, XIV, XV, 5, 17, 18, 19, 20, 21, 26, 28, 33, 34, 35, 37, 38, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 73, 74, 76, 84, 87, 88, 89, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 126, 131, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 177, 178, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 225, 227, 228, 229, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264,

- 265, 266, 267, 269, 270, 271, 274, 276,  
280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287,  
289, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298,  
301, 303, 307  
Ātreya, 123  
Auḍulomi, 114, 119, 120, 121, 123  
*avidyā* (neznanje), 6, 122, 142, 144, 164,  
192, 198, 199, 216, 220, 254, 299, 300,  
301, 302  
*avirodha* (neproturječje), 81, 124
- B**
- Bādarāyaṇa, 37, 75, 123  
Bālāki, 61, 62, 200, 201, 202  
Baltussen, Han, X, 45, 48, 49, 52, 56, 314  
Baudhāyana, 123  
beskonačno odstupanje (*anavasthā*),  
*regressus ad infinitum*), 224, 251  
Bhagavad-gītā, 3, 23, 26, 35, 39, 58, 74, 83,  
164, 219, 310, 342  
*bhakti*, 23  
Bhāmatī, 75, 76, 119, 120  
Bhartṛhari, 35, 91, 95, 103, 121, 305  
Bhartṛprapañca, VIII, XIII, 77, 137, 138,  
139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146,  
147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154,  
155, 156, 157, 158, 159, 167, 176, 192,  
194, 200, 205, 209, 211, 213, 217, 223,  
228, 231, 243, 255, 256, 262, 263, 268,  
269, 278, 280, 300, 305, 316  
Bhāskara, XI, XII, XIII, 73, 74, 76, 77, 78,  
79, 80, 82, 84, 86, 90, 91, 92, 96, 97, 98,  
99, 100, 102, 103, 104, 119, 120, 121,  
122, 124, 126, 132, 139, 156, 158, 159,  
162, 192, 232, 249, 252, 264, 269, 278,  
279, 296, 300, 310, 316, 342  
*bhāṣya* (komentar), 56, 57, 77, 163  
Bhavya, 34, 36  
bhedābhedavāda, IX, XI, XIII, 65, 76, 84,  
85, 86, 92, 99, 100, 115, 119, 121, 122,  
138, 139, 147, 148, 149, 156, 166, 167,  
172, 181, 192, 208, 232, 268, 280, 297,  
302, 305, 307  
bhedābhedavādin, 149, 159, 167, 264, 306  
Biblija, 43, 46, 54  
biblijska egzegeza, 44  
biblijska hermeneutika, 43  
Bijela Yajurveda, VIII, IX, X, XV, 13, 14,  
15, 59, 72, 82, 278, 304  
Bodhāyana, 73, 77, 82  
Bog, 8, 20, 27, 42, 60, 93, 109, 117, 145,  
176, 178, 199, 207, 234, 263, 275, 276,  
281, 282, 294  
brahman, IX, XI, XIII, XIV, 6, 12, 21, 22,  
28, 30, 32, 34, 39, 61, 62, 63, 66, 73, 74,  
76, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91,  
93, 95, 97, 99, 101, 102, 103, 105, 106,  
107, 110, 113, 115, 116, 119, 121, 122,  
124, 126, 127, 133, 134, 135, 138, 139,  
140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148,  
149, 150, 151, 152, 153, 158, 160, 161,  
166, 168, 169, 170, 171, 172, 176, 177,  
179, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 188,  
189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196,  
197, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 207,  
208, 209, 210, 211, 212, 215, 216, 217,  
218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 227,  
228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235,  
236, 237, 238, 239, 241, 256, 257, 258,  
259, 260, 261, 262, 264, 265, 268, 269,  
270, 271, 272, 275, 276, 281, 283, 284,  
289, 290, 291, 292, 293, 296, 297, 298,  
299, 301, 302, 303, 304, 305, 307  
*brāhman*, 21, 60, 103  
brahman obdaren svojstvima (saguna-  
brahman), 121, 127  
brahman u figurativnome smislu (*gauṇa*),  
264  
brahman u punome smislu (*mukhya*), 264  
brahmanski (svećenički) stalež, 23, 227,  
235, 237, 249, 257  
Brahma-sūtra, 4, 28, 29, 30, 32, 34, 35, 36,  
37, 38, 39, 57, 58, 59, 72, 73, 74, 75, 76,  
77, 78, 79, 81, 82, 85, 99, 107, 109, 111,  
122, 124, 125, 126, 132, 137, 145, 148,  
165, 167, 210, 220, 251, 252, 296, 304,  
305, 310, 342  
Brereton, Joel, XI, 16, 64, 67, 68, 69, 216,  
314  
Bṛhadāranyaka-upaniṣad, VIII, XII, XIII,  
13, 14, 15, 23, 54, 60, 61, 62, 69, 70, 86,  
88, 90, 92, 100, 104, 105, 111, 134, 135,  
137, 142, 145, 146, 148, 159, 162, 164,  
167, 172, 178, 183, 194, 200, 211, 213,  
214, 216, 217, 219, 221, 222, 253, 257,  
278, 291, 305, 308, 310, 314, 343  
Bronkhorst, Johannes, X, 4, 14, 26, 27, 29,  
30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 135,  
306, 314, 315  
*buddhi* (um), 7, 154, 181, 182, 201, 202,  
244, 258, 270  
buddhistička logika, 6

buddhističke škole, 3, 4, 6, 7, 27, 36, 75,  
224, 245, 247, 250  
buddhizam, VIII, IX, XIV, 3, 4, 5, 6, 7, 24,  
32, 33, 36, 52, 75, 96, 116, 121, 167, 168,  
202, 244, 247, 249, 250, 252, 304, 308  
budno stanje, 240, 253

## C

*causa materialis*, 190, 214, 230  
Chāndogya-upaniṣad, XII, 13, 14, 15, 18,  
19, 20, 23, 30, 61, 85, 87, 89, 109, 111,  
120, 129, 137, 183, 210, 216, 219, 310,  
346  
Crna Yajurveda, 13

## D

dah koji podiže tijelo (*udāna*), 19  
dah koji povezuje (*samāna*), 19  
dah koji se širi tijelom (*vyāna*), 19  
*dahara-vidyā*, 128, 129  
*daṇḍanīti*, 2, 35  
*darśana*, IX, 1, 2, 83  
*darśapūrṇamāsa*, 71, 132, 133  
Dasgupta, Surendranath, 31, 191, 315  
demijurg, 50  
Deussen, Paul, 11, 12, 14, 15, 21, 22, 25, 26,  
64, 80, 90, 164, 180, 183, 198, 229, 240,  
241, 252, 268, 313, 315  
*dharma*, 5, 6, 98, 169, 186, 188, 218, 231,  
250, 291  
*dhvani*, 103  
dijalektika, 9  
djelatne moći, 7  
*dravya* (supstancija), 8, 231  
društveni stalež (*varṇa*), 141, 212  
dualizam, 9  
duša, XIII, 4, 5, 7, 21, 26, 46, 61, 64, 73, 74,  
76, 84, 87, 94, 95, 97, 98, 99, 102, 105,  
106, 107, 110, 114, 119, 120, 121, 138,  
143, 145, 153, 154, 155, 168, 172, 178,  
179, 180, 188, 195, 196, 197, 203, 204,  
207, 208, 217, 219, 224, 225, 227, 228,  
231, 236, 256, 257, 258, 259, 292, 301,  
305, 307  
dvojba (*saṁśaya*), XI, 96, 153, 167

## E

egzegetska djela, 45, 46, 53

egzegeza, X, 2, 18, 41, 42, 44, 45, 46, 48,  
49, 52, 53, 54, 56, 58, 72, 73, 90, 103,  
167, 172, 212, 229, 307  
eshatologija, 19  
eter, 87, 143, 145, 209, 210, 229, 252  
etimologija, IV, 7, 30, 46, 59, 60, 71, 171,  
231  
etimologija riječi *upaniṣad*, 25, 168, 171,  
204

## F

Faddegon, B., XII, 126, 129, 315  
*Fenomenologija duha*, 47, 309  
finalističko tumačenje, 46, 52, 308  
fonetika, 7, 56  
Frauwallner, Erich, 16, 19, 21, 28, 32, 33,  
38, 165, 315, 321

## G

Gadamer, Hans Georg, XV, 42, 44, 47, 309  
Gārgī Vācakanvī, 100, 221, 229, 230  
*gāyatrī*, 60, 72, 271, 272  
glagolski korijen *ā√VAS*, 294  
gramatika, 7, 12, 30, 56, 123, 190, 308  
Grci, 46  
*grhastha* (kućedomaćin), 267  
grumen okusa, 216  
grumen proznaje, 64, 113, 216  
grumen razaznaje, 64, 112, 115, 215, 216,  
285  
grumen soli, 64, 65, 67, 257

## H

Hacker, Paul, 12, 22, 164, 165, 173, 176,  
220, 234, 238, 240, 250, 280, 304, 316  
Hanefeld, Erhardt, XI, 64, 65, 66, 67, 69,  
105, 112, 214, 215, 241, 244, 255, 256,  
257, 258, 259, 316  
harmonija, 52  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, XV, 42,  
47, 309  
hermeneutika, IX, XI, XV, 9, 29, 36, 42, 43,  
44, 47, 81, 82, 97, 124, 216, 296, 301,  
302, 304, 306, 309, 320  
Hermes, 42  
Hēsiod, 43, 45, 49  
Hiranyagarbha, XIV, 143, 150, 151, 172,  
176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 199,  
210, 225, 232, 233, 234, 275, 289, 290,  
301

Hiriyanna, Mysore, 137, 145, 300, 316  
 Homēr, 43, 45, 46, 49  
 Hopkins, E. Washburn, 11, 23, 24, 316  
 Horsch, Paul, 69, 70, 253, 316  
 Hume, Robert Ernest, 27, 63, 71, 198, 241,  
 313

I

iluzionizam, 92, 122  
 implikacija (*arthāpatti*), 206  
 Ingalls, Daniel HH, 91, 92, 99, 156, 166,  
 234, 247, 251, 252, 264, 296, 316  
 interpolacija, 15, 23, 29, 38, 44, 54, 59, 70,  
 241, 252, 304  
 intuicija (*anubhāvana*), 146  
 Īśā-upaniṣad, VIII, 13, 14, 15, 69, 195, 219,  
 271, 278, 280, 294, 297, 298, 301, 302,  
 310, 317, 347  
 iskon (*agra*), 2, 11, 17, 18, 21, 140, 176,  
 178, 182, 188, 189, 194, 270, 301  
 Īśopaniṣad-bhāṣya, 280  
*iṣṭi*, 70, 71  
 Īśvara (Gospod), 181, 208, 233  
 Ivan Kasijan, 43  
 iznimka (*apavāda*), 268

J

Jacobi, Hermann, 75, 316  
 Janaka, kralj, 28, 55, 104, 106, 160, 161,  
 221, 238, 239, 240, 241, 243, 264  
 jedinstvo sopstva i brahmana, 16, 195, 205  
 Ježić, Mislav, XV, 2, 11, 13, 14, 15, 16, 17,  
 18, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 60, 61, 62, 69,  
 71, 115, 116, 170, 171, 176, 180, 191,  
 219, 221, 271, 278, 280, 281, 282, 283,  
 284, 286, 295, 296, 303, 317, 320  
 jinizam, VIII, 3, 35, 36  
*jīva* (žiče, pojedinačna duša), 97, 98, 119,  
 120, 121, 122, 145, 169, 195, 257, 307  
*jīvanmukta* (oslobođen za života), 217, 260  
*jīva-rāśi*, 139, 145  
*jñāna* (znanje), XIII, 142, 147, 183, 184,  
 192, 306  
*jñāna-kāṇḍa*, 9, 36, 148, 157, 159, 171, 176,  
 184, 215, 266, 296, 297, 306

K

Kalpa-sūtre, 30, 38, 40, 122  
 Kamalaśīla, 34, 35

Kaṅṭhaśruti-upaniṣad 4, 229  
 Kānva, 13, 14, 111  
 Kapilavastu, 4  
*karma-kāṇḍa*, 9, 36, 38, 133, 148, 158, 159,  
 171, 177, 184, 186, 208, 215, 266, 269,  
 296, 297, 306  
*karman*, XIII, XIV, 4, 8, 20, 29, 31, 38, 60,  
 106, 125, 142, 143, 150, 151, 183, 198,  
 212, 223, 224, 254, 259, 260, 263, 266,  
 276, 296, 299, 302, 306  
*karmanska* naknada, 32  
*karmanski* mehanizam, 32  
 Kāśakṛtsna, 114, 115, 120, 121, 122, 123  
*Kaṭha-upaniṣad*, 13, 14, 15, 25, 69, 87, 89,  
 90, 138, 171, 181, 219, 261, 278, 301,  
 310, 347  
 Kaṭhopeniṣad-bhāṣya, 171  
 Kātyāyana, 103  
 Kātyayānī, 62  
 Kauṣītaki-brāhmaṇa, 30  
 Kauṣītaki-upaniṣad, 13, 14, 19, 26, 61, 87,  
 89, 90, 310, 317, 347  
 kauzalni lanac zavisnoga nastanka, 6  
 Keith, Arthur Berridale, 14, 15, 29, 30, 31,  
 32, 71, 75, 317, 318  
 Kena-upaniṣad, 13, 14, 310  
*Khila-kāṇḍa*, 268, 273  
 Knjiga izlaska, 45, 46  
 kombinacija znanja i djelovanja  
 (*jñānakarma-samuccaya*), XIII, XV, 139,  
 147, 157, 159, 192, 198, 225, 262, 263,  
 280, 297, 298, 299, 300  
 komentar, VIII, X, XI, XII, XIII, XV, 4, 7,  
 16, 25, 26, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38,  
 41, 43, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,  
 55, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 67, 70, 71, 72,  
 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 86,  
 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 101,  
 102, 104, 105, 107, 111, 112, 113, 114,  
 119, 120, 123, 125, 126, 129, 130, 132,  
 133, 134, 137, 138, 139, 142, 146, 158,  
 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167,  
 168, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 188,  
 189, 194, 195, 196, 197, 203, 211, 212,  
 215, 217, 228, 230, 231, 233, 234, 236,  
 240, 250, 251, 256, 257, 260, 261, 262,  
 264, 265, 266, 268, 270, 273, 274, 275,  
 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284,  
 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292,  
 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 302,  
 303, 304, 305, 308  
 komentatorski diskurs, X, 41, 59  
 kontekst, 9, 41, 46, 184

kozmologija, IX, 16, 19  
 krščanska egzegeza, 46  
 Kṣatriye (ratnici), 14, 26  
 kṣatriyski (ratnički) stalež, 24, 26  
 Kumārila, 9, 31, 32, 35, 38, 135, 306

## L

Lāṭyāyana-śrauta-sūtra 1.4.13 – 15, 123  
 Levitski zakonik, 45, 48  
*liṅga*, XII, 105, 111, 113, 117, 119, 169,  
 230, 248  
 logika, XI, 1, 2, 9, 51, 56, 195, 206  
 lokāyata, 2

## M

Mādhava, 73, 107  
 Madhu-brāhmaṇa, 66, 207, 217  
 Madhu-kāṇḍa, 66, 217, 221, 268  
 Madhva, XIV, 75, 76, 162, 278, 294, 295,  
 296, 297, 300, 302, 303, 307, 314  
 Madhyamaka-hṛdaya-kārikā, 34  
 Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti, 34  
 Madhyamaka-kārikā, 6  
 Mādhyamdina, XIV, 13, 14, 15, 16, 67, 137,  
 164, 166, 204, 222, 228, 241, 273, 278,  
 310  
 mādhyamika, 3, 5, 75, 224, 245, 247, 250  
 Mahābhārata, 3, 11, 23, 24, 35, 262, 310,  
 348  
 Mahābhāṣya, 32, 55, 56, 58, 103, 123  
*mahad-bhūta* (Veliko biće), 64, 65, 66, 112,  
 214, 215  
 Mahadevan, 11, 318  
 Mahā-vibhāṣa, 4  
 mähāyanski buddhizam, 34, 91, 249  
 Maitrāyaṇīya-upaniṣad, 13, 14, 28  
 Maitreyī, XIV, 62, 63, 65, 67, 111, 112, 113,  
 212, 216, 221, 265, 314  
 Maitreyī-brāhmaṇa, 24, 55, 62, 66, 111, 112,  
 117, 119, 146, 147, 192, 207, 211, 214,  
 215, 216, 241, 265  
 makrokozmička razina, 19, 22, 62, 170, 175,  
 195, 218, 235, 259  
 Maṇḍana Mīśra, 165, 238  
 Māṇḍūkya-kārikā, 35, 121, 250, 305  
 Māṇḍūkya-upaniṣad, 13, 14, 20, 85, 240,  
 310, 348  
*mantra* (sveta izreka), 11, 13, 14, 15, 31, 55,  
 114, 118, 127, 134, 135, 154, 156, 160,  
 179, 184, 187, 195, 196, 214, 220, 236,

263, 273, 280, 281, 282, 283, 284, 285,  
 286, 287, 293

Märschner, Käthe, 164  
 Vlačić Ilirik, Matija, 43  
 Maurya, dinastija, VIII, 3, 4  
 metrika, 7, 56  
 Midraš, 45, 49, 52  
 mikrokozmičko-makrokozmičke analogije,  
 16, 17, 22, 62, 170, 175, 195, 218, 235,  
 292  
 Mišna, 45, 48  
 Modi, P. M., XII, 80, 85, 86, 126, 318  
 Mokṣadharmā, 35, 280  
 monaštvo (*saṃnyāsa*), 12, 212, 266, 267,  
 277, 295  
 Muṇḍaka-upaniṣad, 13, 14, 15, 22, 88, 90,  
 96, 119, 121, 133, 134, 135, 219, 278,  
 310, 348

## N

Nāgārjuna, 6, 34, 317  
 najviše sopstvo, 93, 101, 105, 113, 114, 116,  
 119, 120, 121, 128, 131, 140, 156, 180,  
 186, 191, 204, 206, 253, 256, 261, 290,  
 297  
 najviši brahman, 74, 85, 101, 140, 150, 158,  
 160, 194, 199, 231, 232, 233, 234, 237,  
 266, 268, 290, 297, 301  
 najviši smisao (*paramārtha*), 6, 95, 121,  
 196, 197, 207, 208, 216, 270, 306  
 Nakamura, Hajime, X, XI, XIII, XIV, 11,  
 12, 14, 22, 23, 24, 27, 29, 32, 33, 34, 35,  
 36, 37, 39, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 83,  
 85, 86, 90, 91, 103, 104, 122, 123, 124,  
 137, 138, 165, 231, 250, 278, 305, 318  
*nāmarūpa*, 6, 121, 164, 186  
 nametak (*upādhi*), XIV, 82, 95, 102, 116,  
 121, 152, 154, 156, 180, 191, 194, 202,  
 208, 209, 210, 211, 216, 228, 231, 232,  
 233, 234, 236, 241, 243, 254, 256, 258,  
 268, 270, 276, 284, 307  
 Nārada-parivṛājaka-upaniṣad, 267  
 nauk o obmani, 220  
 nauk o samoosvijetljenosti sopstva, 240,  
 242, 244, 253  
 Nepokrenuti pokretač, 50  
 nesuće, 15, 18, 71, 72, 158  
 neutjelovljeni brahman (*amūrta*), 209  
*nīdīdhyaśana* (zadubljanje), 146, 147, 148,  
 213, 217  
 nirguṇa-brahman (brahman bez svojstava),  
 85, 121



Nirukta, 30, 53, 55, 56, 85, 348

*nirupādhi*, 202

*nīrvāṇa*, IX, 4, 5, 6, 249

*niyama*, 8, 296

niži brahman (*apara-brahman*), 301

nutrodržac (vidi *antaryāmin*), XI, 18, 88, 92,

93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 138, 181,

197, 230, 231, 232, 233, 234, 307

nyāya, 3, 7, 8, 9, 11, 29, 57, 145, 218, 265

Nyāya-sūtra, 8, 265

## O

obmana (*māyā*), XIV, 164, 182, 220, 244,  
249, 251, 258

obredne dužnosti, 286

obredne zabrane, 125

obredni čin, 20, 125, 142, 187, 198, 227,

264, 276, 288, 298, 302, 306

obredni priručnici, 30

obredni propisi, 30, 306

obredni red (*kalpa*), 7

obredni tekstovi, 30, 126, 263, 266, 296

obredno djelovanje, 29, 32, 39, 110, 139,

142, 150, 151, 156, 157, 159, 168, 171,

172, 184, 212, 215, 222, 227, 228, 263,

266, 271, 273, 281, 296, 299, 300, 301,

302, 305

oganj vaiśvānara, 17, 170, 172, 173, 271

Oldenberg, Hermann, 21, 25

Olivelle, Patrick, XI, 14, 16, 22, 27, 60, 63,

64, 66, 71, 84, 100, 180, 183, 188, 193,

198, 241, 256, 258, 295, 313

opažaj (*pratyakṣa*), X, 82, 136, 148, 168,

169, 171, 183, 189, 192, 206, 244, 248,

251

operacionalistički pristup, 308

Origen, 43, 46

osam stanja brahmana, 138

oslobođenje, IX, XIII, XIV, XV, 4, 6, 7, 9,

20, 38, 73, 91, 106, 111, 114, 116, 119,

120, 121, 135, 139, 141, 142, 147, 148,

150, 155, 157, 159, 161, 170, 171, 172,

177, 188, 192, 193, 194, 205, 208, 212,

215, 216, 221, 223, 224, 225, 226, 227,

237, 255, 257, 260, 261, 262, 263, 267,

268, 269, 271, 273, 276, 285, 299, 300,

306, 307, 308

Osoba u Mjesecu, 200, 235

Osoba u Suncu, 200, 235

## P

*Padārthadharmasamgraha*, 8

pamet (*manas*), XI, 6, 7, 17, 18, 19, 20, 87,

93, 100, 102, 114, 133, 142, 145, 148,

149, 155, 169, 179, 182, 183, 189, 191,

198, 200, 201, 202, 208, 209, 218, 222,

223, 228, 235, 236, 238, 239, 243, 244,

254, 256, 259, 260, 270, 272, 275, 284,

286, 292, 305

*Pañcadaśi*, 73, 107, 194

Pāṇini, X, 32, 55, 58, 123, 295, 313, 315

parafraza, 161, 280

parafraziranje, 46, 71, 166, 197, 231, 236,

237, 253, 273, 294, 297

*paramārtha* (najviši smisao), 6, 95, 99, 121,

196, 197, 207, 216, 270, 306

*paramātma-rāśi* (skupina vrhovnoga  
sopstva), 145

*paratahprāmānya*, 9

*pariñāma-vāda* (nauk o preobrazbi  
brahmana), 138

Parpola, Asko, X, 30, 36, 37, 38, 63, 81,  
123, 314, 318

Patañjali, X, 32, 55, 56, 103, 104, 123

patristička egzegeza, 46

Peleš, Gajo, 46, 47, 308, 318

pet 'debala prianjanja' (*skandhe*), 250

pet dahova, 238

pet djelatnih organa (*karmendriye*), 254

pet duhovno-tjelesnih moći, 19, 183

pet materijalnih česti, 7

pet područja spoznajnih organa, 7

pet *prāṇa*, 254

pet spoznajnih organa (*jñānendriye*), 254

*phala*, XII, 81, 108, 124, 128, 182, 226

Philon Aleksandrijski, 45

*pinḍa* (grumen), 231

Platōn, 43, 49, 50, 51, 52, 56

platonizam, 51

pogrješno pridavanje (*adhyāropa*), 172, 195,  
203, 220

pojedinačna duša, 119, 134

Porphyrij, 51

posuda, 102, 131, 151, 169, 174, 244, 245,  
246, 247, 248

Prabhākara, 38

Prajāpati (Otac poroda), XIV, 19, 20, 21,  
139, 142, 150, 159, 172, 173, 174, 176,

177, 178, 179, 181, 182, 183, 188, 197,

198, 199, 201, 229, 234, 239, 257, 270,

271, 287, 291

*prājña* (proznaja), 19, 88, 178, 240, 241

*prakaraṇa*, XII, 117, 133, 184  
 prakṛti, 7, 83, 94, 114, 120, 121, 294, 301  
*prāṇa* (dah), 19, 87, 105, 142, 143, 182, 198, 199, 201, 210, 222, 232, 235, 236, 254, 271  
*prāṇa-vidyā*, 126, 129  
 Prāṇa-upaniṣad, 13, 14, 88, 90  
 prateči komentar (*running commentary*), 56, 58, 59, 137, 167  
*pratisaṅkhyā-nirodha*, 250  
*Pratītya-samutpāda*, 6  
 pratvar ili pradjetost (*pradhāna*), 243  
 pravilo početka i kraja (*upakramopasaṃhāra*), XII, 105, 107, 108, 109, 111  
 preobrazba, 120, 205, 215, 232  
 preradanje, 4, 14, 20, 31, 38, 107, 135, 168, 170, 179, 205, 241, 252, 257, 259, 267, 306  
 pretvorba brahmana (*pariṇāma*), 65, 83, 99, 194, 269  
 prezahvaćaj (*atigraha*), 149, 223  
 prigovor (*pūrvapakṣa*), 85, 160  
 prisposoba (*drṣṭānta*), 205, 207  
 prisposoba s ognjem i paukom, 206, 207  
 projekcija (*adhyāsa*), 82, 172, 195, 220  
 promišljanje (*manana*), 146, 148, 213, 217  
 prosvjetljenje, 4, 5, 6  
 proznanja (*prajñā*), 20, 64, 68, 106, 107, 178, 181, 199, 216, 233, 234, 258  
 proznanjno sopstvo (*prājñātman*), 256  
 psiho-fiziološke predodžbe, 18  
 psihologija, 19  
 puruṣa, X, 55, 60, 62, 85, 88, 144, 168, 188, 253, 292  
*puruṣa-sūkta*, 54, 59  
*puruṣa-vidyā*, 127, 129  
 pūrva-mīmāṃsā, 2, 3, 7, 9, 11, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 52, 57, 77, 104, 111, 116, 117, 118, 124, 126, 132, 133, 134, 135, 147, 149, 154, 184, 186, 187, 191, 196, 208, 218, 229, 261, 264, 266, 268, 273, 296, 298, 304, 305  
 pūrvapakṣin, 97, 103, 104, 107, 130, 148, 170, 204, 226, 228, 237  
 Pūṣan, 271, 291  
 put otaca (*pitṛyāna*), 276

## R

Radakriṣṇan, Sarvepali, 11, 319  
 Rājaśekhara, 57

Rāmānuja, XI, XII, 38, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 85, 87, 89, 90, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 132, 134, 159, 252, 278, 296, 297, 300, 303, 307, 319  
*rāsi* (skupina), 138, 144, 145  
 Rau, Wilhelm, XIII, 137, 159, 166, 176, 308, 319  
 razaznaja (*vijñāna*), 68, 95, 150  
 razaznajno sopstvo (*vijñānātman*), XIV, 112, 113, 114, 116, 119, 120, 143, 144, 200, 205  
 razina svakodnevnoga iskustva (*vyavahāra*), 6, 95, 96, 99, 120, 121, 196, 197, 207, 270, 302, 306  
 razlog (*hetu*), 218, 265  
 razmatranje (*upāsana*), 25, 124, 125, 147, 184, 186, 192, 210, 236, 268, 270, 273, 276, 300, 301  
 redovničke zajednice, 4  
 rekonstrukcija teksta, 52  
 Ṛgveda, 13, 55, 62, 113, 199, 222  
 ṛgvedski citati, 220  
 Ricoeur, Paul, 41, 42, 44, 48, 319  
 riječ (*śabda*), 206  
 ritmička (metrička) proza, 67  
 Ṛk-saṃhitā, 2, 11, 13, 16, 22, 54, 176, 220, 225, 236, 301, 310, 348  
*rudra*, 61  
 Rüping, Klaus, 76, 78, 91, 92, 319

## S

Śabara, XII, 31, 32, 37, 38, 77, 104, 111, 117, 118, 125, 131, 134, 164, 186, 226, 299, 306  
*sādhana*, 81, 124, 135

## Ś

śaḍvidhalinga, XI, 108

## S

śākhā, 13, 15, 125  
*samākhya*, XII, 117  
*sāmāna*, XIII, 60, 131, 135, 183, 184  
*sāmānya*, 8, 138, 175, 213, 218  
 Sāma-saṃhitā, 13  
*samavāya*, 9  
 Sāmaveda, 13, 55, 90, 135, 222  
 saṃhitā, VIII, 11, 12, 13, 14, 15, 22, 30, 53, 54, 55, 59, 63, 159

- sāṃkhya, IX, 2, 3, 7, 11, 23, 24, 35, 36, 69, 94, 102, 167, 168, 181  
*Sāṃkhya-kārikā*, 7, 35  
 Sāṃkhya-kārikā 18, 35  
 saṃnyāsa-upaniṣadi, 229, 267  
*saṃnyāsin* (monah), 22, 267  
 samoosvijetljenost sopstva, 241, 252, 255, 284  
*saṃvyrtti*, 95  
 Śāṅḍilya, 26, 123  
*Śāṅḍilya-vidyā*, 127, 129  
*saṅgha* (buddhistička redovnička zajednica), 4  
 Śaṅkara, VIII, XI, XII, XIII, XV, 3, 4, 6, 16, 25, 27, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 49, 57, 58, 66, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 307, 308, 310, 314, 316, 319, 321, 343, 345, 347  
 Śaṅkarina datacija, 165  
 Śāntaraḥṣita, 34, 35  
*śārīraka*, 73, 74  
 Sarvadarśana-saṃgraha, 73, 82  
 sarvāstivāda, 3, 4, 5, 33, 251, 252  
*sat, cit i ānanda* (suće, svijest i blaženstvo), 238  
 Śatapatha-brāhmaṇa, 13, 20, 30, 61, 172, 176, 220, 237, 273, 310, 349  
*satkāryavāda*, 84  
*satya-brahman* (brahman koji je istina), 270  
*satya-vidyā*, 127  
 sautrāntika, 3, 5, 219  
 Schleiermacher, Friedrich, XV, 42, 43, 44, 47, 309  
 Schrader, Otto, 297  
*siddhānta*, XI, 11, 75, 79, 96, 200, 205  
 Siddhārtha Gautama (Buddha), 3, 4, 5, 6, 247, 250  
 Simplikij, 50, 51, 52  
 sintaktička povezanost, XII, 110, 117, 119  
 sintaktički slijed (vākya), 116, 118  
 Śiva, 249  
 Skanda-purāṇa, 75  
 Slaje, Walter, XI, 64, 65, 66, 76, 165, 215, 320  
 slavljenje (*stuti*), 182, 204, 262  
 slog/slovo (*varṇa*), 103  
*smṛti* (predaja), 83, 94, 113, 195, 201, 277  
 Sorabji, Richard, X, 49, 50, 51, 52, 319, 320, 321  
*spḥoṭa* (sućina glasa ili riječi), 102, 103, 104  
 spokoj, 114, 120, 253  
 spoznaja brahmana, 82, 101, 139, 188, 262, 308  
 spoznaja sopstva (*ātmajñāna*), 262  
 spoznajne moći, 7, 150, 202, 209, 223, 225, 256, 258  
 spoznajni i djelatni organi (*indriya*), 203, 219, 223, 244, 254  
 śramaṇi, 4, 70  
 Śrauta-sūtre, 30  
 Śrībhāṣya, 74, 76, 77, 82  
*śruti* (objava), XII, XIV, 83, 86, 114, 117, 146, 195, 198  
 stanje dubokog sna (*susupta*), 240  
*sthāna*, XII, 64, 85, 117  
 suće, 15, 18, 20, 21, 68, 71, 72, 116, 129, 207, 210, 233, 238, 284, 285  
*śūnya*, 6, 219, 224  
 śūnyavāda, 3, 5  
 Sureśvara, 37, 57, 66, 73, 77, 86, 137, 138, 139, 146, 147, 150, 159, 163, 164, 165, 192, 200, 212, 213, 217, 231, 232, 249, 300, 305, 312, 346  
 Sūrya (Sunce), 17, 271, 291  
 Sutta-piṭaka, 3, 6  
 Sv. Augustin, 43  
 svabhāvavāda, 242, 243  
*svataḥprāmāṇya*, 9, 31, 33  
 Śvetāśvatara-upaniṣad, 12, 13, 14, 15, 35, 168, 278

svijest, XIV, 5, 6, 7, 20, 28, 29, 33, 36, 72, 93, 105, 112, 115, 120, 124, 147, 148, 150, 154, 157, 168, 169, 194, 197, 202, 213, 215, 216, 219, 224, 238, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 258, 259, 260, 261, 269, 283, 284, 301, 305

svijet bogova (*devaloka*), 142

svijet ljudi (*manuṣyaloka*), 142

svijet otaca (*pitṛloka*), 142

svjetiljka, 198, 245, 246, 247, 251

Svjetlo sopstva (*ātmajyoti*), 244

Szczurek, Przemysław, 23, 320

## Š

šumski isposnici (*vānaprasthe*), 275

## T

*taijasa*, 240

Taittirīya-āranyaka, 22, 54, 59, 311, 349

Taittirīya-brāhmaṇa, 13, 176, 311, 349

Taittirīya-upaniṣad, 13, 14, 20, 22, 87, 90,

109, 122, 190, 214, 270, 311, 349

tanahno tijelo, 145, 240, 257, 260

Tanak, 45

Tarka-jvālā, 34

*tat tvam asi*, 108, 109, 179, 180, 193, 194, 195, 276

*tejas*, 18, 84, 145

theravāda, 3, 5

Theravāda, 4

Thibaut, George, 74, 77, 80, 82, 91, 106,

135, 148, 213, 217, 303, 313, 314

Thieme, Paul, 21, 22, 67, 69, 123, 278, 282, 294, 295, 297, 321

*tīkā*, 56, 57

## T

Tipiṭaka, 3, 4

Todorov, Cvetan, 46, 47, 307, 308, 321

*Tora*, 45, 52

*trayīvidyā*, 2

tumačenje, VIII, IX, X, XI, XIV, XV, 2, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 33, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 61, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 90, 91, 92, 96, 97, 100, 104, 105, 107, 111, 112, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 126, 137, 138, 139,

140, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 159, 160, 161, 166, 167, 175, 176, 179, 183, 184, 192, 196, 199, 200, 201, 207, 209, 211, 212, 213, 214, 216, 219, 220, 224, 228, 230, 231, 233, 238, 243, 258, 262, 264, 267, 268, 270, 271, 273, 275, 276, 284, 286, 294, 295, 296, 297, 299, 301, 302, 304, 307, 308, 321

tumačenje teksta, 39, 184, 308

*turīya*, 20, 72, 240

tvorila, 94, 95, 97, 98, 99, 113, 177, 178, 182, 209, 210, 216, 227, 230, 246, 254, 258, 259

## U

udah (*apāna*), 19

Uddālaka Āruṇi, 26, 68, 92, 230, 241, 284, 320

Uddyotakara, 35

udgātar, 131, 132, 134, 183, 222

*udgītha* (uspjev), XIII, 60, 61, 110, 128,

129, 130, 131, 132, 133, 183, 184

uklapanje upaniṣadskih uvidaba

(*upasaṃhāra*), XI, XII, 36, 82, 124, 131, 132, 134, 286, 301

*upakosala-vidyā*, 127, 129

upaniṣad, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, 2, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 64, 66, 69, 70, 72, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 96, 97, 99, 104, 106, 107, 113, 116, 120, 121, 123, 124, 126, 129, 134, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 151, 154, 157, 159, 160, 162, 164, 167, 168, 170, 171, 172, 175, 177, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 189, 190, 191, 193, 195, 196, 197, 200, 202, 203, 204, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 217, 218, 219, 223, 224, 229, 232, 234, 237, 238, 239, 242, 243, 257, 258, 259, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 273, 276, 277, 278, 280, 287, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 308, 317

*upapatti*, XII, 108, 110, 111, 221, 265

*upāsana* (razmatranje), 25, 124, 125, 147, 186, 192, 301

Upavaśa, 77

Uṣas (Zora), 54

uskladivanje upanišadskih učenja  
 (*samanvaya*), XI, XII, XIV, 29, 33, 36,  
 52, 81, 82, 86, 87, 90, 96, 97, 121, 124,  
 199, 232, 302, 304, 307  
 usporedba (*upamāna*), 206  
 ustrojnice, 5, 6, 169  
 utjelovljeni brahman (*mūrta*), 209  
 uttara-mīmāṃsā, 2, 3, 7, 9, 29, 37, 38, 40  
*uttarapakṣa*, XI, 96, 167  
 uvidba (*vidyā*), XII, XIII, 28, 55, 86, 87,  
 109, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130,  
 131, 132, 133, 134, 135, 141, 142, 144,  
 145, 168, 170, 172, 176, 177, 183, 186,  
 197, 198, 211, 212, 214, 219, 220, 223,  
 225, 227, 228, 265, 269, 273, 288, 298,  
 299, 300, 301, 302  
 uvidba u Aśvamedhu (*Aśvamedha-vidyā*),  
 176  
 uvidba u dah (*prāṇa-vidyā*), 126, 129  
 uvidba u pet oganja (*pañcāgnividya*), 20, 61,  
 110, 129, 186, 268, 308  
 uvidba u suće (*sad-vidyā*), 129  
 uvidba u *ugīthu* (*udgītha-vidyā*), 126, 132  
 uzrokovani brahman (*kāryabrahman*), 301

## V

Vācaspati Miśra, 75, 76, 119, 120, 164, 195  
 vaibhāṣika, 3, 4, 5, 245, 252  
 vaišeṣika, 3, 8, 10, 11, 24, 34, 36, 144, 145  
 Vaišeṣika-sūtre, 8, 32  
*vaiśvānara*, 85, 88, 128, 129, 173, 240  
*Vājasaneyin*, 13, 14, 15, 123, 278  
*Vajasaneyi-saṃhitā*, 54, 59  
*vākya*, XII, 110, 117, 295  
 Vākyapadīya, 91, 95, 121, 305  
 valjani načini spoznaje (*pramāṇa*), 33, 37,  
 96, 154, 171, 186, 206  
 vānaprastha, 267  
*vārttā*, 2, 35  
*vārttika*, 56, 57  
 Varuṇa, 179, 235  
*vasu*, 60, 61  
 Vāsudeva, 116  
 Vātsyāyana, 35  
 Vāyu, 17, 204  
*vedāṅge* (pomoćne vedske znanosti), 7, 12,  
 30, 53, 55, 58, 80  
 vedānta, VIII, IX, X, XI, XII, XIV, 1, 2, 3,  
 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 15, 22, 23, 24, 25,  
 26, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,  
 40, 41, 50, 52, 55, 57, 58, 72, 73, 76, 77,  
 81, 83, 86, 104, 105, 107, 111, 116, 117,

121, 125, 126, 132, 133, 135, 149, 155,  
 168, 189, 194, 217, 250, 296, 302, 304,  
 305, 308  
 Vedāntasāra, XI, 73, 105, 107, 110, 111,  
 311, 349  
 Vedānta-sūtra, 74  
*vedāntism*, 12, 304  
 Vedārtha-saṅgraha, 307  
 vedski žrtveni obredi, 30, 157, 262  
 velerijek (*mahāvākya*), 194, 276  
 Venkaṭanātha, XV, 278, 294, 296  
 Vidagdha Śākalya, 234, 239  
*vidhi*, 31, 110, 117, 131, 136, 147, 149, 154,  
 159, 184, 187, 191, 192, 196, 229, 263,  
 267, 272, 273, 296, 300  
*vijñānātman* (razaznajno sopstvo), 95, 97,  
 119, 122, 145, 154  
 vijñānavāda, 3, 5, 32, 247, 252  
*vinīyogakāraṇa*, XII, 117, 133  
 Virāj (Rassaj), 138, 232  
 viśiṣṭādvaita, 76, 122, 278, 296, 300, 307  
 Viṣṇu, 54, 176, 302  
 vječnost Veda (*anādītya*), 9  
 vrhovno sopstvo, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 101,  
 107, 109, 112, 113, 114, 116, 119, 121,  
 141, 143, 144, 145, 149, 151, 153, 154,  
 155, 156, 157, 175, 176, 180, 190, 203,  
 204, 205, 206, 208, 209, 215, 228, 229,  
 238, 241, 281, 283  
*ṛtti*, 32, 33, 38, 56, 57, 73, 77, 82, 91, 104,  
 137, 139, 140, 160, 194, 212  
*ṛttikāra*, 32, 33, 38, 73, 77, 91, 104, 137,  
 160, 194  
 vyākhyāna, 28, 55, 214, 238  
 Vyāsa, 75

## W

Winternitz, Moritz, 30, 53, 80, 123, 321

## Y

Yājñavalkya, 24, 27, 30, 55, 62, 63, 64, 65,  
 66, 67, 92, 100, 101, 104, 106, 111, 113,  
 149, 152, 153, 154, 212, 216, 221, 222,  
 223, 224, 225, 227, 229, 230, 231, 234,  
 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 264,  
 265, 284, 320  
 Yājñavalkya-kāṇḍa, 60, 66, 221, 265, 267,  
 268, 273  
 Yajuḥ-saṃhitā, 13, 14, 15, 278, 280  
 Yajurveda, VIII, 13, 14, 15, 55, 59, 123,  
 125, 135, 199, 217, 222

yajus, 11, 60  
 yama, 8, 291  
 Yāmunamūni, 38  
 Yāska, 53, 60, 85, 284  
 yoga, IX, 2, 3, 7, 11, 23, 35  
 yogācāra, 3, 5, 6, 75, 95, 167, 168, 202, 224,  
 245, 246, 247, 250, 251, 252, 305  
 Yoga-sūtre, 7

## Z

zadublјivanje, 124, 146, 147, 148, 150, 189,  
 210, 213, 267  
 zadublјivanje (*dhyāna*), 8, 124, 126, 267  
 zahvaćatelj (*graha*), 149, 223  
 zaključak, 21, 24, 25, 75, 79, 82, 91, 94, 96,  
 101, 106, 113, 169, 171, 185, 187, 206,  
 218, 219, 244, 248  
 zaključivanje (*tarka*), 146, 212, 213, 241  
 zamјedba, 206

znanje božanstava, 289, 299

## Ž

žice (osobna duša), 97, 98, 100, 106, 114,  
 119, 120, 121, 122, 145, 169, 195, 257,  
 307  
 žilice zvane *hīta*, 239  
 žrtvena posuda *mahiman*, 174  
 žrtvena svećanost, 135, 271, 293  
 žrtveni čin, 266  
 žrtveni darovi, 100, 157, 235  
 žrtveni kolač, 118  
 žrtveni konj, 17, 168, 170, 171, 172, 173,  
 176, 178, 182, 196  
 žrtveni obredi, 55, 100, 109, 128, 148, 192,  
 263, 266, 268, 269  
 žrtveni prinos, 173, 178, 233, 238  
 žrtvovanje kozmičke osobe, 17

## Index locorum

### Aitareya-āraṇyaka

AA 2.1, 60, 128, 176  
 AA 2.1.2, 128  
 AA 2.2.4.6, 127  
 AA 2.4 – 6, 23

### Aitareya-upaniṣad

AU 1.1, 17, 21, 126, 204  
 AU 1.1 – 4, 17  
 AU 1.1.4, 204  
 AU 1.4, 200, 236

### Aitareyopaniṣad-bhāṣya

AUBh 3.1.3, 233

### Āpastambadharmasūtra

ApDhS 1.15.1, 228  
 ApDhS 2.4.8.13, 30

### Āśvalāyanaśrautasūtra

AśŚS 5.13.10, 122  
 AśŚS 6.10.30, 122

### Ātmabodha

Ātmabodha 3, 227

Ātmabodha 12, 254

Ātmabodha 14, 256

### Baudhāyana-gṛhya-sūtra

Baudhāyana-gṛhya-sūtra 1.7.47 – 48, 123

### Bhagavad-gītā

BhG 2.42 – 46, 39

BhG 4.34, 189

BhG 4.39, 189

BhG 5.15, 219

BhG 7.19, 116

BhG 13.2, 116, 195

BhG 13.27, 116, 195

BhG 13.4, 74

BhG 15.15, 23

BhG 18.5, 263

### Bhāradvājagṛhya-sūtra

Bhāradvāja-gṛhya-sūtra 1.20, 123

### Brahmasūtra

BS 1.1 – 3, 75

- BS 1.1.1*, 38, 74, 81, 84, 91, 109  
*BS 1.1.12*, 109  
*BS 1.1.17*, 84  
*BS 1.1.19*, 91  
*BS 1.1.2*, 81, 124  
*BS 1.1.20 – 21*, 210  
*BS 1.1.25*, 124  
*BS 1.1.3*, 81  
*BS 1.1.4*, 38, 81, 148, 296, 300  
*BS 1.1.5*, 90, 94, 98  
*BS 1.1.5 – 11*, 90  
*BS 1.2.13*, 110  
*BS 1.2.18*, 90, 93, 230  
*BS 1.2.18 – 20*, 90  
*BS 1.2.19*, 94  
*BS 1.2.20*, 94  
*BS 1.2.26*, 85  
*BS 1.2.5*, 83  
*BS 1.2.6*, 83  
*BS 1.3.10*, 90, 101, 102, 230  
*BS 1.3.10 – 12*, 90  
*BS 1.3.11*, 101  
*BS 1.3.12*, 102  
*BS 1.3.14 – 21*, 90  
*BS 1.3.19*, 74  
*BS 1.3.24*, 111  
*BS 1.3.26*, 75  
*BS 1.3.28*, 82, 104  
*BS 1.3.30*, 83  
*BS 1.3.41*, 105  
*BS 1.3.42*, 90, 105  
*BS 1.3.42 – 43*, 90  
*BS 1.3.43*, 107  
*BS 1.3.9*, 110  
*BS 1.4.1 – 7*, 90  
*BS 1.4.19*, 90, 112, 118, 119  
*BS 1.4.19 – 22*, 90  
*BS 1.4.20*, 113  
*BS 1.4.21*, 114, 120  
*BS 1.4.22*, 114, 123, 307  
*BS 1.4.23*, 83  
*BS 1.4.26*, 83  
*BS 2.1.11*, 82  
*BS 2.1.14*, 84, 99  
*BS 2.1.18*, 83  
*BS 2.1.36*, 83  
*BS 2.1.37*, 110  
*BS 2.2.28 – 32*, 251  
*BS 2.2.31*, 251  
*BS 2.2.32*, 250  
*BS 2.2.5*, 168  
*BS 2.3.43*, 84, 122  
*BS 3.1.20*, 80  
*BS 3.1.22*, 110  
*BS 3.1.4*, 110  
*BS 3.1.8*, 83  
*BS 3.2.11*, 85  
*BS 3.2.14*, 78, 84, 85  
*BS 3.2.15*, 84  
*BS 3.2.18*, 84  
*BS 3.2.24*, 82  
*BS 3.2.25*, 85  
*BS 3.2.27*, 84  
*BS 3.2.28*, 84  
*BS 3.2.34*, 110  
*BS 3.2.38*, 110  
*BS 3.2.40*, 75  
*BS 3.3*, XIII, 37, 79, 80, 83, 86, 109, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 301  
*BS 3.3.1*, 124, 125, 134  
*BS 3.3.11*, 134  
*BS 3.3.2*, 130  
*BS 3.3.3*, XIII, 79, 83, 133, 134  
*BS 3.3.31*, 83  
*BS 3.3.33*, XIII, 38, 133, 134  
*BS 3.3.42*, 109  
*BS 3.3.5*, 37, 83, 109, 134  
*BS 3.3.53*, 37, 38  
*BS 3.3.55*, 83  
*BS 3.3.59*, 109  
*BS 3.3.6*, XIII, 129  
*BS 3.3.7*, 130, 132  
*BS 3.3.8*, 131  
*BS 3.3.9*, 132  
*BS 3.4*, 75, 110  
*BS 3.4.21*, 110  
*BS 3.4.7*, 296  
*BS 4.1.6*, 110  
*BS 4.2.11*, 110  
*BS 4.3.8*, 110  
*BS 4.4.13*, 111  
*BS 4.4.20*, 83  
*BS 4.4.6*, 120  
  
**Brahmasūtra-bhāṣya (Bhāskara)**  
*BhBSBh 1.1.1*, 91, 100  
*BhBSBh 1.1.19*, 91  
*BhBSBh 1.1.4*, 99, 100, 156  
*BhBSBh 1.4.25*, 91, 249  
*BhBSBh 2.1.14*, 100, 232  
*BhBSBh 2.2.29*, 249  
*BhBSBh 2.3.43*, 84  
*BhBSBh 3.4.26*, 91

**Brahmasūtra-bhāṣya (Śaṅkara)**

*BSBh 1.1.12*, 96  
*BSBh 1.1.2*, 187, 257  
*BSBh 1.1.28*, 257  
*BSBh 1.1.31*, 107  
*BSBh 1.1.4*, 135, 136, 154, 187, 249, 303  
*BSBh 1.2.18*, 92, 230, 233  
*BSBh 1.2.18 – 20*, 92  
*BSBh 1.2.23*, 178, 181, 301  
*BSBh 1.2.24 – 32*, 239  
*BSBh 1.3.10 – 12*, 100  
*BSBh 1.3.19*, 73, 256  
*BSBh 1.3.32*, 181  
*BSBh 1.3.4*, 89  
*BSBh 1.4.1*, 96, 181, 211, 224, 257  
*BSBh 1.4.16*, 96, 257  
*BSBh 1.4.19 – 22*, 211  
*BSBh 1.4.2*, 190, 301  
*BSBh 1.4.23 – 27*, 190  
*BSBh 1.4.3*, 182  
*BSBh 1.4.6*, 96  
*BSBh 2.1.4*, 135  
*BSBh 2.2*, 243, 249, 250, 251  
*BSBh 2.2.18 – 27*, 250  
*BSBh 2.2.18 – 32*, 250  
*BSBh 2.2.25*, 250  
*BSBh 2.2.28 – 32*, 250  
*BSBh 2.2.31*, 249  
*BSBh 2.2.5*, 243  
*BSBh 2.4.14*, 182  
*BSBh 2.4.6*, 224  
*BSBh 3.2.21*, 147  
*BSBh 3.2.6*, 241  
*BSBh 3.3.33*, 133  
*BSBh 3.3.35*, 228  
*BSBh 3.3.53*, 32, 73, 77  
*BSBh 3.3.59*, 124  
*BSBh 3.3.8*, 133, 183  
*BSBh 3.4.7*, 299, 303  
*BSBh 3.4.9*, 228  
*BSBh 4.1.1*, 124, 147  
*BSBh 4.4.6*, 120

**Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad**

*BAU 1.1.1*, 17, 168, 170, 171, 172, 175, 195, 196, 271  
*BAU 1.1.2*, 174, 175  
*BAU 1.2*, 178  
*BAU 1.2.1*, 182  
*BAU 1.2.3*, 182  
*BAU 1.2.7*, 182, 225, 292  
*BAU 1.3*, 59, 71, 104, 126, 129, 130, 131, 139, 170, 177, 182, 183, 184, 188, 304

*BAU 1.3.1*, 129, 139  
*BAU 1.3.2*, 59, 71, 130, 131, 170, 177, 182, 183, 184, 304  
*BAU 1.3.22*, 182  
*BAU 1.3.23*, 130, 131  
*BAU 1.3.24*, 131  
*BAU 1.3.28*, 59, 71, 170, 177, 184, 304  
*BAU 1.3.42*, 104  
*BAU 1.3.6*, 222  
*BAU 1.3.7*, 126, 130, 184  
*BAU 1.4*, 21, 116, 137, 139, 140, 143, 147, 149, 150, 170, 177, 179, 180, 188, 189, 191, 194, 195, 197, 200, 212, 214, 266, 273, 287  
*BAU 1.4.1*, 21, 116, 137, 139, 140, 150, 170, 177, 179, 180, 188, 194, 195, 197, 266, 273, 287  
*BAU 1.4.10*, 21, 116, 137, 140, 150, 194, 195, 197, 266, 273  
*BAU 1.4.17*, 170, 287  
*BAU 1.4.2*, 159, 188  
*BAU 1.4.6*, 143, 179, 180  
*BAU 1.4.7*, 139, 147, 149, 189, 191, 192, 194, 195, 200, 214, 273  
*BAU 1.4.8*, 212  
*BAU 1.4.9*, 139  
*BAU 1.5.1*, 20, 70, 142, 170, 198, 219, 287, 288, 298, 299, 302  
*BAU 1.5.14*, 198, 287  
*BAU 1.5.15*, 219, 288  
*BAU 1.5.16*, 20, 142, 170, 288, 298, 299, 302  
*BAU 1.5.18*, 142  
*BAU 1.5.2*, 19, 30, 128, 198, 199  
*BAU 1.5.21*, 19, 30, 128  
*BAU 1.5.3*, 198  
*BAU 1.6.1*, 60, 170, 288  
*BAU 1.6.16*, 288  
*BAU 1.6.2*, 273  
*BAU 2.1*, 20, 27, 61, 62, 72, 105, 169, 200, 201, 202, 203, 205, 208, 209, 210, 211, 254, 258  
*BAU 2.1.1*, 20, 105, 169, 201, 202, 209, 211, 254, 258  
*BAU 2.1.10*, 209  
*BAU 2.1.15*, 169, 200, 201, 211  
*BAU 2.1.16*, 169, 202  
*BAU 2.1.17*, 202, 258  
*BAU 2.1.19*, 20, 105, 254  
*BAU 2.1.20*, 27, 72, 203, 205, 208, 210  
*BAU 2.2*, 62, 204, 208, 304  
*BAU 2.2.1*, 208  
*BAU 2.2.3*, 304



- BAU 2.3*, 138, 143, 144, 193, 209, 211, 233, 266  
*BAU 2.3.1*, 209  
*BAU 2.3.6*, 138, 144, 193, 209, 211, 233, 266  
*BAU 2.4*, 20, 24, 27, 55, 62, 63, 65, 66, 67, 89, 90, 111, 112, 113, 115, 116, 119, 120, 146, 147, 148, 149, 189, 196, 204, 207, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 239, 265  
*BAU 2.4.1*, 27, 55, 62, 63, 65, 66, 112, 113, 115, 116, 196, 211, 214, 216, 217  
*BAU 2.4.10*, 27, 55, 113, 214  
*BAU 2.4.11*, 66  
*BAU 2.4.12*, 112, 115, 211  
*BAU 2.4.13*, 65, 115, 216  
*BAU 2.4.14*, 63, 115, 116, 196, 217  
*BAU 2.4.2*, 90, 113, 212  
*BAU 2.4.5*, 89, 115, 119, 146, 147, 148, 149, 189, 204, 212, 213, 214  
*BAU 2.4.6*, 113, 115, 116, 207, 212  
*BAU 2.4.7*, 113, 146, 213, 214  
*BAU 2.4.7* – 9, 214  
*BAU 2.4.8*, 213  
*BAU 2.5*, 118, 146, 194, 207, 217, 219, 220  
*BAU 2.5.14*, 219  
*BAU 2.5.15*, 219  
*BAU 2.5.15* – 19, 219  
*BAU 2.5.16*, 219, 220  
*BAU 2.5.17*, 220  
*BAU 2.5.18*, 220  
*BAU 2.5.19*, 194, 207, 217, 220  
*BAU 2.7.3*, 230  
*BAU 3.1.10*, 222, 223  
*BAU 3.1.3*, 223  
*BAU 3.1.4*, 222  
*BAU 3.1.7*, 222  
*BAU 3.1.8*, 222  
*BAU 3.2.11*, 224  
*BAU 3.2.13*, 150, 169, 225  
*BAU 3.3*, 133, 139, 206, 225  
*BAU 3.3.1*, 206  
*BAU 3.3.8*, 133  
*BAU 3.4*, 94, 127, 151, 154, 191, 192, 228, 285  
*BAU 3.4.1*, 154, 191, 192, 285  
*BAU 3.4.2*, 94, 151  
*BAU 3.5*, 152, 154, 227, 228  
*BAU 3.5.1*, 152, 154, 228  
*BAU 3.7*, 18, 88, 90, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 101, 116, 150, 195, 197, 230, 242, 284, 292  
*BAU 3.7.1*, 97  
*BAU 3.7.22*, 98  
*BAU 3.7.23*, 94, 95, 101, 116, 195, 197, 230, 242  
*BAU 3.7.3*, 90, 93  
*BAU 3.7.4*, 230  
*BAU 3.7.7*, 18  
*BAU 3.8*, 78, 88, 90, 100, 102, 116, 127, 133, 134, 138, 193, 195, 230, 231, 233, 286, 307  
*BAU 3.8.11*, 102, 116, 193, 195, 286  
*BAU 3.8.12*, 138, 230, 231, 233, 307  
*BAU 3.8.8*, 78, 88, 90, 100, 127, 133, 134  
*BAU 3.8.9*, 102  
*BAU 3.9*, 27, 93, 155, 211, 236, 238, 239, 263, 273  
*BAU 3.9.10*, 93, 236  
*BAU 3.9.19*, 236  
*BAU 3.9.20*, 155, 236  
*BAU 3.9.24*, 239  
*BAU 3.9.26*, 27, 236, 263  
*BAU 3.9.28*, 211  
*BAU 3.9.7*, 236  
*BAU 4.1*, 28, 55, 126, 221, 238, 239  
*BAU 4.1* – 2, 221  
*BAU 4.1.2*, 28, 55  
*BAU 4.1.3* – 7, 239  
*BAU 4.1.4*, 126  
*BAU 4.2.1*, 28  
*BAU 4.2.2*, 239, 240  
*BAU 4.2.3*, 178, 239, 240, 241  
*BAU 4.2.4*, 239, 263  
*BAU 4.3*, 64, 88, 89, 90, 104, 105, 106, 126, 154, 155, 156, 166, 168, 191, 192, 214, 240, 241, 243, 244, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 263  
*BAU 4.3* – 4, 126  
*BAU 4.3.1* – 6, 241  
*BAU 4.3.10*, 252, 253  
*BAU 4.3.11* – 14, 214  
*BAU 4.3.12*, 254  
*BAU 4.3.14*, 106, 253  
*BAU 4.3.14* – 16, 106  
*BAU 4.3.15*, 253  
*BAU 4.3.16*, 254  
*BAU 4.3.17*, 254, 257  
*BAU 4.3.18*, 254  
*BAU 4.3.19*, 254  
*BAU 4.3.20*, 254  
*BAU 4.3.21*, 88, 89, 106, 255  
*BAU 4.3.22*, 107, 155  
*BAU 4.3.23* – 30, 255  
*BAU 4.3.24* – 29, 256  
*BAU 4.3.31*, 256  
*BAU 4.3.32*, 256

- BAU 4.3.34*, 244, 257  
*BAU 4.3.35*, 106, 257  
*BAU 4.3.35 – 4.4.25*, 257  
*BAU 4.3.36*, 257  
*BAU 4.3.37*, 257  
*BAU 4.3.38*, 258  
*BAU 4.3.6*, 156  
*BAU 4.3.7*, 90, 105, 106, 154, 166, 191, 192, 243, 244, 263  
*BAU 4.3.9*, 64, 168, 252, 253  
*BAU 4.4*, 59, 63, 69, 88, 106, 107, 116, 128, 157, 160, 161, 168, 196, 228, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 283, 287  
*BAU 4.4.1*, 69, 88, 116, 196, 228, 258, 262  
*BAU 4.4.10*, 69, 262  
*BAU 4.4.11*, 263  
*BAU 4.4.12*, 263  
*BAU 4.4.13*, 69  
*BAU 4.4.14*, 69  
*BAU 4.4.15*, 69  
*BAU 4.4.17*, 88  
*BAU 4.4.19*, 116, 196, 228  
*BAU 4.4.2*, 63, 106, 107, 116, 128, 157, 168, 196, 258, 263, 264, 266, 287  
*BAU 4.4.20*, 196  
*BAU 4.4.21*, 263  
*BAU 4.4.22*, 63, 106, 107, 128, 157, 263, 266, 287  
*BAU 4.4.23*, 264  
*BAU 4.4.25*, 116  
*BAU 4.4.3*, 259  
*BAU 4.4.4*, 259, 283  
*BAU 4.4.5*, 257, 259  
*BAU 4.4.6*, 69, 260, 261  
*BAU 4.4.7*, 160, 260, 261  
*BAU 4.4.8*, 161, 262  
*BAU 4.4.9*, 161, 262  
*BAU 4.5*, 24, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 90, 96, 111, 115, 116, 167, 216, 217, 221, 265, 266  
*BAU 4.5.1*, 24, 63, 64, 65, 67, 69, 96, 115, 116, 167, 217, 266  
*BAU 4.5.13*, 64, 67, 69, 115  
*BAU 4.5.14*, 65  
*BAU 4.5.15*, 63, 96, 116, 167, 217, 266  
*BAU 4.5.2*, 63, 64  
*BAU 4.5.6*, 66, 90  
*BAU 5*, 69, 72, 127, 158, 181, 270, 271, 273, 285, 291  
*BAU 5.1.1*, 158  
*BAU 5.10.1*, 271  
*BAU 5.13*, 271  
*BAU 5.14.2*, 271  
*BAU 5.14.3*, 72  
*BAU 5.15.1*, 181, 273  
*BAU 5.3*, 270, 273  
*BAU 5.3.1*, 273  
*BAU 5.4*, 127, 270, 285  
*BAU 5.4.1*, 127, 285  
*BAU 5.4.13*, 285  
*BAU 5.5*, 127, 270, 291  
*BAU 5.5.2*, 291  
*BAU 5.6.1*, 270  
*BAU 5.7.1*, 270  
*BAU 5.8.1*, 270  
*BAU 6.1*, 19, 127, 272, 273  
*BAU 6.1.1*, 127, 272, 273  
*BAU 6.1.14*, 127, 273  
*BAU 6.1.7*, 272  
*BAU 6.2*, 20, 61, 142, 252, 274, 275, 276, 293, 299, 308  
*BAU 6.2.10*, 274  
*BAU 6.2.11*, 274  
*BAU 6.2.15*, 275  
*BAU 6.2.16*, 276  
*BAU 6.2.2*, 252, 274, 299  
*BAU 6.2.9*, 274, 275  
*BAU 6.2.9 – 13*, 275  
*BAU 6.3.1*, 276  
*BAU 6.4*, 277  
*BAU 6.4.1 – 11*, 277  
*BAU 6.4.12*, 277  
*BAU 6.4.22*, 277  
**Br̥hadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya**  
**(Śaṅkara)**  
*BAUBh 1.2.2*, 177  
*BAUBh 1.3.1*, 184, 283  
*BAUBh 1.4.10*, 139, 160, 195, 196, 197, 207, 300  
*BAUBh 1.4.6*, 181  
*BAUBh 1.4.7*, 145, 147, 190, 191, 192, 193, 194, 243, 280  
*BAUBh 1.5*, 138, 141, 142, 181, 198, 199  
*BAUBh 1.5.14*, 142  
*BAUBh 1.5.2*, 141, 142, 181  
*BAUBh 1.6.2*, 273  
*BAUBh 2.1.20*, 203  
*BAUBh 2.2.1*, 137, 142  
*BAUBh 2.3.6*, 144, 155, 182  
*BAUBh 2.4.1*, 199, 273  
*BAUBh 2.4.10*, 273  
*BAUBh 2.4.6*, 213  
*BAUBh 2.5*, 146, 217  
*BAUBh 2.6.1*, 217

- BAUBh* 3.2.3, 224  
*BAUBh* 3.4.2, 151, 152, 227  
*BAUBh* 3.5.1, 152, 228  
*BAUBh* 3.7.12, 232, 290  
*BAUBh* 3.9.18, 236  
*BAUBh* 4.1, 238  
*BAUBh* 4.3, 154, 155, 160, 244, 284  
*BAUBh* 4.3.17, 160  
*BAUBh* 4.3.7, 154, 244  
*BAUBh* 4.4.22, 156, 167, 280  
*BAUBh* 4.4.7, 160  
*BAUBh* 4.5.15, 303  
*BAUBh* 5.15, 280
- Brhadāranyakopaniṣadbhāṣya-  
vārtika (Sureśvara)**  
*BAUBhV* 1.4.1043, 231, 232  
*BAUBhV* 1.4.1708, 150  
*BAUBhV* 1.4.1717, 150  
*BAUBhV* 1.4.487, 232  
*BAUBhV* 2.1.20, 200  
*BAUBhV* 2.1.21 – 2.1.24, 200  
*BAUBhV* 2.2, 217  
*BAUBhV* 2.4.212, 213  
*BAUBhV* 2.4.214, 213  
*BAUBhV* 2.4.216, 212  
*BAUBhV* 2.4.224, 213  
*BAUBhV* 2.5.15, 146  
*BAUBhV* 2.5.16, 146  
*BAUBhV* 2.5.17, 147  
*BAUBhV* 3.1, 217  
*BAUBhV* 3.2.42, 150  
*BAUBhV* 3.2.43, 150  
*BAUBhV* 3.2.48, 150  
*BAUBhV* 3.6, 217  
*BAUBhV* 3.7, 217, 232  
*BAUBhV* 3.7.12, 232  
*BAUBhV* 4.1, 217  
*BAUBhV* 6.5.25, 164
- Chāndogya-upaniṣad**  
*ChU* 1.1.1, 27, 126, 130, 227  
*ChU* 1.1.10, 27, 130, 227  
*ChU* 1.11.5, 87  
*ChU* 1.2.1, 130  
*ChU* 1.2.1 – 9, 183  
*ChU* 1.2.2, 130  
*ChU* 1.2.7, 126, 130  
*ChU* 1.6, 87, 90, 210  
*ChU* 1.9, 87, 131  
*ChU* 1.9.1, 131  
*ChU* 1.9.2, 131
- ChU* 2.23.3, 101  
*ChU* 2.3.2, 109  
*ChU* 3.13.7, 87  
*ChU* 3.14, 87, 90, 110, 127, 129, 219  
*ChU* 3.14.1 – 2, 110  
*ChU* 3.14.2, 219  
*ChU* 3.14.4, 127  
*ChU* 3.15.2, 128  
*ChU* 3.16.1 – 6, 127  
*ChU* 3.2.1, 189  
*ChU* 4.1 – 3, 19  
*ChU* 4.10, 127, 129  
*ChU* 4.10 – 14, 127  
*ChU* 4.14.3, 282  
*ChU* 4.15.1, 88, 110  
*ChU* 4.15.5, 110  
*ChU* 4.2 – 6.8.7, 126  
*ChU* 4.3, 128, 178  
*ChU* 4.3.8, 178  
*ChU* 4.4.4, 124  
*ChU* 5.1, 19, 20, 64, 88, 110, 126, 128, 129,  
 239, 272, 275, 293  
*ChU* 5.1.1 – 10, 272  
*ChU* 5.10, 20, 64, 110, 129, 275, 293  
*ChU* 5.10.1, 129, 275  
*ChU* 5.10.10, 275  
*ChU* 5.10.3, 293  
*ChU* 5.10.5, 110  
*ChU* 5.10.8, 64  
*ChU* 5.11, 88, 128, 129, 239  
*ChU* 5.11.1, 30  
*ChU* 5.11.6, 88, 239  
*ChU* 5.2.2, 127  
*ChU* 5.3, 61  
*ChU* 6.1.3, 108, 109  
*ChU* 6.1.4, 108, 109  
*ChU* 6.13, 68, 69, 216  
*ChU* 6.14.2, 108, 109, 189  
*ChU* 6.2, 14  
*ChU* 6.2.1, 21, 108, 116, 193, 196, 228  
*ChU* 6.2.3, 229  
*ChU* 6.3.2, 114  
*ChU* 6.4.1, 256  
*ChU* 6.8, 108, 114, 179, 180, 193, 194, 195  
*ChU* 6.8 – 13, 195  
*ChU* 6.8.7, 108, 114  
*ChU* 7.15.1, 219  
*ChU* 7.23, 88, 90, 110  
*ChU* 7.23 – 24, 110  
*ChU* 7.25.2, 116, 193, 218, 282  
*ChU* 8.1, 88, 89, 90, 105, 114, 127, 128,  
 129, 219  
*ChU* 8.1.1, 128

ChU 8.11.1, 105  
 ChU 8.12.3, 90, 114, 120, 219  
 ChU 8.13, 88, 89, 127  
 ChU 8.13.1, 127  
 ChU 8.14, 88  
 ChU 8.2.1, 219, 237  
 ChU 8.6.2, 262  
 ChU 8.7 – 12, 20, 85  
 ChU 8.8.4 – 5, 27

### Hiranyakeśagrhya-sūtra

*Hiranyakeśa-grhya-sūtra* 1.25.3 – 4, 123

### Īśā-upaniṣad

*IU (M)* 1 – 11, 69  
*IU* 1, 69, 280, 290, 293, 296, 299, 307  
*IU* 2, 266, 287, 291, 296, 303  
*IU* 3, 69  
*IU* 4, 219  
*IU* 5, 219, 303  
*IU* 7, 116, 195, 287, 291, 293, 303  
*IU* 8, 287, 303  
*IU* 9, 69, 262, 302  
*IU (K)* 9, 16, 69, 278  
*IU (K)* 9 – 11, 69, 298  
*IU* 11, 293, 296, 299  
*IU (K)* 12 – 14, 301  
*IU* 12, 69  
*IU* 15 – 18, 271  
*IU (K)* 15, 16, 69, 278  
*IU (K)* 15 – 18, 16, 69, 278  
*IU (M)* 15 – 16, 69  
*IU (K)* 16, 278  
*IU* 16 – 18, 280, 293

### Īsopaniṣad-bhāṣya (Śaṅkara)

*IUBh* 1, 281, 288, 289, 290, 291, 292, 299  
*IUBh* 2, 282  
*IUBh* 3, 283  
*IUBh* 4, 283  
*IUBh* 5, 284  
*IUBh* 6, 285  
*IUBh* 7, 285  
*IUBh* 8, 286  
*IUBh* 9, 287, 302  
*IUBh* 10, 288  
*IUBh* 11, 288, 299  
*IUBh* 12, 289  
*IUBh* 13, 289  
*IUBh* 14, 290  
*IUBh* 15, 290  
*IUBh* 16, 291

*IUBh* 17, 292  
*IUBh* 18, 292

### Kaṭha-upaniṣad

*KaU* 1.2.4, 293, 301  
*KaU* 1.20, 168  
*KaU* 1.3, 69, 126, 127  
*KaU* 1.3.10, 126  
*KaU* 1.3.11, 181  
*KaU* 2.20, 219  
*KaU* 2.21, 179, 180  
*KaU* 2.25, 87, 89  
*KaU* 2.3.14, 262  
*KaU* 3.1, 87, 88, 89  
*KaU* 3.10 – 11, 88  
*KaU* 4.12, 69  
*KaU* 4.13.9, 88  
*KaU* 4.15, 88, 89  
*KaU* 4.5, 69  
*KaU* 4.7, 168  
*KaU* 5.6, 168  
*KaU* 6.13, 168  
*KaU* 6.14, 69, 260, 261, 304  
*KaU* 6.2, 88, 89

### Kauṣītaki-brahmaṇa

*KaB* 26.3, 30  
*KaB* 26.5, 26

### Kauṣītaki-upaniṣad

*KsU* 1, 61  
*KsU* 1.2 – 7, 14  
*KsU* 1.3, 67, 204  
*KsU* 1.4, 67, 127  
*KsU* 2.1, 19, 27, 69, 126  
*KsU* 2.1 – 2, 27  
*KsU* 2.13, 19  
*KsU* 2.14, 126  
*KsU* 3.2, 257  
*KsU* 3.3, 105, 115  
*KsU* 3.8, 219  
*KsU* 4, 61, 62, 200, 254, 257, 292  
*KsU* 4.19, 89, 254  
*KsU* 4.20, 257  
*KsU* 4.3 – 18, 62

### Mahābhārata

*MBh* 1.1.263, 23  
*MBh* 1.1.623, 23  
*MBh* 2.53.1, 11  
*MBh* 8.90.114, 11  
*MBh* 11.68.42, 116

*MBh 12.46.56*, 161, 262  
*MBh 12.202.9*, 263  
*MBh 12.233.6*, 283  
*MBh 12.319.27*, 24  
*MBh 12.337.1*, 23

### Mahābhāṣya

*Mahābhāṣya 11.22* – 23, 55  
*Mahābhāṣya 3.1.3.1*, 123

### Māṇḍūkya-upaniṣad

*ManU 3* – 5, 240

### Māṇḍūkyopaniṣad-kārikā

*ManUK 1* – 5, 240  
*ManUK 1.2*, 240  
*ManUK 4.74*, 95, 121, 305  
*ManUK 23*, 186

### Manu-smṛti

*ManuS 1.7*, 180  
*ManuS 11.56*, 228  
*ManuS 12.50*, 180  
*ManuS 12.88*, 170  
*ManuS 12.123*, 180

### Mīmāṃsā-sūtra

*MimS 1.1.1*, 81  
*MimS 1.1.2*, 32, 186  
*MimS 1.1.27* – 32, 32  
*MimS 1.1.3* – 5, 33  
*MimS 1.1.4* – 5, 32  
*MimS 1.1.5*, 32, 37, 104  
*MimS 1.2.1* – 30, 31  
*MimS 1.2.31*, 31  
*MimS 1.4.1* – 16, 31  
*MimS 1.6.5*, 131  
*MimS 2.1.5*, 218  
*MimS 2.4.8*, 125  
*MimS 2.4.9*, 124, 125  
*MimS 3.3.14*, 105, 117, 118, 119, 133, 295  
*MimS 3.3.9*, 38, 134  
*MimS 4.3.10* – 12, 226  
*MimS 6.5.1*, 131, 132  
*MimS 6.5.1* – 9, 132  
*MimS 6.5.2*, 131

### Mīmāṃsāsūtra-bhāṣya

*MimSBh 2.1.32*, 268

### Mūlamadhyamaka-kārikā

*MMK 1.2*, 168  
*MMK 24.8*, 95

### Muṇḍaka-upaniṣad

*MU 1.1*, 127, 133, 237  
*MU 1.1.5*, 88  
*MU 1.1.5* – 6, 133, 134  
*MU 1.1.6*, 133  
*MU 1.1.9*, 237  
*MU 1.2.9* – 11, 39  
*MU 2.1*, 115, 119, 120, 205  
*MU 2.1.1*, 205  
*MU 2.2.10*, 88, 89  
*MU 2.2.11*, 116, 193  
*MU 2.2.3*, 27  
*MU 2.2.5*, 88  
*MU 2.2.8*, 187  
*MU 3.1*, 127, 263  
*MU 3.1.3*, 127  
*MU 3.1.7*, 219  
*MU 3.1.8*, 263  
*MU 3.2.6*, 22, 27, 28, 116  
*MU 3.2.8*, 114, 119

### Naiṣkarmya-siddhi

*NaiS 1.91*, 37  
*NaiS 2.45* – 53, 249  
*NaiS 4.19*, 164  
*NaiS 4.43*, 164

### Nirukta

*Nirukta 7.6.2*, 85  
*Nirukta 7.6.3*, 85  
*Nirukta 7.7.7*, 85

### Ṛk-saṃhitā

*RS 1.116.12*, 220  
*RS 1.117.22*, 220  
*RS 1.131.1*, 54  
*RS 1.164.46*, 21, 179  
*RS 1.48.8*, 54  
*RS 3.5.9*, 284  
*RS 3.29.11*, 54  
*RS 6.47.18*, 220  
*RS 7.10.2*, 54  
*RS 9.101.13*, 69  
*RS 10.90*, 11, 16, 17, 19, 54, 236  
*RS 10.90.13*, 236  
*RS 10.121.1*, 301  
*RS 10.121.12*, 178

RS 10.129.2, 21  
RS 10.129, 18

### Śatapatha-brāhmaṇa

ŚB 2.5.1.1, 21  
ŚB 4.2.1.7, 30  
ŚB 6.1.1.2, 60  
ŚB 8.7.4.12, 30  
ŚB 10.5.4.1, 128  
ŚB 11.1.6.14, 176  
ŚB 11.2.6.13, 170, 227, 263  
ŚB 11.4.4.1, 214  
ŚB 11.5.8.1, 17, 20, 176  
ŚB 11.6.2.6 – 7, 274, 275, 308  
ŚB 12.4.2.1, 266  
ŚB 14.1.4, 220  
ŚB (M) 14.4, 273  
ŚB (K) 16.3 – 4, 273  
ŚB [K] 16.4, 273  
ŚB [K] 16.5, 273  
ŚB [K] 16.7, 273

### Śrī-bhaṣya

ŚBh 1.1.9, 89  
ŚBh 1.3.21 – 22, 89  
ŚBh 1.3.34, 89  
ŚBh 1.3.35, 89  
ŚBh 1.3.41 – 1.3.42, 89  
ŚBh 1.3.43 – 1.2.44, 89  
ŚBh 1.4.26 – 1.4.27, 89  
ŚBh 2.1.14, 77

### Śvetaśvatara-upaniṣad

ŚU 1.15 – 16, 27  
ŚU 1.2, 168  
ŚU 1.4, 219  
ŚU 3.4, 181  
ŚU 3.8, 219  
ŚU 4.12, 179, 180  
ŚU 4.3, 84  
ŚU 4.5, 88  
ŚU 4.6, 127  
ŚU 5.6, 28  
ŚU 6.21, 287  
ŚU 6.22, 12, 27, 28  
"

### Taittirīya-āraṇyaka

TA 10.10, 22  
TA 3.12 – 13, 54

### Taittirīya-brāhmaṇa

TB 3.1.8.4, 176

### Taittirīya-saṃhitā

TS 2.5.5.2, 132

### Taittirīya-upaniṣad

TU 1.11.4, 27  
TU 1.3.1, 27  
TU 2, 87, 109, 190, 214  
TU 2.1, 14, 116, 187  
TU 2.1 – 7, 20  
TU 2.4, 190  
TU 2.4.1, 191  
TU 2.5, 87, 90, 237  
TU 2.5.1, 237  
TU 2.6, 116, 270  
TU 2.6.1, 270  
TU 2.7, 214  
TU 2.9, 27  
TU 3.1, 22

### Upadeśasāhasrī

Upad 1.15.26, 241  
Upad 1.17.13, 238  
Upad 1.17.64, 178, 182  
Upad 2.1.11, 226  
Upad 2.17.2, 249

### Vaiśeṣika-sūtra

VaiS 1.1.4, 145  
VaiS 1.1.6, 231  
VaiS 3.2.17, 145

### Vedāntasāra

VS 184, 108  
VS 185, 105, 108  
VS 186, 108  
VS 187, 108, 109  
VS 188, 108, 109  
VS 189, 108, 109  
VS 190, 108, 109

**Ivan Andrijanić** rođen je 1975. u Zagrebu. Završio je studij slikarstva na Akademiji likovnih umjetnosti u Zagrebu u klasi Vasilija Josipa Jordana, a potom i studij indologije i filozofije na Filozofskome fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Doktorirao je s temom *Upaniṣadi Bijele Yajurvede u svjetlu vedāntske komentatorske tradicije*. Od 2006. godine zaposlen je na Odsjeku za indologiju i dalekoistočne studije Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.



---

U svojoj je knjizi Ivan Andrijanić uspio prepoznati i tumačiti složene hermeneutičke postupke i složene metafizičke, spoznajnoteoretičke i logičke argumente u razvijenoj, vrlo osebujnoj ali i vrlo istančanoj zreloj staroindijskoj filozofiji *uttaramīmāṃse* u zamršenim filozofsko-filološkim komentarima Śaṅkarinim i drugih filozofa uz upaniṣadske tekstove koje tumače. U ovome slučaju, uz upaniṣadi Bijele Yajurvede.

\*\*\*

Knjiga obrađuje vrlo zahtjevne staroindijske filozofske tekstove i predstavlja pravi prinos hrvatskoj indologiji, pa i filologiji i filozofiji općenito. Stoga se treba nadati da će naići na primjeren interes i u filozofa i u filologa i u obrazovane intelektualne publike.

*Iz predgovora akademika Mislava Ježića*

Na naslovnici: Brahman  
(hram posvećen Keśavi, Somnāthpur, Karnataka, oko 1238)  
Foto © Ivan Andrijanić 2012.

ISBN 978-953-175-434-7



9 789531 754347