

## *Īśā-upaniṣad* u perzijskome prijevodu Dāre Šukūha

*Posvećujemo ovaj članak profesoru Ježiću koji je u dva članka,<sup>1</sup> uz bogate tekstovne opažaje i emendacije, zapanjujućom filološkom istančanošću raščlanio povijest teksta Īśā-upaniṣadi. Kako je bio zainteresiran i za recepciju Īśā-upaniṣadi u kasnijoj komentatorskoj književnosti, prinosimo mu rad koji se također bavi njezinom recepcijom, ali ovaj put u svjetlu mističnoga islama.*

### Sažetak

U članku se obrađuje perzijski prijevod *Īśā-upaniṣadi* iz 1657. g. koji se nalazi u djelu *Sirr-i akbar*. Uz pomoć brahmanističkih učenjaka iz Benaresa, djelo je sastavio Dārā Šukūh, najstariji sin Velikoga Mogula Šāha Ğahāna. Usporedba vedskoga izvornika i njegova perzijskoga prijevoda otkriva da perzijski tekst prati vedski izvornik, ali i da sadrži brojne dodatke u obliku glosa i tumačenja koji tekst sustavno približuju sufijskomu nauku. Tumačenja i glose neočekivano su tek manjim dijelom u skladu sa Šaṅkarinim komentarom iz 8. st. Perzijski prijevod pokazuje da je Šukūh u nekim dijelovima tekst shvaćao sasvim suprotno od Šaṅkare, što otkriva njihove znatno različite poglede na poruku *Īśā-upaniṣadi*, kao i na različite ciljeve i motive tumačenja teksta. To govori u prilog tezi da Dārā Šukūh nije bio tek naručilac, već i autor djela. Perzijska transkripcija staroindijskih pojmova otkriva novoindoarijske glasovne promjene i bliskost s brađskim izgovorom, što upućuje na mogućnost da je Dārā Šukūh prevodio tekst s vedskoga na perzijski uz pomoć brahmanističkih učenjaka posredstvom zajedničkoga razgovornoga jezika.

### Uvod

*Īśā*-(ili *Īśāvāsya*-)*upaniṣad* kratak je religiozno-filozofski tekst u stihu koji čini posljednje, 40. poglavlje *Yadūhsamhite*, koja pripada Bijeloj *Yadurvedi*. Inače je *Yadūhsamhitā* zbirka svetih izreka poredanih po obredima u kojima se rabe, a pripada vedskoj školi Vāḍasaneyin. Škola Vāḍasaneyin dijeli se u dvije grane, Kāṅva i Mādhyamdina, što znači da se *Īśā-upaniṣad* sačuvala u dvije recenzije; u recenziji

1 Ježić 2000; 2016.

Kāṇva ima 18, a u recenziji Mādhyamdina 17 kitica. Godine 1657. mogulski kraljević Dārā Šukūh preveo je, uz pomoć hinduističkih učenjaka, 50 upanišadi na perzijski jezik, uključujući i *Īśā-upanišad* u recenziji Kāṇva. Godine 1775. pionir orijentalistike Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731. – 1805.) nabavio je iz Indije perzijski rukopis Šukūhove knjige,<sup>2</sup> te ga je preveo prvo na francuski, a zatim i na latinski, na kojem je djelo 1801.–1802. objavio u Strasbourgu u dva sveska pod naslovom *Oupnek'hat*. Na taj se način Zapad po prvi put upoznao s književnošću upanišadi.

### Dārā Šukūh: život i djela

Dārā Šukūh (1615.–1659.) bio je najstariji sin Velikoga Mogula, Šāha Ḍahāna (1592.–1666.) i njegove supruge Mumtāz Maḥal. Šāh Ḍahān ostao je upamćen kao jedan od najznačajnijih indijskih vladara; jedna je od najznatnijih njegovih ostavština Tād Maḥal, mauzolej posvećen Dārinoj majci Mumtāz Maḥal. Iako je bio prvorođeni, Dārā Šukūh ipak nije naslijedio paunovo prijestolje Velikih Mogula, već je na njega zasjeo njegov mlađi brat Aurangzeb, postavši šesti i zadnji Veliki Mogul. U ratu za Šāh Ḍahānovo nasljeđe, Šukūha je pobijedio i dao pogubiti Aurangzeb. Tako je, prema riječima povjesničarke Audrey Truschke (2017: 21), Dārā Šukūh ostao upamćen kao najveći „... što ako ...” indijske povijesti. U historiografiji se od vremena britanskih kolonijalnih povjesničara uvriježilo Aurangzeba shvaćati kao vladara koji je skrenuo s puta religijske tolerancije ranijih Velikih Mogula, slijedio ortodoksni islam, rušio hinduističke hramove i ukidao pokroviteljstvo umjetnicima.<sup>3</sup> Dugogodišnja je Aurangzebova vladavina obilježena osvajačkim ratovima, koji su naposljetku iscrplili novčane resurse Mogulskoga Carstva. Političku su rascjepkanost Potkontinenta nakon Aurangzeba iskoristile u 18. stoljeću europske sile, te je britanska Istočnoindijska tvrtka naposljetku ovladala cijelim Potkontinentom. Suprotnost Aurangzebu tradicionalna je historiografija vidjela u tolerantnomu Dāri Šukūhu, velikomu ljubitelju umjetnosti, pjesniku i mistiku. Zato se u indijskoj popularnoj i političkoj imaginaciji istaknulo pitanje bi li povijest Indijskoga potkontinenta krenula

2 Rukopis je dobio od M. Gentilea, francuskoga predstavnika na dvoru avadhskoga navāba Šudā'-ud-daulaha.

3 U suvremenoj se historiografiji, međutim, na opreku Aurangzeba i Dāre Šukūha više ne gleda kao nekad. Najizrazitiji je primjer takvih strujanja suvremene historiografije Audrey Truschke (2017.), koja, iako se nekad čini blizu stranputicama revizionizma, opravdano upozorava na brojne primjere Aurangzebova pomirljivoga odnosa prema hinduistima, poput znatnoga povećanja hinduističkih dužnosnika u mogulskoj državi, te pokroviteljstva i zaštite nad lojalnim hinduističkim zajednicama i njihovim hramovima i drugim vjerskim ustanovama. Pokroviteljstvo nad umjetničkim institucijama samo se preselilo na lokalne vladare i moćne državne dužnosnike, koji su nastavili u nesmanjenom intenzitetu razvijati perzijaniziranu visoku kulturu mogulskoga dvora. Odličan se sintetski pregled izvora i sekundarne literature o Aurangzebu može naći u Truschke (2017: 110–115).

drugim, boljim smjerom da je Šāha Ḍahāna umjesto Aurangzeba naslijedio Dārā Šukūh.

Moḥammad Dārā Šukūh rodio se 20. ožujka 1615. u blizini Aḍmera kao prvo muško dijete Šihāb ud-dīna Moḥammada Kurrama, budućega Velikoga Mogula Šāha Ḍahāna, i njegove supruge Mumtāz Maḥal. *Pādšāhnāma*, službena dvorska kronika Šāha Ḍahāna, kao i druge perzijske kronike bilježi uglavnom političke događaje u Dārīnu životu poput titula, dužnosti i darova; o njegovu vjerskom i filozofskom svjetonazoru svjedoče nam autobiografski fragmenti koje je ostavio u svojim djelima.<sup>4</sup> Dārū Šukūha je Šāh Ḍahān odgajao kao nasljednika, ali, u skladu s mogulskom tradicijom, nikada ga nije imenovao nasljednikom. Dārā Šukūh, međutim, nije pokazivao sklonosti prema ratničkim i vladarskim poslovima. U mogulskome je sustavu upravljanja stekao najviši čin ikada dodijeljen,<sup>5</sup> ali je jedini vojni pohod, koji je 1652. vodio kako bi od Iranaca preuzeo Kandahār u Afganistanu, završio neuspjehom. Stanje u Afganistanu uspio je stabilizirati tek Aurangzeb, kojega je Šāh Ḍahān u zadnji čas opozvao iz službe na Dekkanu. Šukūh se ponajprije zanimao za pjesništvo, filozofiju i misticizam. Poput svojega oca Šāha Ḍahāna i djeda Ḍahāngīra, bio je sljedbenik sufijskoga nauka, koji je na Indijskome potkontinentu bio prisutan već stoljećima. Prvi Šukūhov susret sa sufizmom datira još iz dječake dobi i vezan je uz istaknutoga sufijskoga učitelja i šejha kadirijskoga reda (*qādirīya*) Mīāna Mīra. Njemu se pripisuje čudesno iscjeljenje bolesnoga Dāre kad mu ga je, kao dječaka, doveo Šāh Ḍahān. Nakon ozdravljenja mladi je princ razvio veliku privrženost prema svome duhovnome učitelju, u čijem je prisustvu 1630., u dobi od svega petnaest godina, doživio i prvo mistično iskustvo (Schimmel 1994). Zajedno sa sestrom Ḍahānārom pridružio se 1640. sufijskomu bratstvu kadirija, pet godina nakon smrti Mīāna Mīra, ostavši do kraja života vezan za njegova duhovnoga nasljednika i novoga vođu reda Mollu Šāha Badaḳšīja.

Djela Dāre Šukūha mogla bi se kronološki i tematski podijeliti u dvije skupine. U prvoj su, ranijoj skupini djela sufijske tematike, nadahnuti klasičnim autorima islamskoga misticizma kojima se Dāra intenzivno bavio tijekom mladosti. Prvo je *Safīnat al-aulīyā* iz 1639./1640., u kojem se prikazuju životi različitih sufijskih svetaca. Djelo je pisano po uzoru na opsežnu zbirku sufijskih hagiografija *Nafahāt al-uns* perzijskoga pjesnika i sufijskog Abd al-Raḥmāna Ġāmīja iz 15. st. Ubrzo zatim napisao

4 Osim dvorskih kronika Šāha Ḍahāna i Aurangzeba, te drugih perzijskih povijesnih izvora iz toga doba, o Dārī Šukūhu postoje svjedočanstva europskih putnika poput Niccolò Manuccija (*Storia do Mogor*), François Berniera (*Voyages*), Petera Mundyja (*The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*) i Jean-Baptista Taverniera (*Les six voyages*). Od sekundarne literature mogu se izdvojiti monografije Bikrama Jita Hasrata (1953.) i najnoviji prinos Supriye Gandhi (2020.). Vrlo pouzdan i sažet prikaz života i djela Dāre Šukūha daje *Encyclopædia Iranica* (Schimmel 1994.).

5 Mogulske su titule bile brojčane i označivale su broj pješaka i konjanika koje je dužnosnik u slučaju ratnoga stanja morao staviti državi na raspolaganje. Šukūhov je čin bio 60.000 *qāt* (pješaštvo) i 40.000 *sovār* (konjaništvo), najveći u povijesti toga sustava koji je osmislio Šukūhov pradjed Akbar Veliki.

je *Sakīnat al-aulīyā*’ iz 1642., biografiju Mīāna Mīra i kadirijskoga reda u Lahoreu. Za djelo *Ṭarīqat al-ḥaqīqa* Šukūhovo autorstvo nije izvjesno. Sigurno su autentična još dva njegova djela sufijske tematike: *Risāla-yi ḥaqqnumā* iz 1646., Dārīna najambicioznija studija o sufizmu iz rane faze, zamišljena kao komentar uz djela nekih od najvećih sufijskih mislitelja poput Ibn al-’Arabīja, Aḥmada Ġazālīja, ’Irāqīja, Ġāmīja i drugih. *Ḥasanāt al-’arīfīn* iz 1652., zbirka je aforizama i izreka 107 sufijskih svetaca koja se obično smatra njegovim zadnjim djelom isključivo sufijskoga sadržaja.

Druga faza u Dārīnu stvaralaštvu započinje 1653., nakon neuspjeha u Kandahāru, kad se od sufizma okreće dijalogu s hinduizmom. Prvo mu je takvo djelo *Maġma ’al-baḥrayn (Susretište dvaju oceana)* iz 1655.<sup>6</sup> Naslov je preuzet iz Kur’ana (18:60) i već se njime htjelo sugerirati da su „dva oceana”, islam i hinduizam, po svojim monističkim načelima upućeni na dijalog i prožimanja. U uvodu Šukūh programatski ističe kako između nauka sufija i indijskih „monoteista” nema razlike osim u jezičnome izrazu. Šukūh tim djelom želi pokazati kako obje tradicije, sufijska i hinduistička, govore o istom krajnjem cilju i kako obje poučavaju put spoznaje iste vrhovne istine.

Dārī Šukūh ne koristi se nazivom „hinduizam”, koji je modernoga nastanka. Ne ulazeći u kompleksnu povijest te religije, dovoljno je reći da je hinduizam (ili točnije brahmanizam) vrlo složen fenomen koji uključuje brojne, često vrlo različite religijske prakse, svjetonazore i filozofije. Od vedskoga se vremena ustalilo štovati brojna različita božanstva koja utjelovljuju prirodne, društvene i obredne fenomene, a katkada i misaone koncepte. Uz to, brojna su regionalna plemenska božanstva i religije uklopljena u hinduistički vjersko-kulturni sklop. To je mnoštvo bogova u muslimana katkada izazivalo snažnu odbojnost. U hinduizmu, međutim, postoje i snažne monoteističke i monističke tendencije. One se očituju u nauku starijih vedskih upanišadi, koje su oblikovane u vedskim školama negdje u drugoj polovici prvoga tisućljeća prije Kr. Iako i same upanišadi sadrže nauke brojnih brahmanističkih zajednica i filozofskih škola, u mnogima se od njih očituje jasno izražen filozofski monizam, koji teži spoznaji jedinstvenoga počela svijeta, jedinstvenoga apsoluta ili brahmana. Nakon što su se upanišadi, nakon dugo vremena oblikovanja, zatvorile za daljnje interpolacije i proširenja, te u brahmanističkim krugovima stekle najviši status svete objave, stala se razvijati filozofska škola vedānta posvećena filozofskom tumačenju upanišadskih tekstova. Temeljno je načelo rane vedāntske hermeneutike *samanvaya*, usklađivanje i usustavljivanje upanišadskih učenja. To se usklađivanje provodilo najčešće tako da se tražio zajednički nauk koji će objediniti sve što u upanišadima stoji. Najveći su problem ranih vedāntskih tumača bili različiti opisi *brahmana*, najvišega počela opisanoga kao temelj svega postojećega na makrokozmičkoj razini i *ātmana*, subjekta spoznaje, apsoluta na mikrokozmičkoj razini. Najveći je problem u

6 O djelu *Maġma ’al-baḥrayn*, uz *Sirr-i akbar* možda i najvažnije Dārīno djelo, vidi detaljnije u Hasrat 1953: 216–232; Ganeri 2009: 155–158 i Gandhi 2020: 186–193. Iste godine kad je djelo napisano, nepoznati ga je prevoditelj preveo na sanskrit pod nazivom *Samudrasaṅgama (Susretište oceana)*.

metafizičkom smislu bio kako pomiriti ideju o jedinstvenom apsolutnom brahmanu, o kojem poučavaju upanišadi, i empirijsku raznolikost svijeta i individualnih duša. Najpoznatija sinteza i vrhunac tumačenja upanišadskoga nauka očituje se u nauku filozofa Śāṅkare (8. st.), koji govori kako je brahman, na najvišoj razini spoznaje, apsolut jedan bez drugoga, dok je empirijski spoznata mnoštvenost svijeta i individua tek privid utemeljen u metafizičkom neznanju (*avidyā*), u kojem se jednomu, apsolutnom brahmanu pridijevaju (na najvišoj razini spoznaje nepostojeći) nametci (*upādhi*). U skladu s takvim općim nazorom, Śāṅkara tumači i svetu objavu Veda; kada Vede (i upanišadi) govore (među ostalim) i o božanstvima i obredima, obraćaju se tražiteljima istine s niže razine spoznaje, koja služi kao priprema za krajnju spoznaju apsolutne jedinstvenosti brahmana. Upanišadski i vedāntski monizam imao je snažnoga utjecaja na Dāru Šukūha, koji je u brahmanu vidio isti koncept jednostni i jedinstvenosti apsolutne istine (*tauḥīd*) o kojem se govori u Kur'anu, a koju su promovijedali sufijski učitelji.

Godinu dana nakon djela *Mağma 'al-baḥrayn*, Šukūh je na perzijski dao prevesti sanskrtsko djelo *Yogavāsiṣṭha* („Yogbašišṭ”), filozofski razgovor mudraca Vasiṣṭhe i epskoga kralja Rāme,<sup>7</sup> a nakon toga možda i *Bhagavadgītu*.<sup>8</sup> Oba su djela već i prije bila prevedena na perzijski; *Yogavāsiṣṭhu* je prvi dao prevesti Šukūhov pradjed Akbar Veliki 1598. g., a Hasrat (1953: 237) navodi čak šest perzijskih obrada *Bhagavadgīte* starijih od teksta koji se pripisuje Dāri Šukūhu. Šukūh je, nakon neuspjeha u Kandahāru, sreo u Lahoreu 1653. yogina Bābu Lāla Dāsa; sedam njihovih razgovora, u kojima je očito Dārino zanimanje za problem zajedničkoga mističkoga jezika, prvo je zabilježeno na razgovornom hindustanskom, da bi kasnije Chandar Bhān Brahman preveo tekst na perzijski pod nazivom *Su'āl va Ġavāb (Pitanje i odgovor)*.<sup>9</sup>

### *Sirr-i akbar*

*Sirr-i akbar* ili *Velika tajna*, prijevod je 50 izabranih upanišadi na perzijski jezik. Djelo je završeno godine 1657., u samo šest mjeseci. U uvodu Dārā Šukūh ističe kako su upanišadi srž božanskih knjiga (*kitāb-i samāwī*) *Ṛgvede*, *Yađurvede*, *Sāma-vede* i *Atharvavede*, koje su ispjevali starodrevni proroci na čelu s Brahmanom ili

7 *Yogavāsiṣṭha* (između 11. i 14. st.) znatno je izmijenjeno i prerađeno djelo *Mokṣopāya* nepoznatoga autora iz 10. st. nastalo u Kašmīru. Izvorna je *Mokṣopāya* rekonstruirana i kritički izdana (od 2011. do 2019., u šest svezaka) na temelju 30 rukopisa, osobito kašmirske recenzije *Yogavāsiṣṭhe*, u sklopu projekta *Historiographie und Geisteskultur Kaschmirs* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz; Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) pod vodstvom prof. Waltera Slajea. Mrežna stranica projekta: <https://adwm.indologie.uni-halle.de/profil.htm> (10. siječnja 2022.). Kao uvod u projekt i problematiku teksta i odnosa *Mokṣopāye* i *Yogavāsiṣṭhe* preporučujemo Hanneder (ur.) (2005.). Više o Šukūhovoju *Yogavāsiṣṭhi* vidi u Ernst (2003: 184).

8 Atribucija toga djela Dāri Šukūhu nije sigurna (Ernst 2003: 185).

9 Za kritičko izdanje, prijevod i detaljnu obradu djela vidi Hayat 2006.

Adamom. Prema Šukūhu, upanišadi su izvor vjerovanja u jedinstvenost božju (*tau-hūd*) i u skladu su s Kur'anom, kojemu čak mogu služiti kao komentar (*tafsīr*).

Za projekt prijevoda ističe kako je skupio učene *paṇḍite* (brahmanističke učenjake, znalce tekstova) i *saṃnyāsine* („redovnike“) iz grada Benaresa, koji je slovio kao centar brahmanističke učenosti. Pitanje koje se nameće, jest je li Šukūh upanišadi sam preveo ili je prijevod naručio od spomenutih brahmanističkih učenjaka. Za sad dajemo za pravo Göbel-Grossovoj (1962: 22–23) argumentaciji prema kojoj je Šukūh sam preveo djelo na perzijski. Na dvama mjestima, naime, Šukūh tvrdi da ih je sam preveo: u uvodu (JN, str. 16),<sup>10</sup> kao i u završnom odlomku *Sirr-i akbara*, gdje također tvrdi da je upanišadi sam (*hwud*) preveo.<sup>11</sup>

Iz Šukūhu uvoda ne doznajemo ništa o rukopisima kojima su se Šukūh i njegovi pomagači služili, kao ni o tom jesu li te upanišadi pripadale nekoj antologiji. Gandhi (2020: 209) pretpostavlja kako se Šukūh nije služio nekom već postojećom antologijom, već je uz pomoć pomagača na licu mjesta sastavio kompilaciju, za razliku od Göbel-Grossa (1962: 34), koji smatra da je Šukūhov tekst prijevod već postojeće, danas izgubljene, sanskrske antologije. Kako rukopis takve, niti neke slične antologije ne postoji, a upanišadske antologije uvijek započinju s *Īśā-upanišad*, čini se izglednije da je *Sirr-i akbar* antologija koju je za svoju posebnu svrhu skupio upravo Dārā Šukūh.

Bikram Jit Hasrat (1953: 254) naveo je bio kako priprema izdanje u četiri sveska na temelju rukopisa iz knjižnice Āṣafiya u Hyderabadu, koji po njem sadrži 52 upanišadi, ali Hasratov tekst nikad nije izašao.<sup>12</sup> Izdanje JN utemeljeno je na nešto starijem rukopisu iz 1737., koji sadrži 50 upanišadi, kao i ostali poznati rukopisi. U rukopisima je i redosljed upanišadi različit. U rukopisu iz knjižnice Āṣafiya (iz

10 Čini se je Anquetil-Duperronov nespretna prijevod iste rečenice (Tomus I, str. 5) dao naslutiti da je Šukūh samo naručilac, što se stalo provlačiti kroz literaturu. U istoj toj rečenici, međutim, Šukūh tvrdi da mu nije važno znati arapski, sirijski, hebrejski i sanskrt, već mu je važan samo princip božanskoga jedinstva.

11 Popis argumenata za tvrdnju da je Dārā Šukūh znao sanskrt mogu se naći u D'Onofrio 2010: 537–538. D'Onofrio, međutim, odlučuje ne shvaćati doslovno Šukūhove tvrdnje i smatra da je djelo zapravo rezultat rada više učenjaka koji su podijelili posao na više dijelova. D'Onofriovu tvrdnju (2010: 539) da su različite upanišadi prevedene na različite načine, i da to sugerira različite prevoditelje, svakako još valja pažljivo filološki potkrijepiti u nekom budućem istraživanju. Šukūh je, po D'Onofriu, imao aktivnu ulogu u kompilaciji tekstova, ali nije ih sam prevodio. D'Onofriov je krunski dokaz protiv Šukūhova autorstva njegova tvrdnja iz uvoda da je upanišadi preveo doslovce, bez dodataka i bez oduzimanja. Kako *Sirr-i akbar* nije doslovan prijevod, a prepun je upravo dodavanja i oduzimanja, Šukūh je to napisao bez znanja izvorna oblika sanskrskoga teksta. I ovu D'Onofriovu tvrdnju valja uzeti s rezervom, osobito zato što današnji koncept doslovnoga prijevoda ne mora nužno biti isti za doba i za kulturni *milieu* u kojem je živio i stvarao Dārā Šukūh. Zato slijedeći Šukūhove tvrdnje, uvjetno prihvaćamo da je on prevoditelj, barem dok još čvršći dokazi za suprotno ne izađu na vidjelo.

12 Prema Göbel-Grossu (1962: 34), tu se zapravo radi o rukopisu iz 1752./1753. koji također sadrži samo 50 upanišadi, ali i napomenu da *Atharvavedi* pripadaju još dvije upanišadi koje valja uvrstiti u zbirku (Göbel-Gross 1962: 36).



1752./1753.) i iz knjižnice Benares Hindu University (iz 1738.),<sup>13</sup> za razliku od predloška za izdanje JN iz 1737., upanišadi su poredane prema Vedama. Göbel-Gross (1962: 37–38) smatra da je redosljed iz JN izvorniji, te da su pisari raspored prema Vedama učinili kasnije kako bi usustavili tekst. Göbel-Gross vjerojatno s pravom smatra da bi obrnuti slijed bio teško zamisliv (u kojem pisar sustavan raspored po Vedama preoblikuje u nasumičan raspored). Kako Göbel-Gross smatra da je kao predložak za prijevod služila neka sanskrtska antologija, argument za nasumičan raspored jest i to što sanskrtske antologije upanišadi nikad nemaju raspored po Vedama. Antologije, međutim, uvijek započinju *Īsom*, dok rukopis koji je služio za izdanje JN, započinje *Bṛhadāraṇyakom* i *Chāndogyom*.

U Šukūhovu je antologiju ušlo svih 14 starijih upanišadi koje čine dio vedskog korpusa,<sup>14</sup> kao i brojni kasniji upanišadski tekstovi uključujući i deset yoginskih upanišadi. Dvije starije upanišadi odudaraju od svojega ustaljenoga oblika u kojem se javljaju u Šaṅkarinu, kao i u drugim kasnijim komentarima i u svim suvremenim izdanjima. Prva je *Aitareya-upaniṣad*, koja inače kao dio druge knjige *Aitareya-āraṇyake* čini samo njezino četvrto, peto i šesto poglavlje (*Aitareya-upaniṣad* = *Aitareya-āraṇyaka* 2,4–6). U Šukūhov je prijevod, međutim, osim kanonske upanišadi od tri poglavlja, ušao i veći dio druge knjige *Aitareya-āraṇyake* (AiĀ 2,1–2,3,4), s tim da je iz prijevoda izostavljena *Aitareya-āraṇyaka* 2,3,5–8.<sup>15</sup> Druga je posebnost *Taittirīya-upaniṣad*, koja se u Šukūhovu prijevodu ne javlja kao jedinstven tekst, već se drugo poglavlje (*Ānanda-vallī*) i treće poglavlje (*Bṛghu-vallī*) tretiraju kao dvije zasebne upanišadi pod nazivima „Anandbli” (= *Ānanda-vallī*) i „Bharkbli” (= \**Bhār-ga*[<*Bṛghu*]-*vallī*), dok je prvo poglavlje (*Śikṣa-vallī*) izostavljeno. Druga su zani-

13 O tom rukopisu vidi u Prasad 1930: 623. Redosljed je sljedeći: tri ṅvedske upanišadi, 12 yaḍurvedskih, jedna sāmavedska i 34 atharvavedske.

14 Deussen je (1906: 23–24) starije upanišadi podijelio na stare prozne upanišadi (od kojih su najstarije *Bṛhadāraṇyaka* i *Chāndogya*; zatim slijede *Taittirīya*, *Aitareya*, *Kauṣītaki*, i na kraju *Kena*, koja predstavlja prijelaz u sljedeću skupinu), zatim na nešto mlađe metričke upanišadi (*Kaṭha*, *Īśā*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka* i *Mahānārāyaṇa*), i na kraju na mlađe prozne upanišadi (*Praśna*, *Maitrāyaṇīya* i *Māṇḍūkya*). Deussenova je podjela do danas kao polazište ostala prihvaćena u indološkoj struci. Usp. Nakamura (1950./1983: 10), Olivelle (1998: 12–13) i Ježić (1999: 8).

15 Kanonskom se starom upanišadi smatraju tri poglavlja *Aitareya-upaniṣad*, koja inače čine poglavlja četiri, pet i šest druge knjige *Aitareya-āraṇyake*. Uz taj tekst od tri poglavlja sačuvan je Šaṅkarin komentar i sigurno su, barem u Šaṅkarino vrijeme, ta tri poglavlja smatrana za upanišad. Međutim, Belvalkar je (1930.) našao rukopis znatno opširnijega komentara pripisanoga Šaṅkari koji prati cijelu drugu i treću knjigu *Aitareya-āraṇyake*. Više o tom opširnijem komentaru vidi David (2017.), koji smatra da komentar pripada Šaṅkari (David 2017: 733–745). U ovom je trenutku tekst još u rukopisu, a David priprema njegovo kritičko izdanje nakon kojega će se svakako otvoriti rasprava o njegovoj autentičnosti, ali i o tome koji je dio *Aitareya-āraṇyake* zapravo *Aitareya-upaniṣad*. Očito je da sredinom 17. stoljeća, u vrijeme kad Šukūh priređuje prijevod, barem u krugovima njegovih pomagača, opseg upanišadi još nije sasvim utvrđen. *Aitareya-upaniṣad* je, u svojem kanonskom opsegu od tri poglavlja, na hrvatski jezik preveo i opsežnim filološkim komentarima popratio Mislav Ježić (1999.).

mljivost tri dijela vedskoga teksta *Vāḍasaneyī-saṃhite*, koji se tretiraju kao tri zasebne upanišadi, iako ih indijska tradicija inače ne smatra upanišadima. To su slavna Puruša-sūkta (VāḍS 31,17–22 „Barkke soukt”, pod brojem 18 u JN); Śiva-saṅkalpa (VāḍS 34,1–6 „Śiv saṅkalp”, pod brojem 19 u JN); Tadeva (VāḍS 32,1–16, „Tadiv”, pod brojem 21 u JN) i Śatarudriya (VāḍS 16,1–66, „Śat roudri”, pod brojem 40 u JN).

Te bi specifičnosti mogle navesti na pomisao da oblik pojedinih upanišadi čak ni do sedamnaestoga stoljeća nije bio sasvim utvrđen. Međutim, mnogo starija komentatorska tradicija, s izuzetkom *Aitareya-upanišadi*, ne poznaje takvu fluidnost tekstova. Dvije su mogućnosti: jedna je ta da su neki upanišadski tekstovi dijelom bili fluidni, te da je Śaṅkarin odabir prilikom sastavljanja komentara pomogao njihovu utvrđivanju, dok su se u pojedinim zajednicama, čak i do 17. stoljeća, pojedine upanišadi, napose *Taittirīya* i *Aitareya*, prenosile na različite načine. Međutim, suprotno toj tvrdnji može se navesti i činjenica da osim *Sirr-i akbara* nije poznat ni jedan drugi slučaj u kojem se *Taittirīya-upanišad* na ovaj način razdvajala. S druge strane, česta je pojava da su se pojedini dijelovi tekstova izdvajali iz svojih širih tekstovnih cjelina i da su se uz njih sastavljali komentari. Najizrazitiji je primjer *Bhagavadgītā*, koja je dio šeste knjige epa *Mahābhārata*, a uz nju su sastavljani brojni komentari. Imamo i druge tekstove izdvojene iz svojih širih cjelina poput *Sanatsujātīye* (*Mahābhārata* 5,41–46), *Viṣṇusahasranāme* (*Mahābhārata* 13,135.14–120) i drugih uz koje su sastavljani komentari. Zato je moguće da su Šukūh i njegovi pomagači samo izdvajali dijelove tekstova koji su primjereni Šukūhovu projektu, pa to ne znači nužno da su dijelovi *Vāḍasaneyī-saṃhite* smatrani za upanišadi. Uočljivo je također da su brojne upanišadi pripisane pogrešnim Vedama.<sup>16</sup>

### Perzijski prijevod *Īśā-upanišadi*

Na lijevoj se strani nalazi perzijski tekst Šukūhova prijevoda (izdanje JN), ispod kojega se donosi hrvatski prijevod; usporedno na desnoj strani nalazi se staroindijski izvornik u izdanju Mislava Ježića (2000.), a ispod njega i Ježićev prijevod. Nakon kিতica nalazi se naš komentar, a u bilješkama dodatne napomene. U kritičkome izdanju perzijskoga teksta kojim smo se služili prilikom prevođenja na hrvatski (*Sirr-i akbar; Upanišad. Tarğome-ye Dārā Šokuh az matn-e sanskrit*, pr. Seyyed Mohammad Reza Jalali Naini i Tara Chand, Tehran: Čap-e Taban, 1340./1961.), postoje zgrade koje smo u našem prijevodu odlučili izostaviti, budući da ih nema u rukopisnim primjercima izvornika. Riječ je o uredničkim intervencijama kojima se je nastojalo razlučiti prijevod sanskrtskoga izvornika od Šukūhovah dopuna i komentara. Tekst bez zgrada mnogo transparentnije pokazuje u kojoj se mjeri Šukūhov prijevod približuje

16 Tako je *Kena-upanišad*, inače dio āraṇyake *Jaiminīyopanišad-brāhmaṇe* pripisana *Atharvavedi*, umjesto *Sāmavedi*; isto kao i *Kaṭha-upanišad*, koja je pripisana *Atharvavedi*, a zapravo pripada Crnoj *Yadurvedi*.



odnosno udaljuje od sanskrtskoga izvornika, zbog čega smo ga odlučili prenijeti bez zagrada. Prilikom prenošenja perzijskoga teksta na latinicu korišten je ZDMG-ov<sup>17</sup> sustav transliteracije uobičajen za perzijski jezik. U perzijskome su tekstu podebljanim slogom istaknuti staroindijski pojmovi koje je Šukūh zadržao prilagodivši njihovo bilježnje tadašnjemu izgovoru. U hrvatskome prijevodu te smo pojmove prilagodili međunarodnoj transliteraciji po IAST-ovu<sup>18</sup> standardu.

*Upnek' hat iśābās (= upaniṣad iśāvāsyā)*<sup>19</sup>

*Az gāgar bid (= iz Yađurvede)*

### *Īśā-upaniṣad 1*

**iś** bema'ni-ye šāḥeb-e hame ast va **bās** bema'ni-ye pūšide ya'ni hame-ye 'ālam dar šāḥeb-e 'ālam penhān va pūšide ast. Ān šāḥeb-e 'ālam zāher ast va 'ālam dar ū nehān. Va har če nām va šūrat dārad az šāḥeb-e 'ālam barāmade va dar šāḥeb-e 'ālam mimānad va dar šāḥeb-e 'ālam forū miravad. Nemūd-e aṣl-e 'ālam ke ātmā ast rāsti va ḥaqq ast va nām va šūrat-e 'ālam ke *avidyā* ast dorūg va bāṭel ast va dar ān nemūd-e *ātmā* ke rāst va ḥaqq ast darāmade ast, in ham rāst va ḥaqq minamāyad ya'ni nām va šūrat-e 'alam-e dorūg rāstnamā ast va dar ḥaḳīqat voḡūdi nadārad. Pas bāyad ke in dorūg-e rāstnamā-ra ke az xod taṣavvor karde'i va be ān del baste'i ta'alloq va xāheš-e ānrā gozāšte be bi ta'alloqi-ye xāṭer va del nabastan be ān hame kārḥā va hame lazzathā va hame zāuqhā ke mi-xāhi bekon va dar del ta'alloq-e ārezūhā nadāšte bāš. Donyā va daulat az kist? Va az ke šode'ast? Dide mišavad ke az piš-e yeki piš-e digari miravad va az yeki be digari mirasad.

iśāvāsyām idāṃ sārvaṃ  
yāt kiṃ ca jāgatyām jāgat |  
tēna tyaktēna bhuñjīthā  
mā ḡrdhaḥ kāsyā svid dhānam || 1 ||

17 *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.*

18 *International Alphabet of Sanskrit transliteration.*

19 Zahvaljujemo prevoditelju Ebtehaju Navaeyu na pomoći prilikom prevodenja perzijskoga teksta na hrvatski.

*Īś* znači gospodar svega, a *bās* znači skriven, što znači da je čitav svijet skriven i prikriven u gospodaru svijeta.

Gospodar je svijeta očigledan, a svijet je u njem skriven. Sve što posjeduje ime i oblik, potječe od gospodara svijeta, obitava u gospodaru svijeta i uranja u gospodara svijeta. *Ātman* je bit svijeta i očituje se kao istina i stvarnost, a *avidyā*, koja predstavlja ime i oblik svijeta, jest laž i zabluda i očituje se u liku *ātmana*, koji je istina i stvarnost; dakle, i ona se predstavlja kao istina i stvarnost, iz čega proizlazi da su ime i oblik lažnoga svijeta prividni i da u stvarnosti ne postoje. Stoga treba vezanost i žudnju za ovom prividnom laži koju si sâm izmislio i za koju si se vezao, preobraziti u odvezivanje od htijenja i osloboditi se svih djela, užitaka i iskustava za kojima žudiš, i srce treba odriješiti želja. Čiji su svijet i bogatstvo? I komu pripadaju? Može se vidjeti da idu od jednoga do drugoga i da od jednoga dospijevaju drugomu.

### Napomene

Šukūhov prijevod prve kitice nije tek prijevod s izvornika već slobodni prozni komentar praćen općenitim uvodom u nauk nedvojtvene vedānte. Prve dvije rečenice Šukūhova teksta zapravo su prijevod druge rečenice Śaṅkarina komentara.<sup>20</sup> Valja napomenuti da *īśāvāsyām* Šukūh rastavlja kao *īśā+vāsyām* (*iś+bās*) ‘Bogom je skrit, ogrnut’, isto kao i Śaṅkara, koji gramatički neuvjerljivo tumači da *vāsyām* dolazi od korijena  $\sqrt{vas}$  ‘ogrnuti’, pa onda i ‘skriti’. Konsenzus je u suvremenoj filologiji (Thieme, Ježić, Olivelle, i dr.) da riječi treba rastaviti kao *īśā+āvāsyām* ‘Bogu je za stan’. Tako Thieme (1965) i Ježić (2000) gramatički uvjerljivo shvaćaju *āvāsyām* kao gerundiv od  $\bar{a}\sqrt{vās}$ . Smisao je obaju, i tradicionalnoga i filološkoga čitanja da je Bog (gospodar svijeta, *īśā* znači ‘gospod, gospodar’) imanentan svijetu. Zanimljivo je napomenuti da *Bhagavatapurāṇa* 8,1.10 (datacija između 6. i 14. st., vidi Rocher 1986: 147–148), parafrazirajući prvu kiticu IU, čita *ātmāvāsyā* ‘sopstvu je za stan’, što znači da, poput filološkoga čitanja, čita *āvāsyā*.<sup>21</sup> Od komentatora, jedino Madhva (13./14. st.) ima *āvāsyā*.

20 Usp. prijevod Śaṅkarina komentara u Andrijanić 2012: 281. Za analizu odlomka vidi i D’Onofrio 2010: 548.

21 Kad bi čitanje bilo *vāsyā*, kao kod Śaṅkare i Šukūha, tekst bi glasio *ātmā vāsyā*.

Bogu je za stan ovo sve,  
što god po zemlji prohodi.  
Uživaj što ti prepusti!  
Tuđe blago ne poželi!

Kada govori o „imenu i obliku” (*nām va śūrāt*), Šukūh misli na sanskrtski pojam *nāmarūpa*, vrlo izražen u starijim upaniṣadima, kao i u Śaṅkarinoj filozofiji, gdje predstavlja pratvar od koje je sazdan svijet. U Śaṅkarinu duhu, Šukūh upaniṣadske riječi *tēna tyaktēna bhuñjīthā* ‘uživaj što ti (Bog) prepusti’ tumači kao „... odvezivanje od htijenja ... djela, užitaka i iskustava za kojima žudiš, i srce odriješī(ti) želja...”. Śaṅkara, opet gramatički neuvjerljivo, tumači *tēna tyaktēna* kao „s odricanjem od triju želja (za sinom i ostalima)”, a *bhuñjīthā* kao „štiti se”. Šukūhov je prijevod ovdje parafraza ili pojednostavljenje Śaṅkarina komentara. Ono što u Śaṅkare ne nalazimo, jesu uvodne napomene o *avidyi*, „neznanju”, koje se očituje kao *ātman*, kao ni pitanje komu pripadaju svijet i bogatstvo. Ideju o svijetu kao prividu također ne nalazimo izravno izrečenu u Śaṅkarinu komentaru. Šukūhovo tumačenje svijeta kao privida i iluzije (*rāstnamā*) nasuprot istini i stvarnosti (*rāsti va ḥaqq*) apsolutne biti, vrlo očito slijedi sufijsko učenje o dvojnoj prirodi svijeta, i to u obliku u kojem ga je iznio Ibn al-’Arabī, najveći sufijski učitelj iz 13. st. Prema Ibn al-’Arabīju, osjetilni svijet, odnosno stvarnost koja okružuje čovjeka zapravo ne postoji, ona je puka uobrazilja i privid (*ḥayāl*) za razliku od apsolutne stvarnosti, koju on naziva istinom (*ḥaqq*). Pa ipak, iako je prividna i lažna, ta je takozvana stvarnost, smatra Ibn al-’Arabī, oblik u kojem se manifestira apsolutna stvarnost (istina) i kao takva predstavlja kariku između duhovnoga i osjetilnoga svijeta. Šukūhove su dopune, kako se čini, pokušaj uspostavljanja analogije između opreke *ātman/brahman-māyā* u vedānti i *ḥayāl-ḥaqq* u sufizmu. Osim nastojanja da stručnim upaniṣadskim pojmovima pridruži njihove značenjske ekvivalente u sufizmu, posebno je vrijedan Šukūhov filološki napor da stručne sufijske pojmove, koji su većinom preuzeti iz arapskoga jezika, objasni na perzijskome, npr. „privid” (ar. *ḥayāl*) prevodi perzijskom riječju *rāstnamā*, dok za pojam „istina/stvarnost” usporedno koristi i perzijsku i arapsku riječ (*rāsti va ḥaqq*)

### Īśā-upaniṣad 2

Agar ṣad sāl zende bāši, a ‘māl-e nik-rā magozār va natīge-ye ān maxāh ya ‘ni solūk va ‘amal bi ṭalab-e natīge hamīše mikarde bāš ke rastgāri-ye sālek az in rāh ast va rāh-e digari barā-ye ū nist. Čun a ‘māl-e nik bekoni va natīge manzūr nadāšte bāši, az in sabab ‘amal-e bad ham be to žarar naxāhad rāsānid va rastgār xāhi šod.

kurvānn evéhā kármāni  
jijīvišéc chatām sāmāh |  
evāmvidi nānyáthéti  
ná kárma lipyate náre || 2 ||<sup>22</sup>

22 Ježić je (2000: 93) proveo dvostruku emendaciju teško razumljiva hipermetričkoga teksta *evām tváyi nānyáthetó ’sti ná kárma lipyate náre*. Ježić emendira *evām tváyi* u *evāmvidi* prema paralelnome tekstu u ChU 4,14.3 (*evām evāmvidi pāpaṃ karma na lipyate*), *itas* emendira u *iti*, a *asti* ‘jest’ izostavlja (za razliku od Thiemea [1965: 90], koji misli da bi bilo najbolje izostaviti *náre*). Time Ježić dobiva točan metrički obrazac i sasvim razumljiv iskaz.

Da živiš i sto godina, ne prestaj činiti dobro i ne očekuj ishod, znači ponašaj se i čini dobro vazda bez očekivanja ishoda, jer se spasenje tragača postiže tim putem i nema drugoga puta. Kada činiš dobro bez očekivanja ishoda, ni loše ti djelo neće nauditi i bit ćeš spašen.

Čineći ovdje čine sved, želi poživjeti ljeta sto!

Za muža se što tako zna „Ne inako!” čin ne lijepi...

### Napomene

Šukūhov je prijevod zapravo slobodna, ali opet i precizna parafraza vedskoga izvornika. Međutim, Šukūh se udaljuje od Šaṅkare, koji u svojem komentaru tvrdi da se *kārmāni* ‘čini, djela, djelovanja’ odnosi na obredno djelovanje, te da se kitica ne obraća ljudima na putu spoznaje, već ljudima na nižem putu obrednoga djelovanja. Šukūh *kārmāni* shvaća kao dobro činjenje (*a ‘māl-e nik*), a spasenje se po njem postiže nesebičnim činjenjem bez očekivanja ploda djelovanja (*‘amal bi talab-e natiḡe*). To je princip *karmayoge*, koji se u Šaṅkarinu komentaru ne spominje.

### *Īśā-upaniṣad* 3

Va har ke in ma ‘ni-rā nafahmad va a ‘māl-rā barā-ye natāyeḡ bekonad va bā voḡūd-e ‘aqli ke be ū ātmā-rā mitavān šenāxt, na-šenāxt va ḡeflat kard ū dar ‘ālam-e **asur-rān** ke ‘ālam-e šeyātin ast va tāriki ān ‘ālam-rā čenān forū gerefte’ast ke hič čiz dar ū neminemāyad miravad. Va ānhā xūn-e xod-rā be-dast-e xod rixte’and.

A onaj koji ovo ne razumije i djeluje samo radi ishoda iako posjeduje razum kojim se može ātmana spoznati, nije spoznao, na gubitku je, dospijeva u svijet **asuran**, svijet vragova, a tama je toliko prožela taj svijet da se u njem ništa ne prikazuje. Oni su sebe ubili.<sup>23</sup>

asuryā nāma té lokā  
andhēna tāmāsāvṛtāḡ |  
tāmś té prētyābhīgacchanti  
yé ké cātmaḡāno jānāḡ || 3 ||

Svijeti naime bez Sunca slijepom su tamom prekriti.

Umrvši u njih dolaze ljudi što sopstvo ubiju. (što sebe ubiju)

### Napomene

Prema Ježiću (2000: 93) umjesto *asuryāḡ* ‘asurski, zloduški, pakleni’ ovdje je izvorno vjerojatno bilo *asūryāḡ* ‘bez Sunca’, što se slaže s nastavkom u kojem se kaže „slijepom su tamom prekriti”. Šukūh ju, poput Šaṅkare i drugih komentatora, očito shvaća kao *asuryāḡ*; riječ ne prevodi, ali ju pojašnjava dopunom „svijet vragova” (*‘ālam-e šeyātin*). Teškoću u tumačenju može predstaviti i pojam *ātmahān* ‘sopstvoubojica’ ili

23 Doslovan prijevod s perzijskoga izvornika glasio bi: „Oni su svoju krv svojom rukom pro-lili”, ali se tu radi o frazemu koji znači ‘ubiti se’ (usp. hrv. *dići ruku na se*).

‘samoubojica’. Šukūh smatra da su sebe ubili oni koji djeluju radi ostvarenja ploda djelovanja; tu je na tragu Śaṅkarina tumačenja, prema kojem su ubojice sopstva „oni koji ne znaju” (*avidvāmsāh*).<sup>24</sup> Thieme (1965: 92–93) misli da se radi o ubijanju duša obrednih životinja. Ježić (2000: 89) priklanja se Deussenovu (1921: 524) tumačenju, prema kojem se štujući tijelo ubija (tj. poriče) sopstvo.

#### Īśā-upaniṣad 4

Ān **ātmā** agar če bi ḥarakat ast va yegāne ast va dovvom nadārad va az andiše-ye del ham ḡaldtar ast ḡami‘-ye ḥavās-e zāheri va bāteni be-ū natavānad rasid va har ḡā ke ḥavās-e xod-rā be-āṅḡā tavānand rasānid ū pištār az ḥavās dar āṅḡā ḥāzer ast. Va bā ānke ḥarakat nemikonad pištār az hame-ye davandehā be-āṅḡā raside‘ast. **Hirnya-garbha** ke hame-rā ‘amal mikonānad va natāyeḡ-e a‘māl mirasānad dar hamān **ātmā** ast ya‘ni **ātmā** mohiṭ-e hame ast.

Iako se **ātman** ne kreće, jedini je, jedinstven i hitriji od misli srca, sveukupnost izvanjskih i unutarnjih osjetila ne može do njega doprijeti, i dokle god osjetila mogu doprijeti, on je i prije njih već tamo. Iako se ne kreće, stiže onamo prije svih koji trče. **Hiraṇyagarbha**, koji sve na djelovanje potiče i ishode djelovanja dostavlja, nalazi se u tom **ātmanu što** znači da je **ātman** sveobuhvatan.

ánejad ékaṃ mánaso jávīyo naínad  
devā āpnuvan pūrvam árṣat |  
tād dhāvato ‘nyān áty eti  
tīṣṭhat tásminn 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.

#### Napomene

„Jedno” (*ékaṃ*) iz sanskrtskoga izvornika Šukūh tumači kao *ātman* ‘duh, duša, sopstvo’, što je smisao i Śaṅkarina komentara.<sup>25</sup> Bogove (*devāḥ*) iz izvornika Šukūh

24 Thieme (1965: 93) smatra da je prva kitica *pūrvapakṣa* (teza sugovornika A) i da nalaže etičko djelovanje, da je druga *uttarapakṣa* (antiteza sugovornika B), koja nalaže žrtveno djelovanje bez očekivanja rezultata, a da je treća *siddhānta* (sinteza sugovornika A), koja zaključuje protiv vedske žrtve u kojoj se ubijaju sopstva žrtvovanih bića te se ide zbog toga u pakao.

25 Śaṅkara paradoksalnu tvrdnju da je jedno nekretno, a u isto vrijeme brže od misli, tumači kroz prizmu dvije razine najvišega sopstva. U svom apsolutnom smislu ono je nekretno jer se apsolut ne kreće, jer bi kretanje podrazumijevalo kretanje kroz nešto, a to bi nešto, što nije sopstvo, poništavalo njegovo Jedno, njegovu apsolutnu bit. Sopstvo obdareno nametci-

shvaća kao izvanjska i unutarnja osjetila (*ḥavās-e zāheri va bāteni*). To je slično kao u Śaṅkarinu komentaru, gdje se „bogovi” tumače kao oči i ostale spoznajne moći (*caḅsurādīnīndriyāni*). Izvorni Mātariśvan<sup>26</sup> Śukūh prenosi kao Hiraṇyagarbha, što se ne javlja u Śaṅkarinu komentaru uz ovu kiticu. Inače Śaṅkara često nižega Brahmana naziva Hiraṇyagarbhom.<sup>27</sup> Śaṅkara riječi „U njega Vode Mātariśvan stavlja” shvaća kao da niži brahman (Mātariśvan) stavlja (pripisuje) djela i obilježja najvišemu sopstvu *ātmanu*. Śaṅkara nudi i dodatno moguće tumačenje, po kojem Mātariśvan drži djela i obilježja u najvišem sopstvu jer je vlastiti oblik sopstva boravište svega. Śukūhovo je tumačenje, u kojem Hiraṇyagarbha dostavlja ishode i potiče na djelovanje, a nalazi se u *ātmanu*, vrlo slično i djeluje kao pojednostavljeno i parafrazirano Śaṅkarino tumačenje. Kiticu završava tvrdnjom da je „ātman sveobuhvatan” (*ātmā moḥiṭ-e hame ast*), pri čem *ātmana* opisuje s pomoću jednoga od Božjih imena (svojstva) koja se spominju u Kur’anu (*al-Muḥiṭ*: ‘sveobuhvatan’).

### *Īśā-upaniśad 5*

Va motaḥarrek hamān **ātmā** ast va nā-motaḥarrek hamān va dūr hamān **ātmā** ast va nazdik hamān va andarūn hamān **ātmā** ast va birūn hamān.

**Ātman** se kreće i ne kreće, **ātman** je daleko i blizu je, **ātman** je unutra i izvana.

tād ejati tān naijati tād dūrē tād v antikē tād antār asya sārvasya tād u sārvasyāsya bāhyatāḥ || 5 ||

Ono se kreće, ne kreće, ono je blizu, daleko,  
Ono je u svem ovome, ono je svemu izvana.

### Napomene

Osim tumačenja zamjenice *tād* ‘ono’ (sr. rod) kao *ātman* ‘duh, duša, sopstvo’ (m. rod), Śukūhov prijevod ove kitive dosta vjerno slijedi izvornik.<sup>28</sup>

---

ma (*upādhi*) na nižoj razini spoznaje prividno izgleda kao da se kreće. U tom smislu, samo na nižoj razini spoznaje, sopstvo se prividno kreće.

- 26 Mātariśvan (‘koji buja u materi’, možda munja u oblaku [Ježić 1987: 145]) u upaniśadskoj se književnosti, osim u IU 4, javlja i u PraśU 2,11 i KenU 3,8. Aluzije na mit iz RS 1,60, gdje Mātariśvan krade vatru na nebu i daje ju mudracu Bhr̥guu, javljaju se razmjerno često u vedskoj književnosti. Na drugim mjestima u RS, Mātariśvan je tajno ime Ognja koji dovozi bogove na žrtvenu svečanost (RS 3,6.9, RS 3,26.2 i 3,94.4). Ježić (2000: 99) navodi primjer iz Yāske 7,26 gdje Mātariśvan znači ‘Vjetar’. Prema Hillebrandtu (1899: 149–154), u samḥitama *Yadurvede* on je vjetar koji nosi i rasplamsava Oganj.
- 27 Hiraṇyagarbha doslovce znači ‘Zlatni zametak’; od starijih upaniśadi susrećemo ga samo u *Śvetaśvatara-upaniśadi* 3,4 i 4,12. U *Ṛksamḥiti* 10,121.1 Hiraṇyagarbha je gospodar živih bića rođen iz iskona. U Śaṅkarinu shvaćanju, Hiraṇyagarbha jedan je od naziva na niži brahman, koji, za razliku od vrhovnoga sopstva/brahmana, pripada empirijskoj razini spoznaje. Najviši se brahman/sopstvo tamo prividno ograničava nametcima (*upādhi*) kao što su ime, oblik i svojstva.
- 28 Śaṅkara također *tād* tumači kao *ātman*.



Īśā-upaniṣad 6

Va har ke hame-ye ‘anāṣor va hame-ye ‘ālam-rā dar xod bebinad va xod-rā dar hame-ye ‘anaṣor va dar hame-ye ‘ālam, ū-rā hič čiz makrūh nanamāyad va ū az hič čiz nefrat nakonad va hič čiz dar nazar-e ū bad nemiāyad.

yās tú sárhvāni bhūtāny  
ātmāny evānupāsyaṭi |  
sarvabhūtēṣu cātmānam  
tāto ná ví jugupsate || 6 ||

A onaj koji u sebi vidi sve elemente i čitav svijet, i sebe u svim elementima i čitavom svijetu, ništa mu zabranjeno nije i ništa mu mrsko nije i ništa mu se ne čini zlim.

A onaj koji bića sva u sebi uprav pro-  
matra,  
I sebe u svim bićima, od toga se ne kuša  
skrit.

**Napomene**

*Sárhvāni bhūtāni* ‘sva bića’ Šukūh shvaća kao „svi elementi i čitav svijet” (*hame-ye ‘anāṣor va hame-ye ‘ālam*), čega nema u Šaṅkarinu komentaru. Šukūhovo se tumačenje ovdje oslanja na Ibn al-‘Arabījevo učenje o „jedinstvu svih bića” (*waḥdat al-wuḡūd*), prema kojem su elementi apsolutne istine sadržani u svem stvorenome (čovjek je mikrokozmos apsolutne istine), što su mnogi pogrešno dovodili u vezu s monističkim panteizmom. Riječi *tāto ná ví jugupsate* (dosl. ‘od toga se ne kuša skrit’), međutim, tumači isto kao i Šaṅkara, koji tvrdi da kada je najviše sopstvo spoznato, tada ne postoji druga stvar koja komu može biti mrska. Ovo Šaṅkarino vrlo slobodno tumačenje očito je bilo uzor za Šukūhov prijevod.

Īśā-upaniṣad 7

Če ‘āref va **gṡyāni** ke hame xod šode’ast va u-rā dovvom namānde’ast, bā ke moḡabbat konad va az ke nefrat namāyad?

yāsmīn sárhvāni bhūtāny  
ātmāivābhūd vijānatāḥ |  
tātra kó móhaḥ káḥ sóka  
ekatvām anupāsyaṭaḥ || 7 ||

Jer koga da ljubi i mrzi gnostik i **jñānin** (znalac) koji sav sopstvo posta i za kojega dvojnosti nema?

U razaznala, u kome  
sopstvo posta svijem bićima,  
motrećega jedinstvo – u nj  
što je bludnja i muka što?

**Napomene**

I ova je kitica, iako uglavnom slijedi izvornik, dosta slobodno prevedena. Primjerice *ekatvām anupāsyaṭaḥ* (dosl. ‘motrećega jedinstvo’) Šukūh prevodi kao „za kojega dvojnosti nema” (*u-rā dovvom namānde’ast*), a *sárhvāni bhūtāni* ‘svim bićima’ izostavlja. U ovoj kitici Šukūh prvi put uvodi pojam ‘āref (ar. ‘ārif), koji u sufijskoj terminologiji označuje gnostika, mistika na najvišem stupnju duhovne spoznaje (*ma‘ārifā*). Uz stručni sufijski termin za gnostika navodi odmah i njegovu vedāntsku

blisko značnicu (*jñānin*), što upućuje na prevoditeljev filološki trud oko uspostavljanja što bliskijega dijaloga između sufijskoga i vedāntskoga nauka. Za nj je gnostik osoba koja se pretvorila u sopstvo i koja negira svaki oblik dvojnosti, što je u skladu s radikalnim islamskim monizmom i sufijskim učenjem, prema kojem je krajnji cilj spoznaje posvjedočenje jednoga i jedinoga Boga (*tauḥīd*) i stapanje s njim.

### *Īśā-upaniṣad* 8

Va ān 'āref va **ḡyāni** ke ātmā šode, ū moḥit ast ū monazzah ast, ū bi badan ast, bi noqsān ast, ū bi rang ast, ū pāk az se sefat-e iḡād va ebqā va efnā ast.

Va ū bi gonāh ast ū bi 'amal ast va mobarra az a 'māl-e nik va bad ast.

Ū hame-dān va hame-bin ast. Ū bozorg-e bozorgān ast ū bālā-ye bālāhā ast, ū be-hasti-ye xod-e hast ast va hame-ye 'ālamhā-rā bā aqsām-e peydāyeshā, ū peydā karde' ast.

A gnostik i **jñānin** koji postade **ātman**, on je sveobuhvatan i neokaljan, bez tijela i bez mane, bezbojan je i očišćen od triju svojstava: stvaranja, trajanja i umiranja. On je bezgrešan, ne djeluje, lišen je dobrih i loših djela. On sve zna i sve vidi. On je veći od najvećih, viši od najviših, on postoji po postojanju samoga postojanja i on je stvorio sve svjetove u raznolikim pojavnostima.

sá páryagāc chukráṃ akāyám avraṇám  
asnāvirāṃ śuddhám āpāpaviddham |  
kavír manīśí paribhūḥ syayambhūr  
yāthātathyató 'rthān vyādadhāc  
chāṣvaṭībhyaḥ sámābhyaḥ || 8 ||

Ono opkoli sjajno, bez tijela, bez rane, bez tetiva, čisto, neprobuto zlim.

Pjesnik nadahnut ophvatan, samobit, raspodijeli svrhe takve kakve jesu na vječna ljeta.

### **Napomene**

Opet su vidljiva proširenja; *sá* 'ono' Šukūh prevodi kao „gnostik i *jñānin* (znalac) koji postade *ātman*” (*ān* 'āref va **ḡyāni** ke *ātmā* šode); Šaṅkari je *sá* sopstvo samo; tj. *ātman*. „Opkoli” je za Šukūha „sveobuhvatan” (*moḥit*) isto kao kod Šaṅkare. Šukūh ovdje izjednačuje gnostika/mistika koji je spoznao *ātmana*, s *ātmanom* samim, nakon čega slijedi opis njegovih svojstava. Mistiku koji je postao *ātman* (i sjedinio se s njim nakon spoznaje), Šukūh pripisuje svojstva apsolutne biti, pri čem se koristi opisima Božjih svojstava iz Kur'ana. Šukūhov opis apsolutne biti („On sve zna i sve vidi. On je veći od najvećih, viši od najviših, on postoji po postojanju samoga postojanja...”) velikim dijelom nalikuje slobodnomu prijevodu kur'anskih ulomaka u kojima se opisuju Allahova svojstva, što otkriva prevoditeljevo nastojanje da koncept *ātmana* približi muslimanskim čitateljima. Ovakve ideje koje su dopuštale poistovjećivanje mistika s Bogom, posebno raširene u ranim stoljećima sufizma, smatrane su

vrlo heretičnima i nailazile na neodobranje u ortodoksnim islamskim krugovima. Riječ *śuddhām* 'čisto' Šukūh shvaća kao čist od stvaranja, trajanja i umiranja (*iḡād va ebqā va efnā*), čemu nema traga u Šaṅkare. Riječi „raspodijeli svrhe takve kakve jesu na vječna ljeta” Šukūh shvaća kao „on je stvorio sve svjetove u raznolikim pojavnostima” (*hame-ye 'ālamhā-rā bā aqsām-e peydāyeshā, ū peydā karde'ast*), što je također drugačije od Šaṅkarina shvaćanja, prema kojem sveznajući Bog raspoređuje sve u skladu sa zakonom svrhe u smislu kategorije onoga što treba učiniti. Šukūhovo shvaćanje potpuno je u skladu s islamskim tumačenjem stvaranja svijeta, sažetim u poznatoj predaji (hadisu) poslanika Muhameda, na koju su se redovito pozivali svi sufijski učitelji. Prema predaji koja se pripisuje Muhamedu, Bog je stvorio svijet iz želje da bude spoznat („Bio sam skrivena riznica pa sam poželio biti spoznat”). Svrha stvaranja je, prema tome, očitovanje, otkrivanje, objelodanjenje božanskih svojstava, na što Šukūh aludira završnim riječima kitice: *hame-ye 'ālamhā-rā (...) ū peydā karde'ast* (doslovno: 'on je otkrio sve svjetove').

### Īśā-upaniṣad 9<sup>29</sup>

Va kasānike nazar bar natiḡe-ye a 'māl dārand va mašḡul be ānand, ānhā dar tāriki-ye 'azim dar miāyand. Va ānhā'i ke 'amal nakarde'and va del-e ānhā az solūk ṣāf našode'ast va nāfahmide be-taqlid soxanān-e tauhid va gyān migūyand, in ḡamā'at az ān ḡamā'at ke be-sabab-e nazar dāštan bar natiḡe be-tāriki-ye 'azim dar miāyand, badtar'and va dar tāriki-ye 'azimtar dar miāyand.

U veliku tamu ulaze oni koji djeluju radi ishoda i time su zaokupljeni. A oni koji ne djeluju i srce im nije očišćeno traganjem i bez razumijevanja oponašaju one koji govore o jedinstvu i duši, lošiji su od one (prve) skupine koja je u velikoj temi jer djeluje radi ishoda, i oni u još dublju tamu ulaze.

### Napomene

Šukūh pojam *avidyā* 'neznanje' smatra djelovanjem radi ishoda (sebičnim djelovanjem); *upāsate* 'poštuju, štiju' shvaća kao „zaokupljen” (*mašḡul*). Oni koji „se u znanju raduju” (misl se na one koji se znanjem ponose), shvaća kao oni koji oponašaju tragateljevo ponašanje bez razumijevanja.<sup>30</sup> Prema Deussenu (1921: 526) *avidyā*

andhām támaḡ práviśanti yé  
'vidyām upāsate |  
táto bhūya iva té támo yá u  
vidyāyām ratāḡ || 9 ||

U slijepu tamu ulaze koji neznanje poštuju.  
Od tog u tamu bujniju što se u znanju raduju.

29 Kitice koje se u recenziji Kāṇva javljaju kao 9–11, javljaju se u recenziji Mādhyamđina kao 12–14 i obrnuto.

30 Ovo se Šukūhovo tumačenje potpuno razlikuje od Šaṅkarina, koje je posve zaokupljeno

‘neznanje’ empirijska je spoznaja mnoštvenosti, a *vidyā* ‘znanje’ jest objektiviranje Boga; tj. jalov pokušaj da ga se učini predmetom spoznaje.

### *Īśā-upaniṣad* 10

Va ānhā’i ke migūyand ke natāyeḡ-e  
a ‘māl-e nik digar ast va natiḡe-ye gyān  
va ma ‘refat digar

anyād evāhur vidyāyā (a)nyād āhur  
ávidyayā<sup>31</sup> |  
iti suśruma dhīrāṇām yé nas tād vica-  
cakṣiré || 10 ||

Kao i oni koji govore da su ishodi dobrih  
djela jedno, a ishodi znanja i spoznaje  
drugo.

Kažu ino od znanja je,  
kažu ino neznanja je  
(Jedno iz znanja kazuju, drugo iz nezna-  
nja kazuju).  
Tako čusmo od uvidnih  
koji nam to razjasniše.

### **Napomene**

Prema Šukūhu ova je kitica nastavak prethodne. U njoj kaže da u najdublju tamu ulaze i oni koji govore da su ishodi dobrih djela drugačiji od ishoda spoznaje, što upućuje na zaključak da je „znanje” / mističnu spoznaju (*gyān va ma ‘refat*) i dobra djela (*a ‘māl-e nik*) smatrao jednakovrijednim na putu spasenja. Šaṅkarin je komentar opet sasvim drugačiji iako se također nadovezuje na prethodni stih; „znanje” mu je znanje nižega brahmana, a „neznanje” obredno djelovanje.

---

razlikom između (obrednoga) djelovanja i znanja, pa su mu oni koji štiju neznanje – oni koji obavljaju vedske žrtvene obrede, a oni koji se znanju raduju – oni su koji se raduju u uvidbi (*vidyā*) u božanstva; uvidba ili *vidyā* vrsta je pounutarnjega, mentalnoga obreda. Iako je uvidba meditacija, i ona je djelovanje, a ne znanje. Prema Šaṅkari, do spoznaje se dolazi znanjem, a ne djelovanjem jer spoznaja je intuitivna i nije rezultat truda, činjenja. Šukūhovo se tumačenje razlikuje i od ostalih klasičnih komentara uz IU. Tako je po Venkaṭanāthi (oko 1269. – oko 1370.) ova kitica kritika onih posvećenih samo obrednomu djelovanju i onih posvećenih samo znanju jer do spoznaje vodi kombinacija djelovanja i znanja, čemu se Šaṅkara inače žestoko protivi poznatim stavom da djelovanje ne dovodi do spoznaje. Po Madhvi u duboku tamu ulaze oni koji štiju druga božanstva osim Nārāyaṇe, a u još dublju oni koji ih u tome ne osuđuju (*anindakāḥ*). Šukūhovo bi tumačenje moglo biti izvorno njegovo.

31 U recenziji Mādhyamdina to je 12. kitica i glasi *anyād evāhur vidyāyā anyād āhur avidyāyāḥ*. Značenje bi moglo biti da je sopstvo onkraj znanja i neznanja: „kažu da je (sopstvo) drugo od neznanja i drugo od znanja” (Ježić 2000: 102).

Īśā-upaniṣad 11

In-rā qabūl makon ke natiḡe-ye har do ye ki ast če az ‘amali ke bixāheš-e natiḡe mikonand az ān bigonāh va pāk šode be-ma‘refat mirasand va ‘eyn-e ḡaqq mi-šavand.

vidyāṃ cāvīdyāṃ ca yās tād védob-hayaṃ sahá |  
ávidyayā mṛtyúṃ tīrtvá vidyáyāmṛtam  
aśnute || 11 ||

Nemoj prihvatiti da su ishodi jednih i drugih jedno (isto), jer oni koji djeluju bez želje za ishodom, bezgrešni su i čisti, dosežu spoznaju i postaju sama istina.

I znanje i neznanje tko zajedno znade oboje, prebrodivši neznanjem smrt, znanjem besmrtnost postiže.

**Napomene**

Šukūhovo tumačenje izgleda pobija prethodno jer očito razlikuje tek dobro djelovanje od djelovanja bez želje za plodom djelovanja. Šukūhovo se tumačenje razlikuje od klasičnih sanskrtskih komentatora. Prema Šaṅkari *znanje* znači znanje božanstava, a *neznanje* znači (obredni) čin; kombinacija obojega znači besmrtnost, a to je za nj niža spoznaja.<sup>32</sup> Prema Thiemeu (1965: 96), suprotno Šaṅkari, ova je kitica zaključak i sinteza (*siddhānta*) prethodnih tvrdnji i kaže da znanje i neznanje služe onomu koji se koristi obama: neznanjem prelazi preko smrtnoga života, gdje se mora živjeti kao da ne postoji „jedno” (iz stiha 7); a u spoznaji jedinstva dostiže se besmrtnost, odnosno konačno spasenje nakon smrti.

Kitice 12–14 ponavljaju isti tekst od 9–11 osim što se *vidyā* ‘znanje’ i *avidyā* ‘neznanje’ zamjenjuju sa *saṃbhūti* ‘postanak’ i *asaṃbhūti* ‘nepostanak’, dok je *avidyā* (‘neznanje’) iz 11. u 14. kitici zamijenjena s *vināśa* (‘propast’).

Īśā-upaniṣad 12

Va ānhā‘i ke be-zāt-e šerf mašḡūli mikonand **asambhūti** ‘and va ānhā‘i ke be-šefāt-e maḡz mašḡūli mikonand **sambhūti** ‘and.

Oni zaokupljeni čistom biti jesu **asambhūti**, a oni zaokupljeni čistim svojstvima jesu **sambhūti**.

andhāṃ tāmāḡ práviśanti yé ‘sámbhūtim upāsate |  
táto bhūya iva té támo yá u sámbhūtyāṃ  
ratāḡ || 12 ||

U slijepu tamu ulaze što nepostanak poštuju. Od tog u tamu bujniju (ulaze) što se u postanku raduju.

32 Za Venkaṭanāthu se ovdje poučava kombinacija znanja i djelovanja.

### Napomene

Nije sasvim jasno koji bi mogao biti izvor Šukūhova tumačenja.<sup>33</sup> Sudeći po terminologiji kojom se koristi, *zāt-e šerf* („čista bît”) za *asāmbhūti* i *šefāt-e mahz* („čista svojstva”) za *sāmbhūti*, izvori su očito islamski. U Kur’anu se, naime, na više mjesta (7:180, 20:8, 59:24) navodi da Bogu pripadaju lijepa imena (*al-asmā ul-ḥusnā*), koja su zapravo njegova svojstva (ar. *šifāt*), atributi kroz koja se otkrio svijetu i posredstvom kojih može biti spoznat. Za Šaṅkaru i *asāmbhūti* i *sāmbhūti* pripadaju nižoj, empirijskoj razini spoznaje,<sup>34</sup> Šukūh očito u njima vidi opreku, pa *asāmbhūti* ‘nepostanak’ pripada čistoj bîti (*zāt-e šerf*), a *sāmbhūti* ‘postanak’ pripada Božjim svojstvima (*šefāt-e mahz*), preko kojih manifestira svoje postojanje.

### Īsā-upanišad 13

Va har do qaum migūyand ke natiḡe-ye a’ māl-e **asambhūtiyān** digar ast va natiḡe-ye a’ māl-e **sambhūtiyān** digar. In har do qaum ham dar tāriki-ye ‘azim dar miāyand.

I obje skupine kažu da je ishod djelovanja **asāmbhūti** jedno, a ishod djelovanja **sāmbhūti** drugo. Objе te skupine ulaze u veliku tamu.

anyād evāhuḥ saṃbhavānyād āhur  
āsaṃbhavāt |  
iti śuśrūma dhīrāṇām yé nas tād vica-  
cakṣiré || 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.

### Napomene

Šukūhove riječi „Objе te skupine ulaze u veliku tamu.” zapravo su prijevod polustih *andhām tāmah pravīśanti* iz 12. kitice, a stih *iti śuśrūma dhīrāṇām yé nas tād vicacakṣiré* „Tako čusmo od uvidnih koji nam to razjasniše” ostao je nepreveden. Prema Thiemeu (1965: 96) ovaj stih (kao i stih 12) poriče da postoji besmrtnost (iz stiha 11), budući da je pretpostavka da postoji postanak nakon smrti još fatalnije gledište nego suprotno uvjerenje. Prema Ježiću (2000: 103) radi se o tom da je sopstvo drugo od svega što postaje i drugo od svega što propada. Šaṅkara pak tumači da su plod štovanja postanka (a to mu je isto što i razmatranje Hiranyagarbhe) nadnaravne moći, a plod je razmatranja nepostanka besmrtnost, koje je značajka stapanje s prativari (*prakṛti*). Prema Šaṅkari, ovdje se radi o razmatranju (meditaciji) Hiranyagarbhe, zbog čega se postiže besmrtnost u vidu stapanja s *prakṛti*. To, međutim, nije konačno oslobođenje, tj. spoznaja jedinstvenoga brahmana, koji je jedan bez drugoga.

33 Uvaṭa (11. st.) ovo vidi kao raspravu s materijalistima, a Mahīdhara (16. st.) s buddhistima (Deussen 1921: 527). Veṅkaṭanāthi su i postanak i nepostanak dijelovi puta k brahmanu. Madhva (13.–14. st.) „postanak” tumači kao Hariev (Viṣṇuov) stvaralački oblik, a „nepostanak” kao njegov oblik razaratelja svemira.

34 Za Šaṅkaru je *asāmbhūti* neočitovana pratvar *prakṛti*, a *sāmbhūti* je niži brahman ili *hiranyagarbha*, kojega je Šukūh spomenuo u 4. kitici.



Īśā-upaniṣad 14

Bāyad **asambhūti** va **sambhūti-rā** va zāt-e moṭlaq va moqayyad-rā yeki dāne-  
ste va del-e xod-rā be ān mašgūli pāk  
karde va be-ma‘refat va gyān raside ra-  
stgār šavand. Har ke ‘amal-e nik konad  
va manzūr-e nazar-e ū natiġe nabāšad va  
har ke mašgūli konad va nazar bar na-  
tiġe-ye ‘amal nadāšte bāšad va har ke  
gyān va ma‘refat dāšte bāšad, natiġe-ye  
in har se qaum makt va rastgāri ast ke  
‘ebārat az maḥv šodan dar ḥaqq ast.

Treba jednim smatrati i **asāmbhūti** i **sāmbhūti** i apsolutnu i sveobuhvatnu  
bīt, i time treba svoje srce očistiti, stići  
do spoznaje i znanja i postići spasenje.  
Oni koji čine dobro i cilj im nije rezultat,  
oni koji djeluju i ne očekuju ishod svoje-  
ga djelovanja, i oni koji posjeduju zna-  
nje i spoznaju, sve tri skupine postići će  
oslobođenje i spas, što znači nestajanje  
u istini.

**Napomene**

Šukūh smatra da tekst tvrdi da oslobođenje postižu oni koji djeluju dobro, bez želje  
za rezultatom, kao i oni koji posjeduju znanje i spoznaju, što je u skladu s klasičnim  
sufijskim učenjem, koje je jednaku važnost pridavalo djelovanju (*‘amal*) i spoznaji  
(*ma‘refat*). To je svakako drugačije od tradicionalnih komentatora, od kojih nitko na  
taj način ne razumije tekst. Thieme (1965: 96) smatra da je propast uništenje tijela,  
te se propašću prelazi smrt. Smrt je sjedinjavanje s *brahmanom* i ulazak u novo po-  
stojanje, te služi postizanju besmrtnosti. Prema Deussenu (1921: 527) kitice 14–17  
pobijaju ideju da je *brahman* postao i da može propasti. Koncept kojim se koristi  
Šukūh kako bi opisao stupanj postizanja besmrtnosti, tipičan je za islamske mistike:  
„nestajanje / iščeznuće u istini” (*maḥv šodan dar ḥaqq*), što je zapravo doslovan  
prijevod na perzijski mnogo raširenijega arapskoga izraza *fanā fi’llāh*.

IU 15–18: Molitve u času smrti

sāmbhūtiṃ ca vināśam ca  
yās tād vēdobhāyaṃ saḥā |  
vināśéna mṛtyuṃ tīrtvā  
sāmbhūtyāmṛtam aśnute || 14 ||

I postanak i propast tko zajedno znade  
oboje,  
Prebrodivši propašću smrt, postankom  
besmrće postiže.

*Īśā-upaniṣad 15*

Rox-e haqq dar qorṣ-e talā penhān-ast, ey pušan<sup>35</sup> ān-rā āškār konid, ke mā ke ṭaleb-e haqq'im az didār-e ū bahre'andūz šavim.

Zlatnim je sudom pokriveno lice istine. Otkrijte ga, **Pūšane**, da ugledamo istinu mi koji za njom tragamo.

*Īśā-upaniṣad 16*

Ey **pušan**, ey mosāfer-e tanhā ikriš, ey **ḡam**, ey āftāb **sūrye**, ey pesar-e **barḡāpat**, aša'e-ye xod-rā dar ḡahān beyandāzid va nūr-e zāt-rā yekḡā bekoniḍ ke man ḡamāl-e delrobā-ye šomā-rā bebinam. Ān zāt har ke bāšad, ān zāt manam.

**Pūšane**, jedini putniče ikriš, **Yamo**, sunce **Sūryo**, sine **Pradāpatiev**, prospite zrake po svijetu, skupite svjetlo bīti da vidim vašu očaravajuću ljepotu. Tko je god ona bīt (osoba), ta bīt (osoba) sam ja.

*Īśā-upaniṣad 17*

Zendegāni-ye man dar ān nafas-e bizavāl mahv gardad. Va qāleb-e man dar xākestar montašer gardad. Ey del a'māl-e xod-rā yād kon. Ey del a'māl-e xod-rā dar xod negahdār.

Moj život nestaje u besmrtnom dahu (vjetru), a tijelo se moje raspršuje u pepelu.

Srce, sjeti se svojih djela! Srce, čuvaj svoja djela!

hiraṇmāyena pātrena  
satyāsyāpīhitam mūkham |  
tāt tvāṃ pūšann āpāvṛṇu  
satyādharmāya dṛṣṭāye || 15 ||

Sudom je od čista zlata lice istine pokrito.  
Njega, Pūšane, odvrni da motrim pravdu, istinu.

pūšann eka ṛṣe yama sūrya prājāpatya  
vyūha raśmīnt  
sāmūha téjo  
yāt te rūpāṃ kālyāṇatamaṃ tāt te  
paśyāmi |  
yo 'śāv asaú pūruṣaḥ só 'hām asmi || 16 ||

**Pūšane**, jedini mudrače, **Yamo**, **Sūryo**, Rodogospodiću [prājāpatya], razastri zrake, skupi jaru!  
Što ti je najljepši lik, taj ti motrim. Tko je ona osoba ondje, taj sam ja.

vāyūr ānilam amṛtam  
āthedāṃ bhāsmāntaṃ śārīram |  
aūṃ krāto smāra kṛtāṃ smara  
krāto smāra kṛtāṃ smara || 17 ||

Vjetar je duša besmrtna, a ovom je tijelu pepel kraj.

Om̐! Ume, sjeti se, čina sjeti se, ume, sjeti se, čina sjeti se!

35 U perzijskome su tekstu prenesena samo tri slova: p, š i n.

*Īśā-upaniṣad 18*

Ey **agn**, ey **zāti** ke **ṣūrat-e nūri**, **mā-rā** be **rāh-e nik** bebar va be **daulat-e bozorg** va **rastgāri beresān**. Ey ke **dānande-ye ‘amalhā-ye-mā’id**, **gonāhān-e mā-rā beyāmorzid**. **To-rā besyār tavāzo’ ast**.

Har ke **makt** va **rastgār mišavad ġami’-e havās-e zāheri** va **bāteni-ye ū bā badan-e laṭif-e ū ba’d az mordan dar hirnye-garbhā** ke **maġma’-ye ‘anāṣor-e ṣerf ast maḥv mišavad** va **ġivātmā-ye ū bā ātmā** yeki mišavad va **badan-e kasif-e ū xāk mišavad** va **dar vaqt-e mordan gyānyān** va **‘ārefān a’ māl** va **natiġe-ye a’ māl-e xodrā migūyand** ke **ey a’ māl-e mā, mā-rā yād xāhid kard?** Va **ey natāyeġ-e a’ māl-e mā, mā-rā yād xāhid kard?** Ke **mā-rā hargez naẓar bar ‘amal** va **natiġe-ye ‘amal nabūde’ ast**. Va be **nūr-e zāt migūyand** ke **ey ġutisrup** ya’ni **ey zāti** ke **sūrat-e nūri, mā-rā** be **rāh-e nik** bebar va be **daulat-e bozorg-e rastgāri beresān** ke **to dānande-ye hame-ye ‘amalhā-ye mā’i** va **gonāhān-e mā-rā beyāmorz**. **To-rā besyār namaškār**, ya’ni **to-rā tavāzo’ besyār ast**. Va **gyāni midānad pareši** ke **dar āftāb ast** va **ān zāti ast** ke **‘eyn-e nūr ast ān manam**. Va **čidākās** ke **zāt-e moṭlaq ast manam** va **brahm** ke **āfaridegār-e hame ast manam**.

Tamām šod **upnek’hat išābās** ke **brahmabidyā-ye bozorg** ast ya’ni **‘elm-e āfaridegār-e bozorg**.

ágne náya supáthā rāyé asmān víśvāni  
deva vayúnāni vidván |  
yuyodhy āsmáj juhurānām éno  
bhúyisṭhām te náma uktīm vidhema ||  
18 ||

**Agni**,<sup>36</sup> lice svjetlosti, vodi nas putem dobra i odvedu do velikoga blagostanja i spasa. Ti koji poznaješ naša djela, oprosti nam grijehe! Ponizni smo pred tobom. Nakon što umre onaj koji je oslobođen i spašen, ukupnost njegovih izvanjskih i unutarnjih osjetila nestat će s njegovim suptilnim tijelom u **hiranyagarbhi**, koja je ukupnost čistih elemenata, a njegov će se **divātman** sjediniti s **ātmanom** i prljavo će mu tijelo pokriti zemlja; u trenutku smrti znalci i gnostici obratit će se svojim djelima i ishodima djela: „O, djela naša, hoćete li nas se sjetiti? O, ishodi naših djela, hoćete li nas se sjetiti? Jer mi nikada nismo gledali na djela i njihove ishode.” I svjetlu biti reći će: „**dyotusvarūpa**, lice svjetlosti, vodi nas putem dobra, odvedu do velikoga blagostanja i spasa, jer ti poznaješ sve što smo činili, oprosti nam grijehe! Tebi pripada naša hvala, ponizni smo pred tobom.” A znalac zna da sam ja onaj koji leti u suncu i ona bit koja je čista svjetlost. Ja sam **éi-dakāša**, apsolutna bit, ja sam **brahman**, stvoritelj svega.

Gotova je **Upaniṣad Isāvāsya**, velika **brahmavidyā** „znanje brahmana”, odnosno znanje velikoga stvoritelja.

### Napomene

Zadnja kitica u Šukūhovu je prijevodu značajno proširena. Sam početak (ponešto slobodno) slijedi izvornik, a potom dolazi Šukūhovo tumačenje; ukupnost izvanjskih i unutarnjih osjetila preminuloga nestaje u Hiraṇyagarbhi, a individualna će mu se duša stopiti s najvišim sopstvom, *ātmanom*. Ovo jest u skladu s duhom Šaṅkarina shvaćanja Hiraṇyagarbhe kao nižega Brahmana, kojega katkada dovodi u vezu sa suptilnim mentalnim tijelom.<sup>37</sup> Inače se zaključak Šaṅkarina komentara uvelike razlikuje od Šukūhova i raspravlja o odnosu znanja i djelovanja, tj. o središnjoj Šaṅka-

Ognju, vodi nas sretnim putom, bože,  
koji poznaješ sve zavoje, do blaga!  
Odbij od nas grijehe zavodničke!  
Hvalu ti dajmo, najbujniji poklon.

36 Šukūh je ime *Agni* ‘Oganj’ prenio u perzijski bilježeći ga trima slovima: *a, g i n*.

37 Šaṅkara u *Brahmasūtra-bhāṣyī* 1,4.1 (tumačeći *Kaṭha-upaniṣad* 1,3.11) tvrdi da se pojam *mahān ātmā* (veliko sopstvo), koji se tamo javlja, odnosi na um (*buddhi*) Hiraṇyagarbhe, koji je uporište (*pratiṣṭhā*) svih pojedinačnih *buddhi*.

rinoj tvrdnji da se spoznaja ne javlja voljnim djelatnim činom, već nastaje spontano. Ovo je Šaṅkari važno jer tako može potkrijepiti središnju tvrdnju da ni vedski obredni čin ne može dovesti do spoznaje brahmana.

### Napomena o bilježenju sanskrtskih pojmova

Osobitosti u bilježenju sanskrtskih pojmova perzijskom arabicom svjedoče, iako ne uvijek pouzdano, o načinu izgovora tih pojmova u Šukūhovo doba. Već sam prijenos staroindijske riječi *upaniṣad* u perzijski *upnek'hat* otkriva izgovor karakterističan za to doba u sjevernoj Indiji. Tako se staroindijski uvraćeni sibilant *ṣ* (*ṣ*) u izgovoru spojio s *kh*, što je karakteristično za brađski, zapadni hindski književni dijalekt.<sup>38</sup> U tekstu je uočljiv i izgovor sanskrtskoga *y* kao *ḍ* u anlautu. Tako se primjerice Yama prenosi kao *ḡam* (*ḍam*), a Yađur kao *ḡaḡar* (*ḍađar*). Glasovna promjena *ya* > *ḍa* u anlautu posvjedočena je još na razini srednjindijskih jezika, a također je karakteristična za novoindijski brađski.<sup>39</sup> S druge nam je strane točan izgovor kratkih samoglasnika u sanskrtskim pojmovima i dalje nepoznat jer je perzijsko pismo (neznatno modificirana arabica) konsonantsko i dosljedno bilježi samo duge samoglasnike (*ā*, *ī*, *ū*). Primjerice, pojam *Hiranyagarbha* Šukūh bilježi kao konsonantsku skupinu *h-r-n-g-r-b-h*, iz čega je nemoguće zaključiti kako je autor doista izgovarao tu riječ. Isto postupi i kod bilježenja nekih drugih stručnih pojmova kao što su *sāmbhūti* (*s-m-b-h-ū-t-i*), *Pušan* (*p-ṣ-n*), *ḍyotisvarūpa* (*ḡ-ū-t-i-s-r-ū-p*) i drugi. Iako je bilježenje staroindijskih pojmova kod Šukūha uvjetovano perzijskim pismom, njegov prijevod očekivano odaje karakteristike zapadnoga novoindoarijskoga izgovora, što upućuje na značajan utjecaj usmenoga tumačenja Šukūhovih savjetnika.

### Zaključna razmatranja

Šukūhov je prijevod *Īśā-upaniṣadi* vrlo slobodan, često proširen komentarima, uz povremeno potpuno ili djelomično izostavljanje nekih izraza ili stihova, čime se sadržajno-semantički udaljuje od izvornika. K tomu, sastavljen je u jednostavnome proznom stilu, bliskome govornomu perzijskomu jeziku, što ga i u pogledu izraza udaljuje od sanskrtskoga izvornika *Īśā-upaniṣadi* sastavljene u stihu. Očigledno je da Šukūh prilikom prevođenja nije težio za tim da postigne semantičko-oblikovno podudaranje između teksta *Īśā-upaniṣadi* i njegove prijevodne inačice u perzijskome. Konačno, staroindijski izvornik tek je jedan od izvora kojim se Šukūh služio prilikom prevođenja, posežući mnogo češće za Šaṅkarinim komentarima i usmenim tumačenjima brahmanističkih učenjaka koji su mu pomagali u tom projektu.

38 Vidi Snell 1991: 5; Bloch 1965: 73 i Pischel 1900./1957: 187.

39 Pischel 1900./1957: 179; Snell 1991: 5. Usp. rijeka Yamunā > Đaūnā (magadhski) > Đumnā.

Suprotno prvotnomu očekivanju (na što navodi prva rečenica koja je prijevod Šaṅkarina komentara), ovisnost Šukūhova prijevoda o Šaṅkarinu tumačenju znatno je manja od očekivane. Šukūh očito poznaje Šaṅkarin komentar, ali se na brojnim mjestima značajno od njega udaljuje, što sugerira da Šaṅkarine komentare ili ne poznaje dovoljno detaljno, ili pak da od Šaṅkare ima drugačije ciljeve. Ako bismo ušli u spekulaciju, mogli bismo pretpostaviti da o Šaṅkari najviše zna od svojih pomagača. Sve to upućuje na Dāru Šukūha kao samostalnoga mislioca koji prijevod razumijeva kao kreativnu interpretaciju izvornika s ciljem njegove što bolje adaptacije u novi kulturno-civilizacijski kontekst. Razlozi Dārinih povremenih razilaženja sa Šaṅkarom proizlaze iz temeljnih razlika u svrsi njihovih djela. Šaṅkara se koristi *Īśā-upaniśadi* kako bi prvjenstveno kritizirao ideju da do spoznaje dovodi kombinacija djelovanja i znanja. Ova središnja tema Šaṅkarina komentara posve je izostavljena u perzijskome prijevodu. Štoviše, u Dārinu tumačenju znanje o apsolutu (*ma'rifa*) i djelovanje (*'amal*) jednako su važni na putu spoznaje, što potvrđuje da su njegove namjere bitno drukčije od Šaṅkarinih. Šukūh prevodi upaniśadi jer je u njima vidio monistički nauk blizak islamskomu, formuliran u Kur'anu kao transcendentno jedinstvo istine, a u Ibn al-'Arabijevoj ezoteričkoj interpretaciji – koju su slijedili svi sufijski mislioci nakon njega – kao „jedinstvo bića/postojanja” (*wahdat al-wuġūd*). Šukūhovo je shvaćanje *Īśā-upaniśadi* stoga obilježeno ponajprije sufijskim idejama istine (*rāsti va haqq*), apsolutne biti (*zāt-e moṭlaq*), Božje jedinstvenosti (*tauḥīd*), njezine spoznaje (*ma'refat*), postizanja spasenja (*rastgāri*), kao i etičkoga načela nesebičnoga djelovanja (*'amal bi ṭalab-e natiġe*) koje takvoj spoznaji i spasenju može pridonijeti. One dijelove Šaṅkarinih komentara koji se nisu uklapali u takvo shvaćanje, Dāra je vjerojatno svjesno ispuštao i nadomještao vlastitim tumačenjima, oslanjajući se na učenja najvećih klasika sufijske misli. Posebnu je kreativnost pokazao u pokušajima uspostavljanja analogija između pojedinih ideja i misaonih koncepata u sufizmu i hinduizmu. Vrlo osobni pečat Šukūhovu prijevodu priskrbljuje i njegov filološki napor da stručnim vedāntskim pojmovima nađe ekvivalente u sufizmu, koje nerijetko prevodi s arapskoga na perzijski.

Na temelju svega iznesenoga, čini nam se da bi prijevod prije mogao pripadati Šukūhu samomu nego kakvu vedāntskomu učenjaku *paṇḍitu*, koji bi mogao biti manje zainteresiran za bliskost sa sufizmom, a više za glavne preokupacije pravih vedāntinaca. *Īśā-upaniśad* daje za pravo Šukūhovim duhovnim stremljenjima koja ostaju vjerna mističnomu učenju islama, drugačijemu od pijetizma njegova mlađega brata Aurangzeba. Iako se njegovo čitanje ove, kao i drugih upaniśadi u *Sirr-i akbar* može razlikovati od suvremenoga filološkoga, kao i od shvaćanja tradicionalnih brahmanističkih filozofskih tumača, važno je shvatiti da je Šukūhov pristup imao značajno različit cilj i svrhu, koji su bili vođeni željom za pronalaženjem zajedničkoga mističkoga jezika sufizma i vedānte i zbližavanjem hinduističkoga i islamskoga vjerovanja.



## Popis literature

(izvori)

JN *Sirr-i Akbar, Upaniṣad. Tarğome-ye Šāhzāde Mohammad Dārā Šokūh Farzand-e Šāh Ġahān az matn-e sanskrit (Sirr-i-akbar (Sirr-ul-asrār), the oldest translation of the Upanishads from Sanskrit into Persian by Dara-Shukoh, son of Emperor Shah-Jahan)*, edited with introduction, notes, commentary and comparison with the old manuscripts and concordance with the original Sanskrit by Dr. Tara Chand and S. M. Reza Jalali Naini, first edition Taban Press, Tehran 1340./1961.

(sekundarna literatura)

- ANDRIJANIĆ, Ivan 2012. *Filozofija vedānte: Filozofska tumačenja upaniṣadi Bijele Yajurvede*. Zagreb: FF Press.
- BLOCH, Jules 1965. *Indo-Aryan. From the Vedas to Modern Times*, English edition revised by the Author and translated by Alfred Master. (*Le Indo-Aryen*, Paris: Librairie d'Ame, 1934).
- DEUSSEN, Paul 1906. *The Philosophy of the Upanishads*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- 1879./1921. *Sechzig Upaniṣad's des Veda*. Leipzig: FA Brockhaus (3. Aufl. Leipzig 1921.)
- D'ONOFRIO, Svevo 2010. A Persian Commentary to the Upaniṣads: Dārā Šukūh's *Sirr-i Akbar*. U: Speziale, F. i D. Hermann (ur.) *Muslim Cultures in the Indo-Iranian World During the Early-Modern and Modern Periods*, str. 533–563. Berlin: Klaus Swartz.
- ERNST, Carl W. 2003. Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages. *Iranian Studies* 36 (2): 173–195.
- GANDHI, Supriya 2020. *The Emperor Who Never Was: Dara Shukoh in Mughal India*. Cambridge, Mass; London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- GANERI, Jonardon 2012. Dārā Shukoh and the Transmission of Upaniṣads to Islam. U: SWEET, William (ur.) *Migrating Texts and traditions*, str. 151–161. Ottawa: University of Ottawa Press.
- GÖBEL-GROSS, Erhart 1962. *Sirr-i Akbar. Die persische Upaniṣadenübersetzung des Mogulprinzen Dārā Šukoh*, Ph.D. diss. Marburg.
- HANNEDER, Jürgen (ur.) 2005. *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related texts*. (Geisteskultur Indiens 7). Aachen: Shaker Verlag.
- HASRAT, Bikrama Jit 1953. *Dārā Shikūh: Life and Works*. Calcutta: Visvabharati Publishing Department.
- HAYAT, Perwaiz 2006. *The conversation between Dārā Shukoh and Lāl Dās: a Šūfī-Yogī dialogue of the 17th - century Indian subcontinent*. A thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University.
- JEŽIĆ, Mislav 1999. *Ṛ gvedske upaniṣadi*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- 2000. Īśā-upaniṣad. U: MATIŠIĆ, Zdravka (ur.) *Trava od srca*, str. 89–111. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- 2016. Īśā-Upaniṣad: History of the Text in the Light of the Upaniṣadic Pa-

- ralls. U: BRERETON, Joel (ur.) *The Vedas in Indian Culture and History*, 181–203. Firenze: Società Editrice Fiorentina.
- NAKAMURA, Hajime 1950. (Engl. prijev. 1983., pretisak 1989.) *A History of Early Vedānta philosophy (Vol. I)*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- PISCHEL, Richard 1900. (engl. prijev. 1879., pretisak 1957.) *Comparative Grammar of the Prākṛit Languages*. Translated from German by Subhadra Jhā, Delhi: Motilal Banarsidass. (Prvo njemačko izdanje *Grammatik der Prakrit Sprachen [Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, I. Band I, 8. Heft]*). Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.)
- ROCHER, Ludo 1986. *The Purāṇas*. (A History of Indian Literature, Vol. II, Fasc. 3). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- QANUNGO, Kalika-Ranjan 1935. *Dara Shukoh, Vol. I Biography*. Calcutta: M. C. Sarkar & Sons.
- OLIVELLE, Patrick (izd. i prijev.) 1998. *The Early Upanisads*. New York: Oxford University Press.
- SCHIMMEL, Annemarie 1973. Islamic Literatures of India. U: GONDA, Jan (ur.) *History of Indian Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- 1994. Dārā Šukōh. *Encyclopædia Iranica* 7 (1): 2–5.
- SNELL, Rupert 1991. *The Hindi Classical Tradition: A Braj Bhāṣā Reader*. London: School of African and Oriental Studies.
- THIEME, Paul 1965. Īsopaniṣad (= Vājasaneyī-saṃhitā 40) 1-14, *Journal of American Oriental Society* 85: 89–99.
- TRUSCHKE, Audrey 2017. *Aurangzeb: The life and legacy of India's most controversial king*. Stanford: Stanford University Press.

## Abstract

The paper discusses the Persian translation of the *Īśā-upaniṣad* from 1657, which is found in *Sirr-i akbar*. With the help of Brahmanical scholars from Benares, *Sirr-i akbar* was composed by Dārā Šukūh, the eldest son of the Great Mughal Šāh Jahān. A comparison of the Vedic original and its Persian translation reveals that the Persian text follows the Vedic original, but also contains numerous additions in the form of glosses and interpretations that systematically bring the text closer to Sufi teachings. The interpretations and glosses are (rather unexpectedly) only slightly in line with Śaṅkara's commentary from the 8th century. The Persian translation shows that in some parts Šukūh understood the text quite differently than Śaṅkara, which reveals their significantly different goals and motives for interpreting the text of *Īśā-upaniṣad*. This supports the thesis that Dārā Šukūh did not only order, but also authored the work. The Persian transcription of Old Indian terms reveals Neo-Indo-Aryan phonetic changes and closeness to Braj pronunciation, suggesting that Dārā Šukūh might have translated the text from Vedic to Persian with the help of Brahmanical scholars through a common colloquial language.

HRVATSKA AKADEMIJA ZNANOSTI I UMJETNOSTI

# Medhótá šrávah II

## Misao i slovo

Zbornik u čast Mislava Ježića  
povodom sedamdesetoga rođendana

Urednici

Ivan Andrijanić

Mario Grčević

Bojan Marotti

Glavni urednik

Akademik Ranko Matasović



Zagreb 2023.