

UVOD U UPANIŠADI

UVOD

Mjesto upanišadi u Vedama i zbirke upanišadi

1. Mjesto pojedinih upanišadi u Vedama

Vede su najstariji korpus tekstova u indijskoj književnosti. One se ubrajaju među najstarije tekstove i među indoeuropskim književnostima. S njima se mogu po starini uspoređivati samo hetitski tekstovi, te mykenski zapisi i, donekle, Vedama vrlo srodna iranska avestička predaja. Ipak, velike su razlike među njima. Hetitski su nam se tekstovi očuvali zapisani na glinenim pločicama (slično i mnogo šturiji mykenski) kao i tekstovi na drugim jezicima prednjoistočne uljudbe u starome vijeku, a vedski su (slično i avestički, vjerojatno kasnije) vrlo dugo prenošeni samo usmenom predajom. S time u skladu, među hetitskim tekstovima uz ritualne znatno mjesto imaju i povijesni, a u vedskoj književnosti obrednim komentarima prethode hvalopjevi bogovima, dok povijesnih zapisa nema.

Tijekom usmene vedske predaje prvo su se oblikom učvrstile svete izreke zvane *mantra* ili *manman* po svojem misaonom sadržaju (od korijena *MAN*, indoeur. **men-* "misliti, mniti, spoznati") a *bráhmaṇ* po svojem pjesničkom obliku (ie. **bh(r/l)g'h*; najvjerojatnije podudarno sa staro-nordijskim *bragr* "pjesništvo" i *Bragi* "bog pjesništva")¹.

Takva sveta izreka, kada je pjesnička, najčešće hvala bogova, u metru, zove se *ṛc*, kada je prozna i prati obredne radnje *yadus*, kada se očekuje da se metrička izreka pjeva po nekome napjevu *sāman*. Zbirke se izreka zovu *saṃhitā*. Po vrsti sabranih izreka razlikuju se prvo tri zbirke *R̥ksaṃhitā*, *Yadus̃saṃhitā* i *Sāmasaṃhitā*. Izreke se u tim zbirkama uzajamno dopunjavaju pri javnim obredima, žrtvama, a osobito pri svečanoj žrtvi tiještenoga pića *some*.

Osim toga, postoji zbirka *mantra* u stihu drugačijega sadržaja, s mnogo bajalica i čarobnih izreka koje ne služe pri javnim ni pri obveznim obredima, nego pri proizvoljnim čarobnim i kućnim obredima. To je *Atharvasaṃhitā*.

¹V. Mayrhofer, KEWAI i EWAI, sub vocibus.

Druga vrst tekstova koja pretpostavlja svete izreke izvodi od njih i ime. To su *brāhmaṇe*, prozni obredni komentari uz *brāhmaṇe* ili *mantr*e. Mlađi dijelovi *brāhmaṇa* koji se više ne bave toliko izvođenjem obreda koliko semiotikom i spekulacijom o smislu obreda zovu se *āraṇyake* “šumski tekstovi”, a oni koji se bave spekulacijom o osnovnim životnim pitanjima uvelike oslobođenom obrednoga okvira zovu se *upanišadi*.²

Predaja se niza povezanih tekstova spomenutih književnih rodova zove *veda*. Prema vrsti *saṃhite* na koju se nadovezuju *brāhmaṇa*, *āraṇyaka* i *upanišad*, razlikuju se četiri *vede*: *Ṛgveda*, *Sāmaveda*, *Yadurveda* i *Atharvaveda*. One su se predavale u raznim granama predaje ili školama (*śākhā*).

Tako su nam se sačuvali tekstovi *Ṛgvede* u redakcijama dviju grana: *Śākala* i *Bāškala* (*Vāškala*). Tekstovi se *Sāmavede* čuvaju također u redakcijama dviju grana: *Ḍaiminīya* i *Kauthuma*, te u tragovima grane *Rāṇāyanīya*. Tekstovi *Yadurvede* dijele se na redakcije u kojima su *mantr*e u *saṃhiti* pomiješane s *brāhmaṇama* te se zato zovu *Crnom Yadurvedom* (*Kṛṣṇayadurveda*) i redakciju u kojoj je *saṃhitā* pročišćena i odvojena od tekstova tipa *brāhmaṇa* te se zato zove *Bijelom Yadurvedom* (*Śuklayadurveda*). *Crnoj Yadurvedi* pripadaju grane predaje: *Taittirīya*, *Maitrāyaṇī*, *Kaṭha*, *Kāpiśīhala* i možda *Śvetāśvatara*. *Bijeloj Yadurvedi* pripada samo grana *Vādasaneyin*, ali ona ima dva ogranka: *Kāṇva* i *Mādhyam̐dina*. Predaja *Atharvavede* ima također dva ogranka: *Śaunaka* i *Paippalāda*.

Radi snalaženja u prijegledu vedskih tekstova koji pripadaju pojedinim vedama i u pogledu mjesta upanišadi u njima najzornije će poslužiti skrižaljka³:

Veda	śākhā (*sa sač. saṃhitom)	brāhmaṇa	āraṇyaka	upanišad
Ṛgveda	Śākala* Bāškala	Aitareya Kauṣītaki (ili Śāṅkhāyana)	Aitareya Kauṣītaki (ili Śāṅkhāyana)	Aitareya Kauṣītaki Bāṣkalanamantra?
Sāmaveda	Ḍaiminīya* Rāṇāyanīya	Ḍaiminīya-b. samo navodi u sūtrama	Ḍaiminīya- upanišad-brāh. (ili Talavakāra-b.)	Kena

²Više je obavijesti o svim rodovima vedske književnosti lako naći u izvrsnom priručniku: Radoslav Katičić (1973.), *Stara indijska književnost, sanskrtska, palijska i prakrtska*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, str. 61-107; kraći se prijegled vedske književnosti može naći u monografiji koja inače razmjerno cjelovito obrađuje probleme tumačenja ṛgvedskih himana: Mislav Ježić (1987.), *Ṛgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe*, Globus, Zagreb, str. 21-32.

³Usp. Deussen 1897., ³1921., prije pojedinih upanišadi; Belvalkar-Ranade 1927., str. 32-34; Renou-Filliozat 1947., *L' Inde classique* I, str. 310-311; Ježić 1987., str. 30-31.

Veda	śākhā (*sa sač. samhitom)	brāhmaṇa	āraṇyaka	upaniṣad
Sāmaveda	Kauthuma (ili Tāṇḍin)*	Pañcaviṃśa (ili Tāṇḍyamahā-) Śaḍviṃśa Mantra (ili Čhāndogya)		Čhāndogya
Crna Yadurveda	Taittirīya* Maitrāyaṇī* Katha* Kāpiṣṭhala Śvetāśvatara?	Taittirīya-s. Taittirīya-b. Maitrāyaṇī-s. Kāthaka-s. Kāpiṣṭhala- Kāthaka-s.	Taittirīya-ā.	Taittirīya-up. Mahānārāyaṇa Maitrī (ili Maitrāyaṇīya) Kāthaka-śikṣā-up. Kāthaka-up. Śvetāśvatara
Bijela Yadurveda	Vādasaneyin: Kāṇva* Mādhyamdina*	Śatapatha	Bṛhad	Īśā Bṛhad- āraṇyaka- upaniṣad
Atharvaveda	Śaunaka* Paippalāda*	Gopatha		Muṇḍaka Māṇḍūkya Prašna i dr.

Neke upaniṣadi koje većina stručnjaka uglavnom smatra najstarijima imaju i posve jasno mjesto u sklopu svoje vede:

Aitareya-upaniṣad = *Aitareya-āraṇyaka* II 4-6

Kauṣītaki-upaniṣad = *Kauṣītaki-āraṇyaka* (*Śāṅkhāyana-āraṇyaka*) III-VI

Kena-upaniṣad = *Ādaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa* IV 18-21

Čhāndogya-upaniṣad = *Čhāndogya-brāhmaṇa* (*Mantrabrāhmaṇa*) III-X

Taittirīya-upaniṣad = *Taittirīya-āraṇyaka* VII-IX

Mahānārāyaṇa-upaniṣad = *Taittirīya-āraṇyaka* X

Īśā-upaniṣad = *Vādasaneyi-samhitā* XL (*Kāṇva* i *Madhyamdina*)

Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad = *Śatapatha-brāhmaṇa*; *Kāṇva* ŚB XVI 3-8 (neki rkp. XVII); *Mādhyamdina* ŚB X 6, 4, 1-8 i XIV 4-9

Druge nemaju jasno mjesto, najčešće zato što grane kojima pripadaju nemaju svoje *brāhmaṇe* i *āraṇyake*, kao *Maitrī*, *Kāthaka* i *Śvetāśvatara* u *Crnoj Yadurvedi* ili *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya*, *Prašna* i sve druge, većinom mlade, upaniṣadi u *Atharvavedi*. Zagonetno je mjesto *Bāṣkalamantre* jer grana kojoj po imenu pripada ima inače sve rodove vedskih tekstova.

2. Zbirke upanišadi

Upanišadi su se kao posljednji vedski književni rod vrlo dugo sastavljale. U načelu prve tri vede nisu više primale nove upanišadi, pa su se sve formalno uvrstile u *Atharvavedu*. Krajem prošle ere ili najkasnije početkom nove⁴ upanišadi su se kao “kraj Veda” ili *vedānta*, počeli shvaćati kao samostalna predaja znanja, a barem od drugoga tisućljeća i skupljati u zasebne zbirke.

U jednoj od očito mlađih upanišadi, *Muktikā-upanišadi*, preporučuje Rāma kao utjelovljeni Višņu Hanumantu kao sredstvo za oslobođenje (*mukti*) učenje *Māṇḍūkye* same (s Gauḍapādinim komentarem?), ili deset upanišadi, ili tridesetidviju, ili stoiosam. Vrijedi navesti tih prvih deset koje treba učiti: *Īśā*, *Kena*, *Kāṭhaka*, *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkyā*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Āchāndogya* i *Bṛhadāraṇyaka*. Tridesetidvije već nisu probrane po tako prepoznatljivu načelu, a pogotovo nije njih stoiosam. No tu se jasno razabiru tradicionalni opsezi zbiraka upanišadi u Indiji: često se nalaze zbirke deset upanišadi koje je, uostalom, komentirao već Śankara, zatim zbirke od tridesetidviju, a gdje kada i od stoiosam (naročito na jugu). To su tipovi zbiraka upanišadi iz svih veda.⁵

Osim toga sastavljale su se i zbirke atharvavedskih upanišadi, često njih pedesetidvije (naročito na sjeveru). U njih su se mogle uključivati i upanišadi drugih veda, naročito *kr̥ṣṇayadurvedskih* grana *Kaṭha*, *Maitrāyaṇīya* i *Taittirīya*.

Sličnu zbirku pedeset upanišadi dao je 1656. moghulski kraljević Dārā Shakōh prevesti sa sanskrta na perzijski, a 1801.-1802. preveo ju je Anquetil Duperron s perzijskoga na latinski i time otkrio upanišadi Zapadu. Tu se među pedeset upanišadi nalazilo i jedanaest starih upanišadi iz svih triju prvih veda (od kojih se TU II-III brojila kao dvije, dakle ukupno dvanaest po broju), dvadesetišest atharvavedskih i četiri *śuklayadurvedska* teksta od kojih se tri obično ne ubrajaju u upanišadi.⁶

Atharvavedske se upanišadi mogu, prema Deussenu⁷, podijeliti na pet skupina:

- čiste vedāntinske upanišadi, u koje spadaju i *Muṇḍaka*, *Praśna* i *Māṇḍūkyā* te druge mlađe koje uglavnom ne izlaze iz okvira tema najstarijih upanišadi,
- yoginske upanišadi koje se bave spoznajom *ātmana* pomoću yoginskoga zadubljenja u slog *aum* (ili *om*),
- saṃnyāsinske upanišadi koje slave i opisuju život anakhoreta, *saṃnyāsina*,
- śivističke upanišadi koje slave Śivu kao uosobljeni *ātman*, te
- višņuističke upanišadi koje slave Višņua ili njegove *avatāre* “silaske, utjelovljenja” kao uosobljene likove *ātmana*.

⁴Usp. Olivelle 1996., str. XXXII-XXXIII.

⁵V. Deussen 1897., ³1921., str. 532 i d.

⁶V. Deussen 1897., ³1921., str. 535-536.

⁷V. Deussen 1897., ³1921., str. 541-543.

Posljednje četiri skupine atharvavedskih upanišadi, iako pripadaju vedskomu književnom rodu, zapravo predstavljaju posljevedske književne i mislene tvorevine.

Vrijeme i mjesto nastanka upanišadskih tekstova

1. Relativna i apsolutna kronologija

U prvu, najstariju skupinu “starih prozних upanišadi” Deussen ubraja *Bṛhadāraṇyaku*, *Āhāndogyu*, *Taittirīyu*, *Aitareyu* i *Kauṣītaki* te *Kenu* za koju smatra da stoji na granici prema slijedećoj skupini “metričkih upanišadi”.

U tu drugu skupinu ubraja *Kāthaku*, *Īsu*, *Śvetāśvataru*, *Muṇḍaku* i *Mahānārāyaṇu*.

Ona je opet starija od “mladih prozних upanišadi”: *Praśne*, *Maitrāyaṇīye* i *Māṇḍūkye*.

Najmlađu skupinu čine “mlađe atharvavedske upanišadi” podijeljene u već spomenute skupine.⁸

Ta se relativna kronologija upanišadskih tekstova mora staviti u širu relativnu kronologiju vedskih tekstova kakvi su nam se sačuvali. Oni su dobivali konačan oblik u razdoblju nakon dolaska Indoarijaca u Indiju preko Hindukusha. Po mnjenju većine indologa to se moralo zbivati nakon razdoblja cvata indske civilizacije s velikim gradovima poput Mohenjo Dara na Indu i Harappe u Pañdābu kao vjerojatnim državnim središtima. Prema današnjim procjenama, uljudba je bila na vrhuncu oko 2550 - 1900 g. pr. Khr.⁹ U novije vrijeme arheolozi povezuju dolazak Indoiranaca u Iran i Indiju s “arheološkim spletom Baktrije i Margiane”¹⁰, pojavom pojedinačnih utvrđenih mjesta duž vodenih tokova u oazama Baktrije i Margiane, istočno od Kopet Dagma na toku Marga (*Murgab*) i na jugu donjega toka Oxa (*Amu Daryā*) između 1900. i 1700. pr. Khr. Ta je kultura bila u doticaju i razmjeni s indskim područjem a neke su se njene značajke i širile prema njemu. Sukobi Arijaca (*ārya*) i ratničkoga boga njihova Indre s domorotcima (*dāsa*) koji imaju (više)struke utvrde (*pur?*) mogao se odnositi na baktrijsko-margijanski sklop.¹¹ To bi vrijeme moglo biti *terminus post quem* za vedske tekstove. Oni su pak nastajali sve do vremena Buddhē (koje se računa prema dolasku Alexandra Velikoga do Indije 327.-325. pr. Khr. i kronologiji loze Maurya koja je potom zavládala u Indiji), što bi mogao biti *terminus ante quem* za sve vedske tekstove osim mladih upanišadi (o tome kojih sve mišljenja se donekle razilaze) te stručnih priručnika u proznome stilu sūtra. Za upanišadi koji se mogu smatrati prebuddhističkima poseban je problem datiranje Buddhina

⁸Usp. Deussen 1905., repr. 1966., str. 22-26.

⁹V. npr. B. B. Lal (1997.), *The Earliest Civilization of South Asia (Rise, Maturity and Decline)*, Aryan Books International, New Delhi; Asko Parpola (1994.), *Deciphering the Indus Script*, Cambridge University Press.

¹⁰Tzv. Bactria-Margiana Archeological Complex, BMAC. V. Fredrik T. Hiebert, *South Asia from a Central Asian Perspective*, u: George Erdosy (izd.) (1995.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, Material Culture and Ethnicity*, Walter de Gruyter, Berlin - New York; str. 192-202.

¹¹V. Asko Parpola, *The problem of the Aryans and the Soma: Textual-linguistic and archaeological evidence*, u: Erdosy 1995., str. 353-381; Parpola 1994., str. 142-155.

života i nirvāne. Za nju se u indološkoj literaturi pretežno navodi kao datum 486. g. pr. Khr. prema južnoj (ceylonskoj) predaji¹², a razmjerno ga je nedavno na temelju sjeverne predaje (sanskrske, te prijevoda na kineski i tibetski) ponovo stavio u pitanje H. Bechert koji predlaže 370.-368. pr. Khr. kao vrijeme u kojem se zbila nirvāna.¹³ Predaje se slažu u podatku da se Buddha rodio 80 godina prije nirvāne, a razlikuju se po tome što južna navodi da se nirvāna zbila 218 godina prije ustoličenja kralja Aśoke Mauryc (oko 268. pr. Khr.), a sjeverna da se zbila samo 100 godina prije toga.

U taj se vremenski raspon uglavnom uklapa stara shema koju je kao projekciju relativne kronologije u minimalističku apsolutnu kronologiju predložio Friedrich Max Müller 1859., po kojoj su sūtre mogle biti istodobne s buddhizmom (600-200 g. pr. Khr.), brāhmaṇe su morale nastati u razdoblju prije toga (otpr. 800-600 g. pr. Khr.), a saṃhite prije njih (otpr. 1000-800 g. pr. Khr.), dočim bi pjesme i molitve iz tih zbiraka morale biti najmanje još do dva stoljeća starije. Starije upanišadi pripadale bi kraju razdoblja brāhmaṇa. F. M. Müller nije smatrao nevjerojatnim da su ta razdoblja mogla biti duža i sezati u neodređeno dublju davninu (od 1200 g. pr. Khr.). Za indsku se je uljudbu, kao moguću vremensku granicu (dakle oko 1900 g. pr. Khr.), saznalo istom dvadesetih godina 20. stoljeća. Ta Müllerova shema u oskudici stvarnih povijesnih oslonaca i dalje najčešće lebdi pred očima piscima indoloških priručnika pa ju je svrhovito imati na umu i u njenu si okviru predočiti implikacije Deussenove relativne kronologije upanišadi.

Najnovije procjene o starosti vedskih tekstova smještaju *Ṛksaṃhitu* oko 1500 g. pr. Khr., Atharvasaṃhitu (zbog spomena željeza) poslije 1150 g. pr. Khr., a ostale tekstove do (uključivo) starih upanišadi prije Buddhina vremena.¹⁴ Ta je procjena usklađena s pojavom imena ṛgvedskih božanstava na Prednjem Istoku u zakletvi mitanskoga vladara Kurtiwaze (Mattiwaze?) na vjernost hetitskomu kralju Šuppiluliumi iz 1380. pr. Khr. Danas se pretpostavlja da je ogranak Indoarijaca onamo dospio iz područja oko Baktrije i Margiane.¹⁵

Deussen je bio svjestan nemogućnosti jednostavna datiranja cijelih upanišadi jer “svaka od glavnih upanišadi sadrži starije i mlađe tekstove

¹²Podrobno obrazloženo u članku: André Barea (1953.), *La date du Nirvāna*, Journal asiatique 241

¹³(1982.), *The Date of the Buddha Reconsidered*, Indologica Taurinensia 10 str. 29-36. id. (1986.) *Die Lebenszeit des Buddha - das älteste feststehende Datum der indischen Geschichte?*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Kl., August 1986. (Nr. 4), str. 1-58. Bechertove filološke pretpostavke potkrijepio je arheološkom građom Erdosy, *The Archaeology of Early Buddhism* u N. K. Wagle i F. Watanabe (izd.) (1993.), *Studies in Buddhism in Honour of Professor A. K. Warder*, Toronto, str. 40-56.

¹⁴V. Michael Witzel, *Early Indian History: Linguistic and textual parameters: Absolute dates*, u: George Erdosy (izd.) (1995.), nar. str. 97 i d.

¹⁵Parpola 1994., str. 145-148.

jedne pored drugih¹⁶. Odlučan su pokušaj da te starije i mlađe tekstove razlikuju poduzeli Belvalkar i Ranade.¹⁷ Oni među glavnim upanišadima razlikuju upanišadske tekstove posve u stilu brāhmaṇa (koje Ranade smješta čak u razdoblje izm. 1250. i 1100. g. pr. Khr.), zatim brāhmaṇsko-upanišadske (oko 1100.-900. pr. Khr.), pa prave upanišadske tekstove (oko 900.-750. pr. Khr.) i neoupanišadske (oko 750.-550.). Pritom velike upanišadi poput *Bṛhadāraṇyake* ili *Āchāndogye* sadrže tekstove od najstarije do najmlađe kategorije. Evo prijeglada njihove kronološke podjele upanišadskih tekstova:

Prva skupina (brāhmanska)		Druga skupina (brāhmansko-upanišadska)			Treća skupina (upanišadska)			Četvrta skupina (neoupanišadska)	
Rana	Kasna	Rana	Srednja	Kasna	Rana	Srednja	Kasna	Rana	Kasna
AA II 1-3	AA III TU I	Isā BkU	TU II 1-5, 9	ChU III 15 - 16-17	Katha I, 1-2	Prašna ChU IV	Katha II TU II 6-8	BAU II 6 -- IV 6	MaU ŠvU III-IV
BAU I 1-2	Kena III-IV	AA II 4-6 BAU I 4	ChU III 14-V 1-2	- 18 - 19	ChU V 3-10	1-3 - 4-9	- III 7-10 ChU VIII	-- VI 5 (vamše)	MtU IV 1-3
ChU I BAU I 3	I mnogi brāh- manski	ChU III, 1-11	BAU VI 1, 3	- IV 16-17 Āhāgaleya	BAU VI 2 KŠU I	- 10-15 - V 11-24	1-6 -- 7-12	ChU VIII 13-14	-- IV 4-12 -- VI 1-8
ChU II	brāh- manski tekstovi	-- 12 -- 13	TU III 1-6 Kena I-II		Katha I 3 MU ŠvU I	- VI BAU II 1 -- 4	BAU II 2 -- 3 -- 5	-- 15 BAU V -- VI 4	-- 9-17 -- 18-30 -- 31-32
I mnogi brāh- manski odlomci koji simbo- lički govore o Agniu.	o premoći među bogo- vima; simbo- lički govore o Prāne, Vāyua, Sunca; ritualno- filozof- ski odlomci itd.	BAU I 5-- 6	I mnogi brāhm. odl. s razv. psihol.		I mnogi brāhm. odl. s razv. kozmol.	- III -IV 1-2 Āršeya	-- 5 KŠU II -- III -- IV ŠvU V-VI	ChU VII ŠvU II MtU III	-- 33-38 -- VII I mnoge još mlađe interpola- cije u upanišadi, naročito pri svršetku up.

Ta podjela ne mora biti točna u pojedinostima, jer počiva na sadržajnoj raščlambi upanišadi, ali ne i na filološkoj obradi teksta, no mogla bi biti načelno bliska zbiljskoj slici relativne kronologije upanišadskih tekstova.

Za apsolutnu kronologiju tekstova starih upanišadi (ne nužno i sadržaja njihovih) mogli bi pak biti mjerodavniji vremenski okviri koje su predlagali zapadni indolozi, dakle uglavnom između 8.-7. st. pr. Khr. i razdoblja buddhizma.

Od najnovijih pokušaja datacije možemo spomenuti Olivelleov.¹⁸ On smatra da je razumno smjestiti *Bṛhadāraṇyaku* i *Āchāndogyu* kao najstarije upanišadi otprilike u sedmo stoljeće, pa do šestoga pr. Khr., a da za njima dolaze po starosti *Taittirīya*, *Aitareya* i *Kauṣītaki* koje su najvjerojatnije

¹⁶Deussen 1905., str. 398.

¹⁷Belvalkar-Ranade 1927.; kronologija se raspravlja na str. 87-135, s prijegledom zaključaka u skrižaljci na str. 135.

¹⁸Olivelle 1996., str. XXXVI - XXXVII.

također prebuddhističke i mogle bi se pripisati šestomu ili petomu stoljeću pr. Khr.¹⁹ Od stihovanih mu je najstarija *Kena*, za njom slijede *Kaṭha*, *Īśā*, *Śvetāśvatara* i *Muṇḍaka*, za koje smatra da su mogle nastati u zadnjim stoljećima pr. Khr. Napokon, *Praśna* i *Māṇḍūkya*²⁰ vjerojatno, po njegovu mišljenju, ne mogu potjecati od vremena bitno prije početka naše ere.²¹

Razumno dobra relativna kronologija preduvjet je razumno prihvatljive apsolutne kronologije, ali nije i dostatan uvjet. Moramo prvo znati što datiramo, a onda u tome moramo potražiti značajke koje što jednoznačnije povezuju taj dio ili taj vid teksta s izvanjskom poviješću. Stoga, iako su svi ti pokušaji uspostavljanja kronologije poučni, a pogotovo se ovako zajedno dopunjavaju, nijedan ne možemo smatrati ni konačnim ni potpunim ako ne zadovoljava u dovoljnoj mjeri spomenute uvjete. Spomenute prosudbe ugrubo se međusobno slažu u relativnoj kronologiji, s time da je Belvalkarova i Ranadeova najrazrađenija. A za apsolutnu su kronologiju izvankostovni oslonci oskudni, pa je moramo smatrati još uvijek otvorenim pitanjem, iako možemo Olivelleove prijedloge uzeti k znanju kao kronološku prosudbu tekstova koja dobro reprezentira suvremene tendencije u zapadnoj indologiji. Ono što se u svakome slučaju prešutno mora razumjeti jest to da datacija tekstova određuje *terminos ante quos* za dataciju sadržaja koje nalazimo u tim tekstovima.

2. Mjesto nastanka pojedinih upanišadi

Što se tiče mjesta nastanka, nedavno se je tim pitanjem detaljnije pozabavio Michael Witzel²². Središte se je indoarijske kulture u vremenu brāhmaṇa pomaklo iz Pañḍāba, gdje je bilo u vrijeme uobličivanja Rkṣamḥite, u Doāb, porječje Gange i Yamune. Između “zapadnih zemalja” Kurua i Pañčāla (gdje je mogao nastati veći dio Čhāndogya-upanišadi; danas istočni Pañḍāb, zapadni i srednji Uttar Pradeś) i “istočnih zemalja” Videhe i Kosale (gdje su nastale Śatapatha-brāhmaṇa i Bṛhad-āraṇyaka-upanišad; danas sjeveroistočni Uttar Pradeś i sjeverni Bihār), te u nekim krajevima nešto južnije od njih (danas istočni Rāḍasthān, Guḍarāt, Madhya

¹⁹Olivelleovu popisu tih najstarijih upanišadi treba još dodati i *Kaṭha-sikṣā-upanišad* koju je opisao Michael Witzel u radovima u *Journal of the Nepal Research Centre* 1977./ 1, str. 139-155, i *WZKSA* 1979./23, str. 5-28, *WZKSA* 1980./ 24, str. 21-82., a koja uvelike odgovara TU I (*Śikṣā-valli*). Ako se *Ḍāiminīya-upanišad-brāhmaṇa* ne ubroji u āraṇyake nego u upanišadi, tada će pripadati najstarijima.

²⁰Većina bi indologa popisu starih upanišadi dodala još dvije razmjerno mlađe među njima: *Mahānārāyaṇa-upanišad* i *Maitrī-upanišad*, a LV i neki drugi i četiri kraće upanišadi kojih su sanskrtski tekstovi nađeni istom u ovome stoljeću: *Bāṣkalanātra-upanišad*, *Chāgaleya-upanišad*, *Ārṣeya-upanišad* i *Śaunaka-upanišad*.

²¹Ako se prihvaća kraća kronologija za Buddhinu nirvāṇu, “upanišadi treba pomaći naprijed za stoljeće ili slično”, Olivelle 1996., str. XXXVI, bilj. 21.

²²Witzel 1989., str. 115-116. V. zemljovid na str. 114. Također: M. Witzel, *On the Localization of Vedic Texts and Schools*, u: G. Pollet (izd.) (1987.), *India and the Ancient World: History, Trade and Culture before AD 650* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 25, Department Orientalistik), Leuven, str. 174-213. V. i Olivelle 1996., str. XVII-XL.

Pradeś), mogu se smjestiti gotovo sve vedske škole u doba nastajanja *brāhmaṇa* i *upanišadi*.

Bṛhadāraṇyaka-upanišad je skupljena po svemu sudeći na području Videhe (sjeverni Bihār), jer u njoj središnju ulogu igraju kralj Đanaka i njegov gotovo osobni učitelj obreda i bogoslovlja Yādñavalkya Vādasaneyya, po kojem se i vedska škola kojoj upanišad pripada zove *Vādasaneyin*. Veliko ogledanje brahmana u znanju u BĀU III kao da služi tomu da opisivanjem Yādñavalkyine premoći istakne izbijanje istočne zemlje Videhe u vrh među središtima učenosti, među kojima su dotad bila zapadna područja Kurua i Pañčāla na mnogo višoj cijeni.

Āchāndogya-upanišad najvjerojatnije je, po mišljenju Witzelovu, skupljena na zapadu područja Kurua i Pañčāla, jer u ChU V vrlo dojmljivu ulogu znalca igra kralj Pañčāla Pravāhaṇa Đaivali²³, i jer se učitelj Uddālaka Āruṇi, koji se u BĀU potcjenjuje, u ChU VI ističe kao vrstan učitelj.

Kauṣītaki-upanišad bi po svojoj vedskoj školi pripadala zapadnim dijelovima Kurua i Pañčāla, ali u posljednjem poglavlju njenu ključnu ulogu igra kralj Kāśia Adātaśatru (pogl. podudarno s BĀU II 1), pa je mogla biti dovršena nešto istočnije.

Još je teže locirati *Aitareyu* i *Taittirīyu*. Witzel stare tekstove grane *Aitareyin* smješta na sjeverozapad oko rijeke Sutlej, a mlade - amo bi pripadala i upanišad - na istok, čak u Videhu.

Stari su tekstovi grane *Taittirīya* vjerojatno sastavljeni na sjeverozapadu područja Kurua i Pañčāla, a mlađi možda na sjeveru središnjega njihova područja.

Upanišadi u stihovima jedva da spominju zemljopisne podatke i većinom su slabo povezani sa svojim *brāhmaṇama*. *Kena-upanišad* pripada grani *Ādaiminīya* ili *Talavakāra*. Rani tekstovi te grane vjerojatno su bili sastavljeni na području Kurua i Pañčāla, no poslije se je škola selila prema jugu gdje "rijeke teku prema sjeveru", dakle u sjeverni Madhya Pradeś i istočni Rādasthān, pa je tamo mogla nastati i upanišad.

Granu *Kāṭhaka* smješta Witzel u istočni Pañđāb, blizu rijeke Beas, gdje prema KS rijeke "teku na zapad". Ako se škola nije selila, onda je i *Kāṭha-upanišad* možda tu nastala.

Īśā-upanišad pripada školi *Vādasaneyin*, kao i *Bṛhadāraṇyaka*, pa mora da je nastala u Videhi ili Kosali.

Maitrī-upanišad pripada grani *Maitrāyaṇīya* koja se u doba stvaranja svoje saṃhite nalazila na jugu područja Kurua, a kasnije se selila prema jugu sve do Guđarāta. Nema podataka za lociranje upanišadi.

Za druge tekstove, kao što su upanišadi *Svetāśvatara*, *Muṇḍaka*, *Praśna* ili *Māṇḍūkya* nema osnove da se pogodi mjesto nastanka.

Uza svaku će pojedinu upanišad u daljnjem slijedu rada biti navedeni podatci o pokušajima njene datacije i utvrđivanja mjesta nastanka.

²³Podudaran se tekst javlja i u BĀU VI 2, ali dok u ChU pripada jezgrenomu dijelu, u BĀU pripada *khila-kāṇḍi* "dotatcima".

Naziv 'upanišad'

Oko značenja naziva *upanišad* razvila se je živa rasprava u posljednjih sto godina.²⁴

Riječ *upanišad* nesporno se izvodi iz korijena *SAD* "sjedjeti, sjesti" s predmetcima *upa-* "pri-, do-, blizu, kod" i *ni* "s-, dolje, niz". Nije sporna njena derivacija, nego interpretacija.

1. Indijska predaja

Iz poštovanja prema indijskoj tradiciji, a i radi davanja primjera otkad je još otvorena mogućnost slobodnih interpretacija prema vlastitomu pristupu kontekstu, prije mišljenja zapadnih indologa može se navesti Šankarino tumačenje riječi s početka uvoda u njegov komentar *Kaṭha-upanišadi*: *sadeḥ dhātor viśaraṇa-gaty-avasādana-arthasya-upanipūrvasya kvippratyayāntasya rūpam idam upanišad iti / upaniśacācāhabdena ēa vyācīkhyāsītagrantha-pratipādyā-vedyavastu-viśayā vidyocyate / kena punar arthayogenopaniśacācāhabdena vidyocyata ityucyate / ye mumukṣavo dṛṣṭānuśravika-viśaya-vitrṣṇāḥ santāḥ upaniśacācāhabda-vācīyāṃ vakṣyamānalakṣaṇāṃ vidyāṃ upasadya-upagamyā tanniśtatayā śīlayanti teśāṃ avidyādeḥ saṃsārabīdasya viśaraṇād-dhimsanād-vinaśanād ity anenarthayogena vidyopaniśad ity ucyate / tathā ēa vakṣyati ničāyā taṃ mṛtyumukhāt pramucyata iti / pūrvoktaviśeṣaṇān vā mumukṣūn paraṃ brahma gamayātīti ca brahma-gamayitṛtvena yogād brahmavidyā-upaniśat/ tathā ca vakṣyati brahma prāpto virādo'bhūt vimṛtyur iti / lokādir brahma-dādṅho yo 'gniḥ tadviśayāyā vidyāyā dvitīyena vareṇa prārthyamānāyāḥ svargalokaprāptihetutvena garbhavāsa-dānma-darādy-upadravavṛṇḍasya lokāntare paunaḥ-punyena pravṛtasya-avasādayitṛtvena śāithilyāpādanena dhātvarthayogād agnividyaḥ upaniśad ity ucyate / tathā ēa vakṣyati svargalokā amṛtatvaṃ bhādante /*²⁵ Šankara tu prvo polazi od dobre gramatičke naobrazbe, raščlanjuje tvorbu riječi i navodi značenja korijena prema Dhātupāṭhi uz Pāṇinievu gramatiku: "Oblik korijena *SAD* kojemu je značenje "razdiranje, idenje, spuštanje" (prema Dhātupāṭhi I, 907; VI, 133 - *viśaraṇa-* v.l. *viśaraṇa-*), kojemu prethodi *upa-ni-*, a svršuje na dometak *kvip* (vrst gramatičkoga praznoga dometka Ø) jest ovo: *upanišad*." To mu je, dakle, zadano naobrazbom. A zatim daje značenjima (od kojih nam se neka mogu činiti neobičnima, dok nam druga mogu nedostajati) iz tradicionalne indijske semantike korijena svoju filozofsku interpretaciju: "Riječju *upanišad* nazivlje se znanje kojemu je područje spoznajni predmet koji se treba prikazati u tekstu (*grantha*; tj. *Kaṭha-upanišad*) koji želim tumačiti (komentirati). Kaže se: - Kojim se pak pridruženjem značenja

²⁴Prijegled te rasprave dao je Harry Falk (1986.), *Vedisch 'upanišad'* ZDMG 136, str. 80-97. U ovome prikazu bio mi je vrlo koristan.

²⁵V. Šankara (izd. 1964.), str. 36.

znanje nazivlje riječju *upanišad*? - 1. Ovim se pridruženjem značenja *znanje* nazivlje riječju *upanišad*: zbog razdiranja (*viśarāna*), tj. želje da se suzbije, tj. uništavanja sjemena preradanja (*saṃsāra*), kao što su neznanje i drugo, u onih koji se - željni oslobođenja, budući da su utražili žeđ za predmetima koji se spoznaju zamjedbom (osjetilnom spoznajom) i slušanjem objave (Veda²⁶), pa su prionuli uz, pristupili k (*upasadya-upagamyā*) znanju koje se želi nazvati *upanišad* a kojega će se izreći značajke - odlučno vježbaju zadubljenošću u nj (*tan-niśtatayā*). Tako će reći (KaU I 3, 15): 'Razabravši to (sopstvo), oslobada se iz ralja smrti.' Ili: 2. *upanišad* je *znanje o brahmanu* (n.) zbog pridruživanja (ovoga značenja): uslijed privoditeljstva (činiteljstva da *idu*, *gamayitṛvena*) k *brahmanu*: privodi (čini *ići*; *gamayati*) k najvišem *brahmanu* oni koji su željni oslobođenja a kojih su osobine prije navedene. Tako će reći (KaU II 3, 18 / 6, 18): 'Dosegao je *brahman* i postao besstrastan i bessmrtn.' I 3. *znanje o* (nebeskome) *ognju* nazivlje se *upanišad* zbog pridruživanja (ovoga) značenja korijenu: uslijed spuštateljstva (obarateljstva, *avasādayitṛvena*), tj. dovođenja do raspuštanja mnoštva pošasti - kao što su boravak u utrobi, rođenje, starost i drugo - koje se opet i opet začinju unutar svijeta, uslijed toga što znanje za koje je drugom željom po izboru molio (Naćiketas) uzrokuje kao plod postizanje nebeskoga svijeta, a ima za predmet Oganj (*agni*) koji je početak svijeta, koji je rođen od Brahmana i koji ga zna. Tako će reći (KaU I 13): 'Oni koji su u nebeskome svijetu uživaju u bessmrtnosti.'"

Za Śankaru je dakle *upanišad* 1. *znanje* koje se (metaforom) zove "razdiranje (sjemena preradanja)", 2. (više) *znanje o brahmanu* (n.) koje se (metonimijom) može kao uzrok zvati po svojem učinku "idenjem (željnih oslobođenja k *brahmanu*)", i 3. (niže) *znanje o* (nebeskome) *ognju* koje se (metaforom) zove "spuštanje ili raspuštanje (nevolja kao što su rođenje, starost i drugo)" a za učinak ima postizanje nebeskoga svijeta.

Pritom Śankara više ne obraća pažnju na značenja predmetaka ni tvorbe, nego samo na navodna značenja korijena. Polazi od pretpostavke da je denotacija nazivka - znanje, a konotacije izvodi iz navedenih značenja korijena domišljanjem sadržajne dopune glagolu (objekta ili adverbja) koja će opisati svojstva predmeta denotacije (znanja). Time je vjerno tradiciji i domišljato opisano shvaćanje vrste znanja kakvo sadrže tekstovi zvani *upanišad*. No da time nije utvrđeno jezično značenje riječi *upanišad* u tekstovima, dalo bi se dokazati npr. time što se ta riječ niti javlja u složenicama sa *saṃsāra-bīda*- "sjeme preradanja" ili *janma-jarādy-upadrava-vṛnda*- "mnoštvo pošasti kao rođenje i starost" kao zadnji dio, niti bi, da je tko tako složi, u takvim složenicama značila "razdiranje", "idenje" ili "raspuštanje". Naravno, postoje složenice *brahma-vidyā* "znanje o brahmanu" i *agni-vidyā* "znanje o ognju" i *brahmopanišad* "upanišad o brahmanu" ali u njima se riječi *vidyā* i *upanišad* ne daju dalje povezati s

²⁶Tu Ānandagiri tumači da se radi o znanju iz Veda o užiticima u raju i sl.

navedenim značenjima. Toliko ovdje o složenosti tumačenja, hermeneutičkoj stezi ali i etimološkoj slobodi u tradicionalnom indijskom komentaru.

2. Tumačenja u zapadnoj indologiji

U zapadnoj indološkoj literaturi, s druge strane, do danas je najraširenije mišljenje koje su izrazili Christian Lassen 1837. i Theodor Benfey 1840. da naziv *upa-ni-šad* izvorno znači “sjedjenje do nogu (učitelja)”.²⁷ No nakon stogodišnjega spora oko pravoga značenja toga naziva, nije više u tekstu koji nije popularan, nego stručan, moguće navesti to najraširenije mišljenje bez osvrta na druga tumačenja.

Lassenovo i Benfeyevo tumačenje osporio je 1896. Hermann Oldenberg²⁸ pitajući se zašto se od svih tekstova koje učenik uči “do nogu učitelja” samo *upanišadi* po tome zovu. Izjednačio je značenja izraza *upanišad* i izraza *upāsana* “štovanje, čašćenje, obožavanje”, koji se izvodi na sličan način od korijena *ĀS* “sjedjeti” i predmetka *upa-*. Smatrao je da je predmet “štovanja” u obadvama slučajevima sveti *oganj* ili *ātman / brahman*, a ne učitelj. U tome se, rekli bismo, donekle približio Šankari.

Na to je odgovorio Paul Deussen 1899.²⁹ tvrdeći da u upanišadima glagol *upa-ĀS* uvijek znači “štovati, obožavati”, a nikada “prići radi pouke”, dok glagol *upa-ŠAD* uvijek znači “prići radi pouke”, a nikada “štovati, obožavati”. *Upa-ni-šad* se ne javlja kao glagol u upanišadima, ali kao (korijenska) imenica znači “tajni znak, tajno ime, tajno značenje, tajna riječ, tajna formula, tajna pouka” (nešto što se poučava i spoznaje, a ne obožava). Stoga su je još stari indijski (vedski) tumači dobro tumačili kao *rahasyam* “tajna”.

Na to je Oldenberg odgovorio 1900.³⁰, opet iznio svoje shvaćanje, i čini se da je Albert Debrunner 1954.³¹ prihvatio njegove argumente jer u poglavlju o korijenskim imenicama s predmetcima tumači *upa-sad* “Belagerung”, *ni-sad* “Sitz”, *saṃ-sad* “Versammlung”, *pari-šad* id., *upa-ni-šad* “Verehrung”.

Nasuprot Deussenu, Stanislaw Schayer, prihvatio je 1926.³² Oldenbergovo jednačenje izraza *upanišad* i *upāsana* ali nije smatrao da znače “štovanje” nego “pridobivanje”, i to putom “izjednačivanja”. Stoga je za

²⁷Ch. Lassen (1837.), *Beiträge zur Kunde des Indischen Alterthums aus dem Mahābhārata*, Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1, str. 71. Theodor Benfey (1840), *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*. 2. Sektion H-N. Leipzig, str. 256b.

²⁸H. Oldenberg (1896.), *Vedische Untersuchungen*. 6: *Upaniṣad*, ZDMG 50, str. 457-462; isto: *Kleine Schriften*, str. 35-40.

²⁹P. Deussen (1899.), *Allgemeine Geschichte der Philosophie I*, 2: *Die Philosophie der Upaniṣad's*, Leipzig, str. 13 i d. Engl. prijevod 1906. *The Philosophy of the Upanishads*, str. 13 i d.

³⁰H. Oldenberg (1900.), *Vedische Untersuchungen 9: Upaniṣad*, □□□ ZDMG 54, str. 70-78; isto: *Kleine Schriften*, str. 62-70.

³¹J. Wackernagel - A. Debrunner (1954.), *Altindische Grammatik*, Bd. II 2, Göttingen, str. 17.

³²St. Schayer (1926.), *Über die Bedeutung des Wortes upaniṣad*, RO 3, str. 57-67.

upanišad predložio značenje “jednakost dviju magičnih supstancija koja se mora shvatiti u činu *upāsane*” ili jednostavno “magijska ekvivalencija, simbolička istovjetnost”.

Louis Renou je 1945.³³ prihvatio razloge predšasnika, ali je “jednakost” zamijenio značenjem “sveza” (*connexion*): *upanišad* poistovjećava podudarne pojave ili pojmove s različitim kategorijalnih razina.

Paul Thieme je 1966.³⁴ u pogovoru svojemu izboru iz upanišadi pošao od toga da glagol *upa-ni-ṣad* znači “sjesti se (*sad*) pored (*upa*) nekoga ili nečega dolje (*ni*)”, te nastavlja da to u posebnom sklopu znači i “prići s poštovanjem” ili jednostavno “štovati”. Prihvaća od Oldenberga da *upanišad* znači “štovanje”, a od Deussena da se ono ne sastoji u religijskome obožavanju, nego u spoznajnome činu. A taj čin, otkrivanje skrovite naravi neke stvari zbiva se pomoću izjednačivanja, poistovjećavanja: npr. *udgūthe* sa slogom *om*, ili sloga *om* sa svemirom, itd.

Za razliku od sinkretičkoga i pomirljivoga pristupa Thiemeova, Olivelle 1996.³⁵ nastupa isključivo: *upanišad* znači “sveza” ili “jednakost, jednakovrijednost” (skrovito povezanih zbiljnosti koje su u hijerarhijskom odnosu), a u svijetlu studija Renoua i Falka staro je značenje sjedjenja u blizini učitelja “jasno neodrživo”.

Harry Falk 1986.³⁶, nakon prijegleda stavova predšasnika, pokušao je provesti razmjerno obuhvatnu analizu pojava izraza *upanišad* i sl. u *brāhmaṇama*, *āraṇyakama* i *upanišadima*.

a) Prvo je ustvrdio da je u *upa-ni-ṣad* sadržano značenje “podređivanja”, npr. ŚB IX 4, 3, 3: *kṣatrāya tadviṣam adhastād upaniṣādinim karoti* “Tako čini puk takvim koji sjedi odozdola u odnosu na vlast”; to uspoređuje sa ŚB I 3, 4, 15: *tasmād upary āsinaṃ kṣatriyam adhastād imā pradā upāsate* “Stoga ovi ljudi štiju odozdol kṣatriyu koji sjedi gore”, implicirajući time jednakoznačnost glagola *upa-ās*.

b) Zatim je dao nekoliko lijepih primjera za značenje “sjedanja dolje” radi žrtve ili pouke, smatrajući da oslikavaju “podređivanje”: ŚB XI 2, 3, 7: *tad yadñam tanvānān ṛṣin gandharvā upaniṣeduḥ* “Gandharve su sjeli dolje do ṛṣia koji su tada protezali žrtvu.”; *Anguttaranikāya* IV 387, 21: redovnici ne trebaju propovijedati ljudima koji “ne sjedaju dolje (do redovnika koji sjedi na povišenom postolju) radi slušanja nauke” (*na upanisīdanti dhammasavanāya*).

c) Potom se okreće imenici *upanišad*. Značenje “podređivanja” vidi u formuli “*upanišad* nekoga A (G.) je neko B (N.)”, npr.: ŚB X 5, 1, 1: *tasya vā etasyāgneḥ vāg evopaniṣad vācā hi cīyate...kuruteṭīdaṃ kuruteti tad u ha*

³³L. Renou (1945.), ‘*Connexion*’ en *Védique*, ‘*Cause*’ en *Bouddhique*, Kunhan Raja Presentation Volume, Madras, str. 55-60.

³⁴P. Thieme (1966.), *Upanischaden*, Reclam, Stuttgart, str. 83.

³⁵Olivelle 1996., str. LII-LIII.

³⁶Harry Falk (1986.), *Vedisch ‘upaniṣad’*, ZDMG 136, str. 80-97.

tayā cīyate “Riječ je upravo *upanišad* te (gradnje) ognjenoga žrtvenika jer se on riječju gradi...” “Učinite ovo! Učinite to!” - tako se njome gradi.” Iz takvih formula Falk zaključuje da *upanišad* nije “jednakost, jednakovrijednost” ni “istovjetnost” nego “viši pojam, ‘djelatna / ostvarujuća moć’ koja iza nečega stoji, princip koji na višoj razini upravlja nižim ‘podređenim’ pojmovima” (str. 83). Stoga prevodi: “Ostvarujuća moć (*die bewirkende Macht*) (*upanišad*) te gradnje žrtvenika jest govor.” ‘*Bewirkende Macht*’ jest po Falku značenje riječi *upanišad* u brāhmaṇama.

U drugim se primjerima slično kaže *ekam iti hovācāhar eveti...saišā samvatsarasyopanišat* “Jedan dan - reče...to je *upanišad* godine” (ŚB XII 2, 2, 23), ili *anantām śriyam aśnute ya evaṃ veda yaś čaivamvidvān evam etāṃ vedānām mātaraṃ sāvitrīm sampadam upanišadam upāsta iti brāhmaṇam* “beskrajni sjaj postiže onaj koji tako zna i takoznalac štuje tu mater Veda Sāvitrī kao sreću (sretanje Veda?) kao *upanišad* (Veda?) - to je brāhmaṇa (tumačenje brahmana)” (GB I 1, 1, 38). Falk tu *upanišad* uvijek prevodi ‘*die bewirkende Macht*’.

d) Slijedeće značenje nalazi Falk u āraṇyakama, npr. AA III 2, 5: *atha khalv iyaṃ sarvasyai vāca upanišat. sarvā hy evemāḥ sarvasyai vāca upanišada imāṃ tv evācakṣate. pṛthivyā rūpaṃ sparśā antarikṣasyośmāno divaḥ svarāḥ. agne rūpaṃ sparśā vāyor ūśmāna ādityasya svarāḥ*. “Evo ova *upanišad* cijeloga govora (riječi / jezika). Sve su ovo *upanišadi* cijeloga govora (riječi / jezika) ali ovu (tako) zovu: zatvorni su suglasnici lik Zemlje, tjesnačnici su lik Ozračja, a samoglasnici su lik Neba. Zatvornici su lik Ognja, tjesnačnici Vjetra, a samoglasnici Sunca.”³⁷ Tu Falk vidi odnose između dvaju ili više principa od kojih više ne mora onaj spomenut u G. biti podređen onomu spomenutom u N., nego među njima postoji “hijerarhijski odnos” ili “sustav odnosa” u kojem nije određeno koji je princip nadređen, a koji podređen. Značenje riječi *upanišad* u āraṇyakama po Falku bilo bi ‘*hierarchische Beziehung*’ ili ‘*Beziehungssystem*’.

Niti sam siguran da je izraz *princip* na mjestu, dakle *počelo*, niti da je odnos *hijerarhijski*, a pogotovu mi se čini nezgrapnim prevesti riječ *upanišad* u navedenom primjeru i u sličnima izrazom *sustav odnosa*.

e) U primjerima: *viśvāmitraḥ...tad dha sa upanišasāda dyotir tad uktham iti* (JUB III 1, 3, 8 i d.), *viśvāmitraṃ hy etad ahaḥ śamsiṣyantam indra upanišasāda* (AA II 2, 3), *eṣā vai kaiṣinī dikṣā. etāṃ ha keṣī dārbhयो dikṣām upanišasāda* (JB II 67-68) Falk shvaća glagol *upanišasāda* prvi put kao “Viśvāmitra...je ‘podredio’ - To kazivanje (*uktha*) jest nebesko svjetlo (na dan *dyotis*)”, drugi put “Indra se je sjeo do Viśvāmitre koji će taj dan

³⁷Falk tu kaže da odnosi nisu više linearni (A>B>C>D), nego zrakasti (A>B, A>C, A>D). Mislim da je to neprecizno, odnosi bi se mogli opisati kao višestruko preslikavanje članova jednoga skupa u članove drugoga, a zatim članove trećega itd. (A>M, B>N, C>O; A>X, B>Y, C>Z). Isto je tako neprecizno kada zaključuje da se tu *upanišad* zove *rūpa* ‘lik’ jer se tu *upanišad* samo sastoji u formulaciji što je *rūpa* čega, a to još ne znači da je ona *rūpa*.

govoriti”, a treći put “Kešin Dārbhya je to posvećenje (*dikṣā*) objasnio (tj. radnju podredio ostvarujućoj moći)”.

f) Nakon svih tih primjera dijelom začuđava Falkov zaključak (str. 96-97) da je najstarije tumačenje “sjedjenje do nogu učitelja” u najmanjoj mjeri obuhvatilo izvorni smisao riječi *upanišad*. “Tajna pouka” odgovara riječi kako se može naći na kraju vedskoga razdoblja u izrazu *iti upanišat* “tako (kaže) pouka”. Oldenbergovo “štovanje najvišega bića” već mu je mnogo bliže cilju. Schayer je uveo “magijsku jednakost” među kategorijama, a Renouova “sveza” stavila je kategorije na različite razine i time pogodila posebni razvoj značenja u “hijerarhijski odnos”. Najbitnije je za Falka da se riječ shvaćala kao *actio* a da je treba shvatiti kao *agens* “djelatnu / ostvarujuću moć”.

g) U prilog bi mu mogla ići i okolnost da na pāliu izraz *upanisā* (kojim se bavio Renou u svojem članku), koji se možda izvodi iz vedskoga *upanišad*, znači *kāraṇa*, *paccaya* “uzrok, sredstvo”.

Ipak, ma koliko namještali “značenje” prema kontekstima, očito je iz navedenih (a i drugih) primjera da glagol *upa-ni-ṣad* doista znači “sjesti (se) dolje pored (nekoga)”. To pokazuju primjeri u *b* i *e* u kojima se svima glagol *može*, a u nekima *mora* tako shvatiti i prevesti, pa to i Falk čini. Zbog toga tvrdnja da je izvođenje imenice *upanišad* iz “sjedjenja u blizini” učitelja “jasno neodrživo” (Olivelle) ili da je “u najmanjoj mjeri obuhvatilo izvorni smisao” (Falk) proturječi Falkovim primjerima.

Drugo, ako *upa-ni-ṣad* i znači neko “podređivanje” u primjerima poput *a*, ne izvodi se “sjedanje dolje pokraj (nekoga)” iz “podređivanja”, nego “podređivanje” iz “sjedanja *dolje* pokraj (nekoga tko sjedi na povišenome)”, kao što je bilo od početka jasno, a i Falk to iznosi.

Pitanje je zašto Falk od uočavanja “podređivanja” kao sastavnice značenja izraza *upa-ni-ṣad* dolazi u primjerima iz *c* do pojma za *agens*, *bewirkende Macht* i sl., koji bi bio primjeren kauzativnim tvorbama, umjesto do pojma za “podređenost”, “sjedjenje ispod čega” te možda “ležanje čemu u temelju” odakle bi se mogla zamisliti značenja za nosioca neprelaznoga glagolskoga stanja (a ne prelazne radnje; za *subsistens* a ne *agens*) kakva poznajemo u drugim kulturama kao što su “podloga, osnova, sub-stantia, ὑποκείμενον, ὑπόστασις” i sl., koja bi jednako dobro ulazila u formulu “*upanišad* nekoga A (G.) jest neko B (N.)”. Takvo bi se značenje jednako moglo uskladiti i s pālijskim izrazom *upanisā* sa značenjem “uzrok” u *g*.

Napokon, što se tiče značenja “hijerarhijski odnos” ili “sustav odnosa” u āraṇyakama u *d*, ne vidi se zašto bi on bio “hijerarhijski” kada se ionako ne zna je li tu nadređen A u genitivu ili B u nominativu uz *upanišad*. A kada ih nema više nego dva, zašto je “sustav”? Samo pak značenje “odnos” koje preostaje tako je općenito da malo kaže. To ne znači da mislim da *upanišad* ne može iskazati sustav odnosa, nego da tu Falk brka porabu pojma i značenje riječi.

Oldenbergovo pitanje ne može li *upa-ni-ṣad* značiti isto što i *upa-ās* “sjedjeti pokraj (nekoga ili nečega), služiti koga, štovati, cijeniti ili smatrati što čime” treba uzeti ozbiljno. I pitanje ne znači li onda *upaniṣad* isto što i *upāsana*. Deussenovi se prigovori također ne daju lako odbaciti, pa treba odmjeriti razloge. Glagoli, čini se, ne mogu značiti isto, ali to još u jeziku ne znači da se imenice ne mogu približiti u značenju pa to ne treba isključiti. To je možda filološki najutemeljeniji dio dilema.

Kada, međutim, Deussen obrazlaže svoj stav razlikom značenja glagola, pokazuje uz filološki pristup i nešto istančaniji filozofski pristup od svojega sugovornika. A kada iz značenja koje smatra prvotnim “(povjerljivo ili) tajno sjedjenje do (nekoga)” izvodi drugotno “tajna pouka” (koja je svrha onoga sjedjenja), taj mu je metonimijski semantički pomak od značenja radnje do rezultativnoga značenja jezikoslovno posve legitiman. On je osobito očit u čestoj formuli iz *f: ity upaniṣat* “tako (glasi skrovita) pouka”. Deussen taj pomak uspoređuje s pomakom u značenju riječi *kolegij* od značenja “sastanka” do značenja “sadržaja pouke” pri takvu sastajanju na učilištu. Sličan su pomak doživjele u hrvatskome riječi *zbor* i (*pro*)*zboriti*. Mogli bismo tomu dodati primjer riječi *besjeda* koja od značenja “sjedjenje na otvorenom” prešla na značenje “(raz-)govor” kakav se u onakvoj prilici govorio (vodio).

Pitanje se otvara pri formuli tipa *c* iz brāhmaṇa “*upaniṣad* nekoga A (G.) jest neko B (N.)”. Može li se tu uvrstiti značenje “sjedjenje dolje do (nekoga)” ili rezultativno “(skrovita) pouka”? Ako G. shvatimo kao *genitivus obiectivus* uz izraz sa značenjem poučavanja (o nečemu), to nije nemoguće: “(tajna) pouka o nekome A (G.) jest neko B (N.)”. Npr.: ŚB X 5, 1, 1: *tasya vā etasyāgneḥ vāg evopaniṣad vācā hi cīyate...kuruteṭīdam kuruteṭi tad u ha tayā cīyate* “Riječ je upravo (tajna) pouka o toj (gradnji) ognjenoga žrtvenika jer se on riječju gradi...” “Učinite ovo! Učinite to!” - tako se njome gradi.” Rješenje se, dakle, može na veoma naravan način naći na sintaktičkoj razini, a nije ga nužno tražiti u dalekim semantičkim pomacima.³⁸

Vrijedi li to i za formule tipa *d* iz āraṇyaka? Prvo, one ne izgledaju kako ih Falk prikazuje jer se npr. u prvome primjeru *upaniṣad* ne “zove” *rūpa*, nego samo formulira što je *rūpa* “lik” čega: AA III 2, 5: *atha khalv iyaṃ sarvasyai vācā upaniṣat. sarvā hy evemāḥ sarvasyai vācā upaniṣada imāṃ tv evācakṣate. pṛthivyā rūpaṃ sparśā antarikṣasyoṣmāṇo divaḥ svarāḥ. agne rūpaṃ sparśā vāyor uṣmāṇa ādityasya svarāḥ.* “Evo ove (skrovite) pouke (*upaniṣad*) o cijelome govoru (riječi / jeziku). Sve su ovo

³⁸I drugi se primjeri mogu odlično shvatiti i prevesti na sličan način: *ekam iti hovācāhar eveti...saiṣā saṃvatsarasyopaniṣat* “Jedan dan - reče...to je (skrovita) pouka (*upaniṣad*) o godini (ili skrovito ime / znak godine)” (ŚB XII 2, 2, 23), ili *anantām śriyam aśnute ya evaṃ veda yaś caivaṃvidvān evam etāṃ vedānāṃ mātaraṃ sāvitṛim saṃpadam upaniṣadam upāsta iti brāhmaṇam* “beskrajni sjaj postiže onaj koji tako zna i takoznalac štuje tu mater Veda Sāvitrī kao sretanje (Veda) kao sjedanje dolje (radi pouke u (Vedama)) - to je brāhmaṇa (tumačenje brahmana)” (GB I 1, 1, 38).

(skrovite) pouke (upanišadi) o cijelome govoru (riječi / jeziku) ali ovu (tako) zovu: zatvorni su suglasnici lik Zemlje, tjesnačnici su lik Ozračja, a samoglasnici su lik Neba. Zatvornici su lik Ognja, tjesnačnici Vjetra, a samoglasnici Sunca.”

Kada bismo u navedenim primjerima izraz *skrovita pouka o (čemu)* zamijenili izrazom *skrovita besjeda o (čemu)* još bismo se približili i etimologiji izraza *upanišad*.

Ako se još može pomisliti da se i u glagolu *upa-ni-šad*, uz prvotno značenje “sjesti dolje do (nekoga)”, može - možda pod utjecajem imenice - pretpostaviti sličan semantički pomak prema “primiti (ili dati?) (skrovitu) pouku / besjedu”, tada bi se i neki primjeri iz *e* (u kojima se glagol ne mora prevesti prvotnim značenjem) mogli i tako vrlo lijepo prevesti: *višvāmitraḥ...tad dha sa upanišasāda dyotir tad uktham iti* (JUB III 1, 3, 8 i d.), *višvāmitraḥ hy etad ahaḥ śaṃsišyantam indra upanišasāda* (AA II 2, 3), *eṣā vai kaiśinī dikṣā. etām ha keśī dārbhṃyo dikṣām upanišasāda* (JB II 67-68) “Višvāmitra...je ’primio (dao ?) skrovitu pouku’ - To kazivanje (*uktha*) jest nebesko svjetlo (na dan *dyotis*)”; drugi put je prvotno značenje najprirodnije: “Indra se je sjeo do Višvāmitre koji će taj dan govoriti”; a treći put je opet privlačno drugotno “Keśin Dārbhya je to posvećenje (*dikṣā*) primio (dao ?) kao skrovitu pouku”.

Drugo je pitanje da li se *skrovita pouka* ili *besjeda* (pri sjedjenju dolje uz nekoga) ne sastoji često od povezivanja (usp. *connexion*) ili izjednačivanja (usp. Äquivalenz, Identifizierung) članova skupa “(duševnih) moći” s članovima skupa “(kozmičkih) božanstava”, ili članova skupa “glasova u jeziku” s članovima skupa “svjetova” ili s članovima skupa “čuvara svjetova” i sl. Mogli bismo možda pomisliti i na štovanje (*upāsana*, Verehrung) jednih kao drugih ili smatranje jednih drugima. No ako to i jest često sadržaj takvih *skrovitih pouka* ili *besjeda*, nije to stoga nužno i značenje riječi *upanišad*. Treba razlikovati porabu pojma i značenje riječi. A dobro je Ockhamovo pravilo *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Vrijedi i za značenja riječi.

3. Zaključci

Možda bi se najvjerojatniji zaključci o značenju glagola *upa-ni-ŠAD* i imenice *upanišad* mogli ovako sažeti:

upa-ni-ŠAD: “sjesti dolje do (koga)” > “primiti pouku (od koga)”

upanišad f.: “sjedjenje dolje do (koga)” > “(skrovita) pouka / besjeda (o čem)”

Značenje glagola “dati pouku” manje je vjerojatno jer bi se za njega očekivala kauzativna tvorba. Kada bi se glagol *upa-(ni)-ŠAD* mogao poistovjetiti u značenju s glagolom *upa-ĀS* “sjedjeti do koga > služiti komu > štovati koga ili što > smatrati što čime” onda bi se imenica *upanišad* mnogo lakše mogla semantički postovjetiti s analognim izvedenim semantemima imenice *upāsana* “...štovanje...” (kao što čini Oldenberg), no

ovako je tu Oldenbergovu pretpostavku možda najbolje ostaviti u pričuvi kao mogućnost koja nije isključena nađu li se dosta jaki razlozi da se prihvati.

Daljnji metonimijski pomak značenja imenice sa “(skrovita) pouka / besjeda (o čemu)” na sadržaj takve skrovite pouke, npr. “sveza” (Renou) nije nezamisliv, ali je pitanje da li ga je nužno pretpostaviti; što su značenja semantički više namještena prema kontekstima, kao “ostvarujuća moć”, “hijerarhijski odnos” i sl. (Falk), to nas manje obavješćuju o smislu konteksta a to više učitavaju neka unaprijed razrađena tumačenja u njega. Takav pristup u zapadnoj indologiji nije tako nesrodan Šankarinoj metodi kako to njegovi predstavnici po svoj prilici misle. Ako se pak nađu dostatni razlozi da se prihvati značenje “sveza” ili sl., tada se može pretpostaviti da je usporednica *upāsana* mogla djelovati na takav semantički pomak na sadržaj (skrovite) besjede. No ja ih u izloženoj građi zasada ne vidim.

Istaknuti likovi u upanišadskim tekstovima

Upanišadi su, kao i ostali vedski tekstovi, izvorno nastajali usmenim stvaralaštvom i predajom.

Dijelom se sastojе od izlaganja pouka bez imena učitelja. Takvi su dijelovi upanišadskih tekstova često obredne naravi i u stilu brāhmaṇa. Tako, na primjer, počinju *Bṛhadāraṇyaka-upanišad* i *Āhāndogya-upanišad*. No takvi su i *Aitareya*, dio *Taittirīye*, *Īśā*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya* i drugi tekstovi.

Ipak, klasični dijelovi upanišadi često su u dijalogima, a u njima su lica učitelji koji raspravljaju među sobom ili s učenicima, te im se navode imena. Takvi su središnji dijelovi *Bṛhadāraṇyaka-upanišadi* (npr. III - IV i dr.) i *Āhāndogya-upanišadi* (npr. IV - VI i dr.), *Kauṣṭiki-upanišadi* (I, IV), *Maitrī* i dr.

Ima i tekstova, većinom mlađih, gdje dijalog ne vode smrtni učitelji i učenici, nego božanska bića međusobno ili sa smrtnicima. Takvi su kasniji dijelovi *Āhāndogya-upanišadi* (npr. VII, VIII), *Kauṣṭiki-upanišad* III, *Kāṭha*, *Bāṣkala*, dio *Taittirīye* (III) i dr.

U drugoj vrsti upanišadskih tekstova nalazimo likove slavnih učitelja kao što su *Yādñavalkya* *Vādasaneyā* i *Ḍanaka* (u BĀU III-IV), *Uddālaka Āruṇi* i njegov sin *Śvetaketu* (npr. u ChU VI), *Śaṇḍilya* (BĀU V 6; ChU III 14), *Satyakāma Ḍābāla* i *Upakosala Kāmalāyana* (u ChU IV), *Raikva* (ChU IV 1-3), *Pravāhaṇa Ḍaivali* (BĀU VI 2; ChU V, 3-10), *Aśvapati Kaikeya* (ChU V), *Adātaśatru* (BĀU II 1, KŠU IV) i drugi.

Ti su likovi učitelja gdje kada živi i možemo osjetiti nešto od njihova značaja. Tako se *Yādñavalkya* ističe ne samo dubinom nauke, nego i duhovitošću nadmoćna duha. Kada ga kralj *Ḍanaka* pita po što je došao, da li je samo željan nagrade u stoci ili je željan istančanih razgovora, on odgovara s mjerom ironije: "Obojega, veliki kralju." Ubrzo će se pokazati da nije pohlepan da brzo stekne stoku, nego to želi "zaraditi" prvo dobro poučivši kralja "jer mi je otac smatrao da ne valja uzimati ne poučivši" (BĀU IV 1). *Uddālaka* nam se pak pokazuje kao dobar učitelj, ali uvijek spreman priznati što ne zna i željan znanja zamoliti za pouku. On je i dobar odgojitelj koji uočava na sinu, kada se vratio s uspješnih nauka, da je postao previše ukrućen i nadut, pa ga liječi i očinskom opomenom i živom i domišljatom poukom (ChU VI).

U trećoj se vrsti upanišadskih tekstova javljaju kao sugovornici božanska bića, npr. *Bṛḡu* i *Varuṇa* (TU III), *Nārada* i *Sanatkumāra* (u ChU VII), ili *Indra* kralj bogova i *Virocana* vođa asura, koji mole, poput brahmanskih učenika u razgovorima iz druge skupine tekstova, s ogrijevom za sveti oganj u ruci pouku o *ātmanu* od oca *deva* i *asura Pradāpatia* (u ChU VIII 7-12). Drugdje su sugovornici bog i smrtnik, više puta već preminuli smrtnik koji je došao pred lice božanstva: *Naciketas* pred boga smrti *Yamu* (*Kāṭha*), junak *Pratardana* pred kralja raja za junake *Indru*

(KŠU III) ili trapljenik *Medhātithi* također pred *Indru* (Bāškala). Ti razgovori slični su svojevrsna filozofsko-teološka skazanja.

U drugoj je skupini tekstova zanimljivo i to što, iako su mnogi učitelji pripadnici brahmanskoga staleža kao *Yādñavalkya*, *Śāṇḍilya*, *Uddālaka* ili *Śvetaketu*, u kojih je to i prirodno, “niz dlaku”, da budu učitelji, ipak ih ima dosta i takvih koji su pripadnici kšatrijskoga staleža kao *Pravāhaṇa*, *Aśvapati*, *Adātaśatru* ili *Ānaka*, u kojih je “uz dlaku” to što poučavaju brahmanske učenike. U nekim slučajevima, kao u *Satyakāme Ābāle*, podrijetlo se ni ne zna, nego se duhovito za njega iznosi kako ga je učitelj *Hāridrumata Gautama* prihvatio za brahmana jer je, moleći pouku, priznao da njegova mati ne zna tko mu je otac jer je u mnogih bila služavka – a toliko istinoljubivost da to prizna može pokazati samo brahman (ChU IV 4). U razgovorima sudjeluju i istaknute žene. Takve su *Maitreyī*, žena *Yādñavalkyina* (BĀU II 4; IV 5), i *Gārgī Vācāknvī* (BĀU III 6 i 8) koja s *Yādñavalkyom* raspravlja na natjecanju znalaca brahmana. Sve nas to uvodi u složene društvene odnose vedskoga, odnosno upanišadskoga razdoblja.

Povijesni i društveni okvir

1. Povijesni okvir

Indoiranci su po novijim shvaćanjima prije dolaska na iranske visoravni s jedne strane ili silaska preko Hindukusha na indijski potkontinent s druge, neko vrijeme boravili u zapadnoturkestarskim i istočnoiranskim predjelima.

Pretpostavlja se da su tu došli u doticaj s brončanodobnom uljudbom u podnožju Kopet Dagma, koja je u 3. tisućljeću razvila urbana središta kao Namazga depe, Ulug depe i Altyn depe. Altyn depe je mogao imati oko 10,000 stanovnika, imao je razlikovne nastambe staleža koji bi po zanimanjima i vrsti prehrane mogli biti slični potomnjim indijskim varnama: arheolozi misle da su se dijelili na svećenike (vegetarijance), upravitelje, obrtnike i poljoprivrednike.³⁹

U porječju se Inda sredinom 3. tisućljeća razvila do vrhunca indska bakrenodobna (eneolitička) uljudba s velikim urbanim središtima na mjestima Mohenjo Daro na Indu, Harappa na rijeci Ravi, Dabarkot zapadno od Inda, Ganeriwala istočno od Inda u Cholistanu, Kalibangan u sjevernom Rājasthānu i Banawali još sjevernije, oba istočno od Sutleja, pa Rakhigarhi u porječju Yamune na području Haryane, Dholavira na jugu u Kutchu i Lothal na području Guđarāta i dr., koja su mogla biti državna središta.⁴⁰ Istočno od Inda tekla je još jedna velika rijeka, koju Vede zovu Sarasvatī, a od koje je ostalo samo suho korito Ghaggar jer joj je - možda krajem vedskog doba - zbog tektonskih promjena dio vodotoka vjerojatno privukao Ind, a dio Yamunā. To objašnjava stvaranje nekih znatnih središta istočno od Inda i Sutleja uz rijeku Sarasvatī. Središta indske uljudbe bila su geometrijski planski urbanizirana, redovito s utvrdom (citadelom) na zapadu, u kojoj su bila spremišta za žito, kupalište i veće zgrade, kadikad sa stupovima, i s naseljem sa staleškim ili strukovnim (?) četvrtima na istoku. Imala su kanalizaciju s keramičkim cijevima, zgrade od dobro pečene opeke, neke možda na kat. Mnogobrojni kratki natpisi, većinom na pečatima, još se odgonetaju. Opseg je Mohenjo Dara ili Harappe bio oko 5 km⁴¹, a površina oko 85 ha⁴²- 1 km², a broj se stanovnika u svakome od njih procjenjuje na kojih 40,000.⁴³ Bili su dakle među najvećim gradovima svojega vremena na svijetu.

Sjedilačko stanovništvo tih južnoazijskih i onih srednjoazijskih središta možda je govorilo elamsko-dravidskim jezicima. No povezivale su ih vjerojatno skupine pokretnih pastira koje su možda govorile indoiranskim

³⁹V. Walter A. Fairservis Jr., *Central Asia and the R̥gveda: The archaeological evidence*, u: Erdosy 1995., str. 206-212.

⁴⁰V. B. B. Lal 1997., str. 236-237.

⁴¹Prema B. B. Lal 1997., str. 104 i 111.

⁴²Prema Allechinu 1995., str. 57.

⁴³Prema Parpoli 1994., str. 6.

jezicima. Rano u 2. tisućljeću pr. Khr. nastaju i velike promjene u srednjoazijskom području: kolonije potekle iz kulture Namazga V stvorile su u oazama Margiane i Baktrije društveni ustroj sličan državnomu, ali ovaj put neurbaniziranomu, za kakav su svojstvena utvrđena mjesta, nalik na utvrđena veleposjednička gospodarstva (kao što su potomnje qale turkestarskih khanova).⁴⁴ Potom, čini se, da je prevlast prešla sa sjedilačkih urbanih zajednica na nomadske pastirske u obama područjima.⁴⁵ Utvrđena mjesta, neka i višestrukim zidovima, kao Dashly-3 u Baktriji, mogla su biti predmet osvajanja indoiranskih, možda prvo prairanskih, a poslije i indoarijskih stočara, o čem možda svjedoče rgvedski himni koji Indru zovu *puramdara* “gradobija, tvrđobija (?)”. Osim toga, prema antičkim piscima⁴⁶ narod zvan *Daha* živio je na donjem toku Marga, odnosno nedaleko okuke rijeke Oxa. To bi mogli biti vedski *Dāse*, protivnici Indoarijaca, i to u svojem (?) iranskom glasovnom obliku imena. Nedaleko je, uz rijeku Okh (danas Tejend) u Margiani živio i narod Parnoi.⁴⁷ To bi mogli biti vedski *Pañii*, također protivnici Indre. Najkasnije je, naime, između 2000. i 1600. pr. Khr. moralo doći i do razlikovanja prairanskoga od praindoarijskoga. U to su se doba vjerojatno počele javljati i neke kulturne opreke između Iranaca i Indoarijaca (odnos prema štovanju nebesnika (*deva*), Gospoda (*asura*), ognja (stind. *agni*, avest. *ātar*) i sl.). U 16. st. pr. Khr. skupina se Indoarijaca odijelila od svoje matice u području između Kaspijskoga mora i planine Elburz i krenula na Prednji Istok gdje su kao nezaustavljivi borci s bojnih kola ovladali kraljevstvom Mitanni u sjevernoj Mezopotamiji.⁴⁸ Tamo se, u doba dinastičke krize, u vazalskom ugovoru iz 14. st. njihov vladar Kurtiwaza (Mattiwaza) zaklinje hetitskomu kralju Šuppiluliumi na vjernost bogovima zemalja Hatti i Hurri, ali između ostaloga i vedskim bogovima Varuṇom - bogom zadane riječi, Mítrom - bogom saveza, Indrom i Nāsatyama.

Kada su Indoarijci⁴⁹, po svoj prilici nakon znatne akulturacije na baktrijsko-margianskome području, stali prelaziti (u više valova) Hindukush i silaziti u ravnicu Pañdāba i porječje Inda, negdje možda oko 1700. pr. Khr. i poslije toga, našli su prežitke indske uljudbe u tome području. Tu su se gradovi smanjili na desetinu prijašnjega opsega (većinom na manje od 6 ha). Bilo je to posturbano razdoblje koje je uslijedilo nakon doba integracije,

⁴⁴V. Frederik T. Hiebert, u: Erdosy 1995, str. 192-205.

⁴⁵V. Fairservis, u Erdosy 1995., str. 211.; v. i Erdosy 1995, str. XIV.

⁴⁶Q. Curtius Rufus 8, 3; Ptolemaij, *Geographia* 6, 10, 2; Pomponius Mela (prema Eratosthenu) 3, 42; v. Parpola 1994., str. 149-150.

⁴⁷Strabon 11, 9, 2; v. Parpola 1994, str. 150.

⁴⁸V. Parpola 1994., str. 149-151. V. i Parpola, u: Erdosy 1995., str. 353-381

⁴⁹Pripadnici indoiranske jezične zajednice sebe su zvali *ārya* ili *arya*. To je po P. Thiemeu moglo značiti “gostoljubivi, domaćinski” (od *ari* “stranac, gost i neprijatelj”), po drugima - kao hetitski *ara* - “pripadnik vlastite društvene skupine”. Indijska se grana potekla od te indoiranske zajednice nazivlje u znanosti Indoarijcima. V. P. Thieme (1938.), *Der Fremdling im Rgveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte ari, arya, aryaman und ārya*, AKM XXIII, 2, DMG, Leipzig. V. i Mayrhofer, KEWAI i EWAI, s. v. *āryah*.

razdoblje kada su se indske države raspale, a kulture se lokalizirale. Najpoznatiji su mu pojavci tzv. pañđāpska faza sa slojem grobišta H u Harappi (oko 2000-1600 pr. Khr.), zatim faza posvjedočena nalazištima Jhukar i Pirak u Baluchistanu (oko 1600.-1200. pr. Khr.), te tzv. faza nalazišta Rangpur na Kathiawaru ili Jhangar u Sindhu (1200-800 pr. Khr.).⁵⁰

S druge su strane Indoarijci nailazili na indijskome potkontinentu na domorotce bilo dravidskih, bilo tibetoburmanskih ili austroazijskih (mundskih) jezika koji su živjeli izvan dosega indske uljudbe u skladu s običajima svojih plemenskih zajednica.

Sudeći po vedskim tekstovima, Indoarijci su bili u prvome redu stočari i konjogojci, te borci s kola, a ratarstvo je u početku manje istaknuto, a pogotovu nema znakova da su poznavali urbaniziran život, dočim je prethodna Indska uljudba bila visoko urbanizirana, ali jedva da je poznavala konje. Sada se u posturbanom razdoblju lokalizacije javljaju motivi konja i deva na proizvodima u indskim naseljima. Dolazi do prožimanja tradicija indske uljudbe i došljačke indoarijske kulture. Pritom je Indoarijcima kao nosiocima vedske kulture prenošene usmenom predajom i vojne moći koja je počivala na konjima i bojnim kolima i na vještini ratovanja lukom i strijelama vjerojatno uspjelo steći povlašteni položaj i prevlast u područjima u kojima su se miješali sa zatečenim stanovništvom. U pogledu jezika, to je moralo biti razdoblje višejezičnosti u kojem su govornici dravidskih, a djelomice i drugih jezičnih skupina, postupno prihvaćali i sporazumijevanje na indoarijskome u svoj jezični obzor, a s druge su strane utjecali na nj ustrojem svojih jezika. Najprepoznatljiviji je trag toga utjecaja prodor reda uvraćenih ili tjemenih glasova (retroflexa ili kakuminala: *ṭ*, *ḍ*, *ṇ*) iz dravidskih jezika u staroindoarijski jezik.

To je doba kada se je težište indoarijske kulture smjestilo u područje Pañđāba, i doba oblikovanja *Rksamhite*. Iz nje saznajemo da su se za indoarijskim plemenima Yadaua (koji su došli čak do Yamune) i Turvaša, te Anua (koji su se zadržali oko rijeke Paruṣṇī - danas Ravi) i Druhyua, u to područje spustili i Pūruī s Bharatama. A zatim je izbio rascijep među Pūruīma (kojima je možda tada vladao Trasadasyu) i Bharatama na čelu s kraljem Sudāsom i do bitke Bharata s deseterim kraljevima (*dāśarādña*; v. RS VII 18) na rijeci Paruṣṇī. Sudās je, čini se, uspio pobijediti protivnike i nametnuti im svoju prevlast. U brahmanskoj je predaji pobjeda, doduše, opisana u prvome redu kao pobjeda Sudāsova žrca (*purohita*) Vasiṣṭhe (s rodnom / klanom Trṭsua) nad svojim takmacem koji je žro za suprotnu stranu, Viśvāmitrom (možda s rodnom Bhṛgua).

Nakon te pobjede Bharate se smještaju uz rijeku Sarasvatī te ona postaje središte Južne Azije na putu između porječja Inda i dvorječja Yamune i Gange za iduće vedsko međurazdoblje, sve do pomaka težišta uljudbe prema tomu dvorječju. Bit će da je tu Sudās u znak svoje prevlasti

⁵⁰V. F. R. Allchin 1995., str. 26-40; također Jonathan Mark Kenoyer, *Interaction systems, specialised crafts and culture change*, u: Erdosy 1995., str. 215-228.

nad okolnim kraljevima prinio i konjsku žrtvu.⁵¹ To je područje ostalo upamćeno kao osobito posvećeno za svete obrede.

Istraživači su danas sve svjesniji potrebe da oprezno pojmovno razlikuju jezične zajednice od rasnih tipova, a oboje od kulturnih zajednica. A istom kada se oni razlikuju, može se proučavati isprepletanje njihovo.

Indoiranska se kultura u Baktriji i Margiani te na drugim područjima Afganistana s jedne strane akulturirala zatečenima kulturnim zajednicama drugih jezika, ali se s druge stala dijeliti na iransku i indoarijsku. To je s vremenom urodilo time da se na iranskoj strani, vjerojatno sa Zarathuštrinom reformom, utvrdila vjera u kojoj se bog stvoritelj zove Ahura Mazdā (av. "Gospod Mudri), okružen je bessmrtnim svetim bićima koja štite čudoređe zvanim Amāša spənta, a druga božanstva koja se štiju zovu se yazate, dok su nebesnici pod indoiranskim imenom *daiva odbačeni među zloduhe (avestički *daēuua*), a među njima je i Ind(a)ra. Na indoarijskoj strani, u konzervativnoj *Rksamhiti* indoiranski naziv *asura ostao je naslov vrhovnoga boga (kojemu se ime mijenjalo i na mjesto kojega je u doba RS stupio Indra), uz njega se štije skupina božanstava koja čuva čudoređe zvanih Āditye, a ostala se božanstva i dalje zovu deve (indoiranski *daiva). Zanimljivo je, međutim, da se upravo u zbirci koja ne služi vedskim javnim obredima, u *Atharvasamhiti*, i kojoj se ime, ili dio starijega imena *Atharvāngirasah*, ne izvodi iz imena za vrst *mantra* kao drugim zbirkama, nego je podudarno s iranskim naslovom za svećenika koji poslužuje vatru *aθauruuan / āθrauuan*, prvoj provela promjena oprečna iranskoj te se nasuprot bogovima (*deva*) stvorio pojam protivnika njihovih kao skupine a na njih je primijenjen naziv *asure*. Kao da su tvorci i nosioci te *samhite* bili u duljem ili intenzivnijem doticaju - koji je doveo do asimilacije i konfrontacije - s Irancima, nego nosioci triju drugih Veda.

Dolazak Indoarijaca u Indiju sve se manje u struci shvaća kao velika najezda i smjena stanovništva, a sve više kao tijek stapanja došljaka i po svoj prilici osjetno brojnijih zatečenih stanovnika, koji zajedno postaju nosioci daljnjih kulturnih mijena i njihove predaje. Arheolozi ne mogu utvrditi promjenu antropološkoga tipa na potkontinentu za vrijeme kada su mogli doći Indoarijci. No tijekom njihova dolaženja, na sjeveru se indijskoga potkontinenta stao širiti staroindoarijski sa svojim narječjima na račun zatečenih jezika, ali u ustima novih govornika prima niz njima svojstvenih jezičnih osobina. Isto se tako kulturni obrasci indoarijske predaje šire, uz nužne promjene, kao zajednički semiotički obrasci pomoću kojih se moraju izraziti svi kulturni sadržaji potrebni proširenoj i promijenjenoj zajednici.

Razdoblje od 1000. g. do 6. st. pr. Khr. jest rano željezno doba u Indiji. U to je doba došlo do velikoga pomaka težišta vedske uljudbe. Ono se

⁵¹Nakon analize H. P. Schmidta 1980., vjerojatno je posljednju razglabu razmjerno nejasne predaje o tim događajima objavio M. Witzel, *Rgvedic history: poets, chieftains and politics*, u: Erdosy 1995., str. 307-352.

pomiče iz porječja Inda i Petorječja, Pañđāba, preko porječja Sarasvatī i s njom združene Dṛṣadvatī, u Doāb, dvorječje Gange i Yamune.

To je razdoblje regionalizacije i utvrđivanja novih uljudbenih obrazaca. Još nema nove urbanizacije, ali naselja jesu dvorazinska: razasuta seoska naselja i razmjerno nevelika regionalna središta iz kojih se upravlja širim područjima. Zemljanošaro lončarstvo (Ochre Coloured Pottery) i slikano sivo lončarstvo (Painted Grey Ware) označuju naselja toga razdoblja. Slikano sivo lončarstvo pokazuje razlike u ukrašavanju u raznim područjima, koje bi mogle odraživati različite etničke kulture. Čini se da je ratarstvo stalo igrati ulogu bitniju nego stočarstvo. Uz ječam i pšenicu sve više maha uzimlje uzgoj glavne žitarice u ravnici Gange: riže.

Od znatnijih naseljenih središta, Hastināpura je na Gangi (prema procjenama B. B. Lala iz 1955.: izm. 1200 i 800 pr. Khr.) zauzimala nekih 6,5 ha, Kauśambī (prema Erdosyju iz 1988.: izm. 1000 i 600 pr. Khr.) nekih 10 ha, a Ayodhyā (Erdosy) nekih 20 ha. To znači da je Hastināpura mogla imati kojih 1,300 stanovnika, a Ayodhyā blizu 4,000. Većina novih naselja, a i onih preživjelih iz indske uljudbe kao Pirak, nisu bila veća ili su bila manja.⁵²

U *Sāmasaṃhiti* se ne može uočiti promjena zemljopisnoga obzora jer su u nju sabrane uglavnom *mantr*e iz knjige VIII i IX *R̥ksaṃhite*. *Yaduh̥saṃhitā* se međutim već kreće u prostoru dvorječja, Doāb. Najznatniji su narodi sada Kurui i Pañćāle. Prvi su nastali ponovnim stapanjem Bharata i Pūrua nakon obračuna u bitci desetorih kraljeva.⁵³ Sjedište je Kurua na Kurukṣetri, uza Sarasvatī i Dṛṣadvatī, kao prije Bharata. Pañćāla je možda poslije ime plemena koje se u RS zvalo Krivi, možda su uključivali i još koje pleme, a pomišljalo se i na savez petorih plemena, na što bi ime moglo upućivati. U vedskim tekstovima redovito se spominju uz Kurue kao jedan narod, možda i s jednim kraljem. Kao gradovi Pañćāla spominju se Parićakrā, Kāmpila i Kauśambī.⁵⁴

U tome razdoblju širenja plemena indoarijskih jezika u Doāb nastajale su i brāhmaṇe, āraṇyake i starije upanišadi. Uza spomenute narode, sada postaju znatnima na istoku toga prostora Kāśii, Kosale i Videhe. Oni su se, možda potjerani od zapadnijih arijskih došljaka, možda još Bharata i Pūrua, smjestili redom u područjima Benaresa, sjeveroistočnoga Uttar Pradeša i sjevernoga Bihāra. Vedska su djela Bijele Yadurvede, među njima i najznatnija brāhmaṇa, Śatapathabrāhmaṇa sa svojom āraṇyakom i upanišadi, nastala na istočnome području Videha i Kosala. Videhe i zemlja njihova ne spominju se prije brāhmaṇa. U Śatapathi I 4, 1, 10-21 pripovijeda se o kralju Māthavi Videghi kojega je Agni Vaiśvānara, bog ognja, s obala rijeke Sarasvatī poveo, paleći sve pred sobom, na istok do obala Sadānīre (vjerojatno današnji Gandak, a možda Rapti) i odredio mu

⁵²V. Allchin 1995., str. 58.

⁵³V. Macdonell - Keith 1912., I str. 167.

⁵⁴V. Macdonell - Keith 1912., I str. 468-469.

sjedište istočno od te rijeke. Tu je on osnovao kraljevinu Videgha, poslije Videha, a rijeka je bila granica prema susjednoj kraljevini na zapadu, Kosali.⁵⁵

Vrijedi napomenuti da su indoarijske jezične zajednice, seleći se na indijski potkontinent, a onda njime prema istoku i prema jugu, prenijele iz svojih prethodnih afghanistanskih postojbina i neka zemljopisna imena, npr. ime rijeke *Sarasvatī*, kojim se u prijašnjoj postojbini zvala rijeka u području Helmanda - avestički *Haraxvaiti* - u antičkoj Arachosii, ili ime rijeke *Sarayu* (danas Ghaghra u istočnome Uttar Pradešu, nekadašnjoj Kosali), kojim se prije mogla zvati neka rijeka u području Herata - avestički *Haroiu* - u antičkoj Arii.⁵⁶ S obzirom na mitski značaj tih rijeka, seljenje je imena znatna pojava i upozorava nas na slojevitost nazivlja koje nam čuvaju *Rksamhitā* i drugi tekstovi.⁵⁷

⁵⁵V. Ježić 1987., str. 28-29.

⁵⁶V. M. Witzel, *Early Indian history: Linguistic and Textual parametres*, u : Erdosy 1995., str. 105.

⁵⁷Takvoj se interpretaciji suprotstavio Eric Pirart u inače vrlo zanimljivu članku *Historicité des forces du mal dans la Rgvedasamhitā*, JA 1998/br. 2 (sv. 286), str. 521-569, v. str. 541. No kada kaže da se za spomen *Sarayu* u RS tek treba dokazati da to nije ona u Videhi, tada dira u neka od najrazumnijih načela cjelokupne indološke tradicije datiranja vedskih tekstova, a ktomu proturječi i vlastitoj dataciji. Ako je *Rksamhitā* "izvan vremena", kako kaže, ali se njeni himni "ipak ne smještaju izvan prostora: spominju se rijeke iz indskoga porječja..." (str. 528-529), kako je onda moguće da *Sarayu* koja se spominje u RS već bude rijeka koja oplakuje Ayodhyu i teče Videhom (str. 541)? Tim nevjerojatnije što *Rksamhitu* i smještaj Indoarijaca u indskome porječju datira tek u 8. st. (str. 521, 532)! A to temelji na pretpostavci da RS zna za Perzijance, te da su Perzijanci (koje Pirart smatra vrlo srodnima Indoarijcima) na putu u svoju postojbinu potisnuli Indoarijce na indijski potkontinent (str. 525), što bi, mislim, trebalo još dobrih dokaza. U članku *Les noms des Perses* (JA 283, 1/1995., str. 57-68) Pirart ističe kitive RS VIII 6, 46, gdje se spominju neki *Paršu* i *Tirindira*, te RS X 86, 23, gdje se spominje *Manuova kći Paršu* ("Rebro") koja je rodila dvadeset sinova (koji bi se po majci mogli zvati *Pārśva* "Perzijanci", dosl. sinovi rođeni iz rebra / strane). Onaj pak pretpostavljeni susret i sukob Indoarijaca i Perzijanaca, smatra Pirart, ne može se datirati prije 8. st. pr. Khr. jer se Perzijanci prvi put spominju na natpisu asirskoga kralja Salmanazara III 843. pr. Khr. Teško je slijediti takvo razmišljanje jer bi prirodnije bilo zamisliti da su Indoarijci mogli znatno prije nego Asirci biti u doticaju s nekim perzijskim i iranskim skupinama (Pirart misli na narode kao što su *Dāhe*, *Massagetae*, *Σαγάρτιοι* i dr.), još dok su se postepeno izdvajali iz Indoiranaca i odvajali od Iranaca. Iako gradi svoju dataciju i na procjeni vremena predurbane kulture u Indiji, ostavlja nevjerojatno kratko razdoblje za stvaranje *samhitā* i *brāhmaṇa* u predurbano doba, a *āraṇyake* i upanišadi smješta već u urbano razdoblje. To je tim više prekratko vrijeme što ranopovijesno (postindsko) urbaniziranje života u Indiji (kao i epove) također stavlja u 8. st., znatno ranije nego Erdosy, Allchin i dr.

Nekada je najnovije vrlo blisko najstarijem, pa tako već Albrecht Weber (1852./1876.) u svojim *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte* navodi RS VIII 6, 46-48, gdje se hvale s darežljivosti neki *Tirindira* i *Paršu*, a na to se nadovezuje *Śāṅkhāyana-śrauta-sūtra* XVI 11, 20, gdje se povezuju u jednu osobu - *Tirindiru*, sina *Paraśu-ova*, *Pāraśavyu* (Weber 1876., prijev. 1878., *History of Indian Literature*, pretis. 1961., ChSS Studies VIII, str. 3-4). Imena podsjećaju Webera na ime *Tiridat* i na Perzijance, no on izričito misli na Perzijance (mnogo) prije akhaimenidskoga vremena. To mjesto s andronimom *Paršu* (koji etimološki može odgovarati imenu Perzijanaca) obrađuje i K.

Od vremena Yađuṣsaṃhite, a zatim i brāhmaṇa, nalazimo se, dakle, već na područjima radnje dvaju velikih indijskih epova: radnja je Mahābhārata usredotočena na Kurue (s prijestolnicom Hastināpurom) i Pañčāle (s prijestolnicom Kāmpilyom), a Rāmāyaṇe na Kosale i Videhe (s prijestolnicama Ayodhyom i Mithilom).

Državine razdoblja brāhmaṇa i upanišadi arheolozi često radije zovu nazivima poput vladavina, kneževina (Erdosy: chiefdom, polity), nego kraljevinama. No u filologiji se uobičajilo naslove njihovih vladara prevoditi izrazima koji znače "kralj", kao u kasnijim razdobljima. Svakako, razdoblje između 1000. i 600. g. pr. Khr. jest razdoblje preustrojbe i konsolidacije nakon raspa indske uljudbe. U tome razdoblju jačaju vladarske ovlasti i moć. Tekstovni su izvori za to razdoblje u prvome redu *brāhmaṇe*, a epove treba uzimati u obzir samo s velikim oprezom jer velikim dijelom odražuju kasnije prilike iz vremena kada im se je tekst ustalio. Vladar, kralj ili knez (*adhipati, rādan, adhirāda, mahārāda, saṃrād, svarād, ekarād, kṣatrapati, śreṣṭhīn, parameṣṭhīn* i dr.⁵⁸), ima tri glavne zadaće: prvo, vojnu: braniti podložnike, stoku i zemlju, a po mogućnosti ih osvajanjem i umnožiti; drugo, sudačku: štiti red i suditi prijestupnicima; i treće, upravljačku: skrbiti se za dobrobit zemlje, obredima i upravnim mjerama (kao što može biti prehrana siromaha). Njegova služba može biti nasljedna i možda to sve češće postaje. Vlast mu dopunjavaju dvorani (*ratnin*) i skupština, spravište ili sabor (*samiti, pariśad, parśad, saṃsad*). Nazivi se za skupštinu gdjekada rabe za plemenitaški sabor, a gdjekada za skup učenih brahmana. Čini se da ne postoji pojam narodne skupštine. Visoko se plemstvo zove *kṣatriya, rādan*, a niže *rādanya, rādanyabandhu*. Slično se i manje ugledni *brahmani* ili oni koji nisu stekli brahmansku naobrazbu ili ne obavljaju svećeničku službu zovu *brahmabandhu*. Vladar se po svoj prilici trebao birati iz visokoga plemstva ili biti sin kraljev.

Najugledniji dvorani (*ratna, ratnin*), za koje znamo jer imaju udjela pri *rādasūyi*, žrtvi uz kraljevsko (vladarsko) posvećenje, jesu: 1. dvorski svećenik i prvi savjetnik (*purohita*) i 2. vojvoda (*senānī*), 3. župan ili poglavar sela ili selilačke čeljadi (*grāmanī*) i 4. glasnik ili pjevač junačkih djela (? *sūta*), 5. vozar bojnih kola (*saṃgrahītar*) i 6. dvorski, stolnik ili glavni kuhar (? *kṣattar*), 7. ubrusar ili poslužitelj (ili poreznik, Sāy.? *bhāgadugdha*), 8. mesar ili lovac ili kuhar (*govikarta*) i 9. kockarnik (*akṣavāpa*), 9. tesar ili graditelj (*takṣan*) i 10. kolar (*rathakāra*), 11. teklić (*pālāgala*). Iako značenje svih naslova nije jasno, popis daje živu sliku dvora. Znakovito je da je *purohita* morao biti brahman, *senānī* kṣatriya, *grāmanī* vaiśya, a *akṣavāpa* i *govikarta* śūdre. Ima dakle znatnih dvorana iz

Hoffman (1975.), *Aufsätze zur Indoiranistik*, 2. sv., Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag, str. 9. Ipak, navedena se imena u RS izrijekom odnose na vladare Yadua. K. Geldner, na primjer, ni ne pomišlja na Perzijance (RV 2, str. 298). V. i Macdonell - Keith 1912., te M. Mayrhofer, EWA, s. v., koji pomišljaju i na iranska imena, ali time ne potvrđuju Pirartov pokušaj datacije.

⁵⁸V. W. Rau 1957., str. 72.

svih staleža. Neki imaju samo vojne zadaće (2), neki vojne i mirnodobne (3, 4, 5), a ostali samo mirnodobne; među ovima ima kuhara, drvodjelja, pače i stručnjaka za kocke.⁵⁹ Sinovi su uglednih dvorana bili su propisani za oružane pratioce konja dok kruži zemljom pri *aśvamedhi*, a kćeri za pratilje kraljica, kojih je u načelu moglo biti četiri.

Pred kraljevim dvorom bio je prostor za sastajanje (*saṃsthāna*), dvor je, čini se, bio utvrđeno mjesto (*āyatana, pur*), u njem je bila široka dvorana poduprta stupovima (? *pramita*), nešto kao mykenski megaron (no ne od kamena, nego možda od drveta), a u njem je kralj mogao primati sjedeći na prijestolju (*āsandī*) s drvenim okvirom i pletenim sjedištem ili na nešto izduženijoj ležaljci (*paryanka*), na koju je do sebe mogao posaditi i gosta.⁶⁰

Odnos se među odličnikom i podložnikom izražuje kao odnos među boljim (*śreyas*) i gorjim (*pāpiyas*). S jedne strane, podložnici hrane vlastelu daćama, pa se to izražuje vrlo izravno tako da se veli da su podložnici hrana (*anna*), a kralj i plemstvo jelci hrane (*attar, annāda*), a, s druge strane, kralj i plemstvo moraju štiti puk od neprijatelja, bezzakonja i nevolja pa se računaju kao patroni (*bhartar*) svojim štićenicima (*bhārya*). Jedino su brahmani izuzeti od "hrane" za kralja, štoviše, sveta je dužnost kralju da on njih hrani.

Sve to izgleda vrlo arhaično, ali jasno uobličuje tokove potomnjega razvoja. Istom u idućem razdoblju od oko 550. g. do oko 250. g. pr. Khr. dolazi do rasta pravih gradova i do stvaranja prostranijih kraljevstava. Arheološki se nalazi toga doba dadu prepoznati po jedinstvenijem stilu crnoga ulaštenog lončarstva. Pomalo se javlja uporaba pisma i novčana razmjena, što su bitne značajke urbanizirane ustrojbe života. Neki gradovi rastu do znatnih razmjera. Mathurā je mogla imati 60,000 stanovnika, Vidiśā i Vaiśālī kojih 48,000, Kauśāmbī i stara Rādagṛha kojih 40,000, a Uddainī oko 38,000⁶¹. To je doba pojave buddhizma i đinizma kojima su takva gradska središta bila rasadišta. Najburniji razvoj doživljuje pokrajina jugoistočnija od svih spomenutih, Magadha, i ona će postati kraljevinom koja će ujediniti gotovo sve druge krajeve Indije u carstvo pod lozom Maurya između 4. i 2. st. pr. Khr. Njihova je prijestolnica Pātaliputra bila ogromna i opsezala je blizu 1,350 ha (prema procjeni Chakrabartia iz 1979).⁶²

⁵⁹V. W. Rau 1957., str. 107-123.

⁶⁰V. KŠU I 3 i 5. Usp. Rau 1957., str. 124-127. Postoji uz izraz *vibhu pramita* u KŠU I i v. I. *prabhu-vimīta* u ChU VIII 5, 3 u sličnu kontekstu (onomu u KŠU): *aparādītā pūr brahmaṇaḥ, prabhuvimītaṃ hiraṇmayam* "nepobjediva tvrđa (?) Brahmana, zlatna razmjerena dvorana prvaka / vladara (?)"; Rau se odlučuje za *vibhu pramītam*, no treba spomenuti da se žrtveni prostor (*śālā, prācinavamśa*) zove i *vimīta*, a pri žrtvi se na "prijestolje" *āsandī* može posaditi soma, gharma ili yaḍamāna u propisanim obredima. Je li obrazac s dvora prenesen na žrtveni prostor, ili je obratno, ili je bog Brahman u KŠU i ChU lik vladara-svećenika u kojega je dvorana za primanje ujedno i žrtveni prostor? Mislim da su prva ili treća opcija vjerojatnije od druge, ali teškoću je trebalo otvoreno izložiti.

⁶¹Prema R. A. R. Coningham, *Dark Age or continuum? An archaeological analysis of the second emergence of urbanism in South Asia*, u: Allchin 1995., str. 69.

⁶²V. Coningham, u: Allchin 1995., str. 57. On za Pātaliputru navodi kao moguć broj

2. Društveni okvir

U izloženom povijesnom okviru treba vidjeti i ulogu *brahmana* i *kšatriya* u *upanišadima*.

Načelna podjela indoarijskoga društva na četiri *varne* ili staleža poznata je još od *Rksamhite* (X 90, 12). To su *brahmani*, *kšatriye* (ili *rādanye*), *vaiśye* i *śūdre*. Članovi prvih triju *varna* pripadaju u teoriji arijskoj zajednici. Ona se je dijelila na stalež svećenika i znalaca svetih izreka i tekstova - *brahmane*, na ratnike i vladare - *kšatriye*, i na seljake i proizvodni stalež - stočare, ratare, obrtnike i trgovce - *vaiśye*. Četvrti se stalež - *śūdre* - vjerojatno uobličio u Indiji. U njega su možda ubrajali dio potomaka predarijskoga indijskog stanovništva a vjerojatno i druge ako su dopali položaja sluga ili (kućnih) robova. Sva je prilika da su i drugi staleži bili propusniji za skupine nearijskoga stanovništva koje su analogijski odgovarale arijskim staležima nego što to staroindijska društvena teorija daje znati, no o tome se malo toga može pouzdano reći. S obzirom na to da se najbrojnijim staležem u vedskim tekstovima smatraju *vaiśye* od kojih zavisi gospodarska moć kralja i zemlje (*danapada*), bit će da su se domorotci razmjerno brzo akulturirali u arijsku zajednicu, te da je ona bila više određena prihvaćanjem kulture nego podrijetlom.

Pitanje je koliko se taj društveni ustroj može povezivati s akulturacijom Indoiranaca uljudbi u podnožjima Kopet Dagma, kao što to čini Fairservis⁶³. Podjelu društva na tri staleža, tri službe, kao još indoeuropsko nasljeđe zastupao je u mnogim radovima, kadikad i maštovito, Georges Dumézil. U osnovi za nju govore i posve izričiti izvori. Iranska Avesta razlikuje svećenike (*āθrauuān / aθauruuān*), ratnike na kolima s konjima (*raθaēštā*) i pastire-uzgajatelje (*vāstryō.fsuīiant*). Jedan od najglasovitijih izvora koji je više teoretičke naravi jest Platónova *Država*, gdje se razmatra idealna podjela društva na tri staleža (γέννη): vladare ili filozofe (ἄρχοντες, φιλόσοφοι), čuvare ili ratnike (φύλακες) i puk ili proizvodni stalež (δῆμος, γεωργοί, ἐργάται). Drugi izvor koji vrijedi navesti jest više praktičko izvješće, i to o Gallima iz pera Caesara (6, 13): *In omni Gallia eorum hominum, qui aliquo sunt numero atque honore, genera sunt duo. Nam plebes paene servorum habetur loco, quae nihil audet per se, nullo adhibetur consilio...Sed de his duobus generibus alterum est druidum, alterum equitum. Illi rebus divinis intersunt, sacrificia publica ac privata procurant, religiones interpretantur; ad eos magnus adolescentium numerus disciplinae causa concurrat, magnoque hi sunt apud eos honore.* "U čitavoj su Galiji samo dvije vrste ljudi u nekoj cijeni i časti. Puk ima gotovo ropski položaj i ništa se sam od sebe ne usuđuje poduzeti i ne poziva se ni u kakvo vijeće...A one dvije vrste jedno su druidi, a drugo vitezovi. Druidi se brinu za bogoslužje, prinose javne i osobne žrtve i tumače vjerske propise.

stanovnika 270,000 (što mi se čini pače potcijenjenim), str. 69.

⁶³V. Walter A. Fairservis Jr., u: Erdosy 1995., str. 206-212

K njima dolazi mnogo mladeži radi naukovanja i svi ih drže u velikoj časti.”⁶⁴Usporednica je tim oštija što ni druidi nisu išli u rat niti plaćali poreze, kao ni brahmani u Indiji, a svoje su znanje prenosili samo usmeno, te se u njih naukovalo i do dvadeset godina, slično kao i u brahmana. Pače, poučavali su da duše ne propadaju nego da poslije smrti od jednih prelaze drugima i time poticali na hrabrost jer se zbog toga može odbaciti strah od smrti (*non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant metu mortis neglecto*, 6, 14). Stoga moramo biti oprezni i spram lijepo razrađenih shema po kojima se nauka o seljenju duša razvila u Indoarijaca tek u vrijeme upanišadi, a u starijim tekstovima da nije bila poznata. I ona bi u nekome obliku mogla biti indoeuropsko nasljeđe, ako ne i šire.

Stoga, ako se u upanišadima uz učitelje pripadnike brahmanskoga staleža kao što su *Yādñavalkya*, *Šāṇḍilya*, *Uddālaka* ili *Śvetaketu*, javljaju i takvi koji su pripadnici kšatrijskoga staleža kao *Pravāhaṇa*, *Aśvapati*, *Adātaśatru* ili *Ānaka*, a nekima se, kao *Satyakāmi Ābāli*, podrijetlo ni ne može znati, onda to treba pokušati razumjeti iz svjedočanstva tradicije u povijesnom i društvenom okviru.

Već i same *brāhmaṇe*, iako su najsvojstveniji dio brahmanske predaje, sadrže osim obrednih propisa (*vidhi*) i njihova tumačenja (*arthavāda*) i književne vrste koje odražuju stvaralaštvo drugih društvenih staleža i slojeva: pijevne kitice bliske epskomu pjesništvu (*gāthā*) i hvale junaka (*nārāśaṃsī*), predaje o onome što je bilo “biline” (*itihāsa*), stare teogonijske, kozmogonijske i genealoške mitove (*purāṇa*) i pripovijesti (*ākhyāna*)⁶⁵.

U prinosima indijskoj književnosti, uz brahmane, najveću su ulogu igrali kšatrije. Među spomenutim književnim rodovima s njima su povezane *nārāśaṃsī*, a po mišljenju P. Horscha i *gāthe* i *itihāse*, a s obzirom na genealogije i *purāṇe*. Ti književni rodovi, koliko su im se sačuvali tragovi, pokazuju i neke jezične osobitosti. U kasnijoj staroindijskoj književnosti razvili su se veliki epovi *Mahābhārata* i *Rāmāyaṇa*, takvi kakvi su nam se sačuvali, kao najizrazitiji i najveći književni rod koji svoj

⁶⁴Na tu ključnu usporednicu jasno ukazuje R. Katičić pa sam i prijevod preuzeo od njega iz: R. Katičić 1973., str. 73.

⁶⁵S tim se nazivom veže i pojam *pāriplavam ākhyānam* “cikličko pripovijedanje”. Za svečane konjske žrtve, pri kojoj konj koji će se žrtvovati godinu dana kruži zemljom praćen kraljevom družinom, svakih se deset dana, za čekanja na povratak konja, na žrtvovalištu izreda kazivanje tekstova deset književnih rodova. Prema ŚB XIII 4, 3, 2-12 (usp. AŚS 10, 6, 7, te ŚŚS 16,2) to su: 1. *ṛcah*, 2. *yaḍūmṣī*, 3. *atharvāṇaḥ*, 4. *angirasah - zatim* 5. *sarpavidyā*, 6. *devaḍanavidyā*, 7. *māyā*, 8. *itihāsa*, 9. *purāṇa* - i 10. *sāmāni*. Prva četiri i zadnji vrste su vedskih *mantra* (samo se atharvavedske još računaju kao dvije vrste 3 i 4). Ostalih pet vrsta nisu vedski književni rodovi i nije posve lako odrediti njihovu narav. P. Horsch smatra da su se 5, 6 i 7 bavile pričama, a možda i predstavama (madioničarsko-magijskima?), o zmijama, rakšasima i asurama, dok su 8 i 9 rodovi koji prethode kasnijim epovima i purāṇama (iako se u shematizmu ŚB povezuju s drugim rodovima bića: s vodenima/ribama i sa zračnima/pticama). V. P. Horsch 1966., str. 13-15, te 21 i d.

postanak duguje kšatriyama, ako ne kao pjesnicima, onda kao naručiteljima i slušateljstvu. U svezi s jezičnim osobitostima epova (drugačija poraba aktiva i medija, nepropisni *saṃdhi*, nepropisna raspodjela dometaka *-tvā* i *-ya* u apsolutiva, nestandardni lični glagolski oblici kao 1. pl. praes. na *-ma*, širenje dometka *it̥* itd.), razvilo se pitanje postoji li poseban razgovorni staroindijski jezik, ili čak kšatriyski sanskrt.⁶⁶ Možda treba pretpostaviti da su različiti društveni staleži i slojevi tijekom povijesti u različitoj mjeri vladali sanskrtom, a da su i oni koji su njime vladali vladali rasponom različitih registara sanskrta: od vedskoga i pāṇinievskoga, preko kšatriyskoga i razgovornoga, do raznih oblika srednjindijskih narječja; onim registrom koji im je svojstven - najbolje, a susjednima u nekoj mjeri, onima najdaljima samo pasivno ili nikako. P. Horsch je veći broj spomenutih, naročito nevedskih, književnih rodova povezivao s kšatriyama, a od vedskih upanišadi, naročito kitice *gāthe* i *śloke* u starijim proznim upanišadima. R. Salomon uzima za glavni obrazac epove, ali i u upanišadima vidi nestandardni, uvjetno rečeno kšatriyski sanskrt, osobito u stihovima i mladima proznima: donekle u *Śvetāśvatari* i *Maitrī*, a naglašeno u *Muṇḍaki* i *Praśni*.

Istaknuta uloga kraljeva u upanišadima potakla je teoriju, kojoj odjeke možemo naći i u Deussen⁶⁷ i Horsch⁶⁸, po kojoj su upanišadi njihovo djelo kao uzvrat na pretjeran ritualizam brahmanske književnosti. No prizora u kojima kšatriye nadmašuju u znanju brahmane ima već i u brāhmaṇama: u KB XXVI 5 kralj Pratardana razgovara sa svećenicima o znanju obreda, a u ŚB XI više se puta kralj Ḍanaka prikazuje kako svojim znanjem posramljuje brahmane. Tako jednom ispituje tri brahmana, među njima i Yādñavalkyu, o pravome smislu *agnihotre*, ljevanice u oganj; kada se pokaže nepotpunost njihova znanja, oni se povlače, a Yādñavalkya odlazi sam kralju po pouku. Najizrazitiji je primjer kralja Pravāhaṇe Ḍaivalia (ChU V 3, 7; cf. BĀU VI 2, 8), koji kaže Uddālaki Āruṇiu: “Kako si mi ti, Gautamo, rekao, kako ovo znanje (o petorim ognjima i o dvama putovima po smrti) još nikada prije tebe nije dospjelo k brahmanima, stoga je u svim svjetovima zapovijedanje pripadalo kšatriystvu”.⁶⁹

Na takve teorije Olivelle odgovara da je - s obzirom na to da su ti tekstovi bili sastavljeni i prenošeni od brahmana - “najviše što možemo reći to da su neki dijelovi brahmanske zajednice morali smatrati prednošću da prikažu nauke koje su voljeli tako kao da potječu od kraljevske elite.”⁷⁰

⁶⁶V. Richard Salomon, *On drawing socio-linguistic distinctions in Old Indo-Aryan: The question of Kṣatriya Sanskrit and related problems*, U: Erdosy 1995., str. 293-306.

⁶⁷Deussen 1906., str. 17-21.

⁶⁸Horsch 1966., str. 427-441.

⁶⁹V. druge primjere u: M. Winternitz (1908.), *Geschichte der indischen Literatur*, Bd. I, Stuttgart, Koehler Verlag, str. 196-204.

⁷⁰Olivelle 1996., str. XXXV; Olivelle (1993.), *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New York, Oxford University Press, str. 61-62.

Ipak, glasovita bi tvrdnja Pravāhaṇina mogla biti jedan ključ rješenja. Znanje o kojem govori znanje je o transcendiranju kružnoga toka u svijetu i o sudbini duše poslije smrti. Javlja se u više inačica u vedskoj književnosti (JB, ŚB, ChU, BĀU (K), BĀU (M)) i očito je vrlo znatno. U sličnu, ali još arhaičnijem obliku, javlja se slična pouka i u KŠU I (bez petorih oganja), gdje je daje također kralj, ali sada Ćitra Gārgyāyaṇi, istomu Uddālaki. Značajno je da su dijelom slično znanje predavali, na drugome kraju prostora indoeuropskih jezika, i Galli druidskim učenicima, naime “U prvom redu žele uvjeriti ljude da duše ne propadaju nego da poslije smrti od jednih prelaze drugima i misle da se time podstiču na hrabrost jer se više ne obaziru na strah od smrti.”⁷¹Ti koje treba potaći na hrabrost i osloboditi straha od smrti neće biti druidi koji ne idu u rat, nego u prvome redu vitezovi. Zanimljivo je da je, opet na indijskoj strani toga prostora, i prva pouka Kršṇina Arđuni u Bhagavadgīti (II 11-38), kao najznatnijoj mislenoj epizodi kšatrijskoga epa, pouka o razlici bessmrtne duše od tijela a treba služiti tomu da se Arđuna ne povuče iz bitke i ne pati zbog smrti svojih rođaka i učitelja. Ima dakle neko znanje koje doista jest po naravi najbitnije za ratnike, a manje je bitno za brahmane. Ako je ratnički stalež imao posebnu ulogu u čuvanju predaje takva znanja, to nije neobično.

Usto su kšatrije jamačno bili najobrazovaniji stalež uz brahmane ili iza njih, pa ne bi bilo čudo da su nekada neki bili i ispred njih. Iznimnije bi bilo da se tko od vaiśya, koji su po propisima također imali nakon inicijacije (*upanayana*) pristupa do brahmanskih učitelja kao brahmačārini, tako istakao pred brahmanima, no čini se da aristokratsko-teokratski ustroj društva u posturbanom ranopovijesnoj Indiji između 1000. i 600. g. pr. Khr. nije davao proizvodnomu staležu česte prilike za takvo napredovanje u naobrazbi.

Kšatrije su pak imali vrlo znatan utjecaj na brahmane već i u ṛgvedsko doba. Uzdizanje Indre kao ratničkoga boga na mjesto Gospoda na vrhu panteona najlakše je shvatiti kao posljedicu okolnosti da su najčešći žrtvovatelji, tj. naručitelji žrtava (*yadamāna*), već u to doba bili kšatrije, odnosno upravo kraljevi kojima je kult Indre bio najsrodniji i najbitniji.⁷²

Drugi ključ razumijevanju simbioze brahmana i kšatriya može biti upravo u toj činjenici da su kšatrije, osobito kraljevi, bili glavni *yadamāne* u obredima koje su im obavljali brahmani. Neki su od najsvečanijih obreda i bili upravo kraljevski obredi, kao što su jednodnevna somska žrtva *rādasūya* “kraljevsko posvećenje”, ili višednevna *aśvamedha* “konjska žrtva”; drugi su često mogli biti kraljevski, kao od nesomskih žrtava *sautrāmaṇi* “žrtva posvećena Indri sutrāmanu ‘dobromu zaštitniku’”, a od somskih jednodnevna *vādapeya* “pilo za krjepčinu”.⁷³

⁷¹Caesar, 6, 14; prijevod: R. Katičić 1973., str. 74. V. gore.

⁷²V. M. Ježić (1988.), *The Transfer of Divine Attributes in the Rksamhitā*, The Journal of Indo-European Studies, Washington, Vol. 16/Nos 1 & 2, Spring/Summer 1988, str. 127-152. Objavljeno i u: *Indologica Taurinensia*, Vol. XV-XVI, 1989-1990, str. 145-175.

⁷³Ipak, prema AB XXXV 2-4 i nekim sūtrama, kšatrije nisu smjeli piti somu na žrtvi, nego samo neke zamjene za nj (piće od smravljenih grančica banyana te plodova banyana i

Žrtvovatelj i svećenici komplementarni su na žrtvi. Žrtvovatelj daje prinose (tyāga) i darove svećenicima (dakṣiṇā) te kazuje neke mantrе u svoje ime, a druge kazuju svećenici za njega. Kada bismo pošli korak dalje, mogli bismo pomisliti da je u ranijoj indoeuropskoj pretpovijesti, odnosno u pretpovijesti kulturnih krugova kojima su zajednice indoeuropskoga jezika bile dionici, prije nego što je kralj imao svojega kućnoga svećenika *purohitu*, a *yadāmāna* trebao brojne brahmane da mu obavljaju svečane javne obrede, sam kralj ujedno mogao biti i svećenik. S razvojem obreda u sve složeniju, zapleteniju i sitničaviju znanost, kakvu u Indiji opisuju *brāhmaṇe* i *sūtre*, kralju su postali potrebni stručnjaci te obredne znanosti a oni su ga učinili, kao učeni nosioci cjelokupne tradicije znanja i obreda, ovisnim o sebi, kao što su i oni bili ovisni o njegovim darovima. No u sposobnosti kraljeva iz doba brāhmaṇa i upanišadi da raspravljaju o obredima s brahmanima, kao da se čuvala tradicija stare pretpovijesne kraljeve službe kao svećenika. Službe kakvu je i u starome Rimu obavljao *rex* za kraljevstva, prije nego što je tu ulogu preuzeo *rex sacrorum* pa *pontifex maximus*, koji su naslijedili *Regiam domum* na rimskome Foru; s padom republike, tu je ulogu, zajedno sa svjetovnom vlašću, opet u jednoj osobi ujedinjavao rimski car, a u 5. st., za propadanja carstva, naslov *pontifex maximus* prešao je na kršćanskoga biskupa Rima - na papu. I u Helladi je ulogu kralja-svećenika isprva imao βασιλεύς. I nakon pada kraljevstva, zadržala se svećenička služba s kraljevskim naslovom *basileja* i nekim atributima poput purpurnoga plašta i žezla, npr. u Ephesu služba vrhovnoga svećenika Dēmētrina, gdje ju je Hērakleit prepustio svojemu mlademu bratu⁷⁴ i posvetio se filozofiji.

U Indoiranaca je naslov glasio *kšatriya (av. *xšathriia*, stperz. *xšaiyathriya*), a u Indoarijaca još i *rādan* i sl. (v. gore). Time postaje i lakše razumljivo zašto se kraljevi u brāhmaṇama i upanišadima češće ističu kao znalci smisla obreda, nego kao znalci tehničkih pojedinosti. Za stručnjake u tehničkim podrobnostima obrazovali su se brahmani, ali zato nisu svi uvijek znali njihov smisao. A osnovni obrasci smisla obreda bili su zacrtani još dok su kraljevi obavljali svećeničke dužnosti, ali tada tolikih obrednih podrobnosti nije ni bilo. I poslije su se, u vedsko vrijeme, kraljevi iznimno mogli javljati i kao svećenici. Međutim, i kao *yadāmāne*, kraljevi su mogli posvećivati pozornost obredima, i to najveću pozornost upravo bitnomu smislu obreda jer su tehničku izvedbu prepuštali svećenicima. Zato, po rodu teksta, i nije čudno da se najviše ističu znanjem baš u upanišadima.⁷⁵

udumbare, u kiselome mlijeku); somu su pili samo brahmani, bilo kao svećenici ili kao žrtvovatelji. Ipak, u epskoj se književnosti kraljevi koji su prinostili somu nerijetko zovu *somapāh*. V. P. V. Kane ²1974., HD, II 1, str. 140; HD, II 2, str. 1179.

⁷⁴Usp. Diogen Laertij, IX 6; Strabon XIV 3, p. 633.

⁷⁵Takvo razmišljanje potvrđuju primjeri kšatriya koji su obavljali svećeničku službu, a koje navodi P. Horsch 1966. na nav. mj., str. 426-441. On smatra da se pojam "kraljevskih mudraca" (*rādarṣi*) odnosi upravo na takve osobe. U ṛgvedsko vrijeme možda je Kakṣivant bio kšatriya i svećenik, kako je mislio Weber, ili Devāpi, kako je mislio Sieg, no to su

Kšatrije se dakle, prvo, znanjem u upanišadima ne ističu poglavito po svojoj izvanjskoj opreci brahmanima, nego po svojoj simbiozi s njima kao žrtvovatelji. Drugo, možda su staleški osobito vezani za nauku o sudbini duše poslije smrti kao za znanje koje ih treba hrabriti i osloboditi straha od smrti, pa se osobito u toj nauci odlikuju. Treće, oboje može imati jedno s drugim veze jer je po vedskoj teoriji žrtve svaka žrtvena životinja samo otkup za tijelo (i život) žrtvovatelja, a žrtvena se životinja - a to znači izvorno i žrtvovatelj sam (što je pri konjskoj žrtvi osobito očito) - pri žrtvi ubija, pa je pitanje o sudbini žrtve (*paśu*) poslije smrti, bitna vrst znanja za žrtvovatelja. A četvrto, i za ratnika je bitno, kao što Arđuni kaže Kṛšna u Bhagavadgīti (slično je već Ghora Āngirasa poučavao Kṛšnu Devakina sina u ChU III 17), da svoje čine (*karman*) - a u ratnika to znači borbu (*yuddha*) - spozna kao žrtvu (*yadña*, usp. BhG IV, 23 - 33), u kojoj sam unaprijed treba postati ravnodušan prema koristi, prema uspjehu ili neuspjehu, prema pobjedi ili porazu i spreman na smrt (usp. epski izraz *tyaktadīvita* "koji se odrekao života" pred bitku), pa s takvim znanjem neće počinuti grijeha, nego će se osloboditi.

nesigurni primjeri. Iz brāhmaṇa, međutim, ima dosta potvrda da je r̥ṣi Viśvāmītra, neko vrijeme kućni svećenik kralja Sudāsa, bio *rādan* (AB VII 17, 6) i *rādaputra* (PB XXI 12, 2); kao takva ga pamte i epovi. Kralj Ḍanamedāya, koji priređuje u PB XXV 15, 3 (i u MBh) zmijsku žrtvu (*sarpasattra*) pri kakvoj sudjeluju samo svećenici, bio je po svoj prilici ista osoba kao i kralj Ḍanamedāya, potomak Parikṣitov. Datva i Mitravid spominju se u JB II 276 kao brahmačārini u kralja Svitna (*Śvaitno rādā*), a i Mitravid je bio kšatriya. Kralj Bharata Sindhukṣit naziva se u PB XII 12, 6 *rādarṣi*. Taranta i Purumīdha su u RS V 61, 10 patroni, a u PB XIII 7, 12 i JB III 139 primaju *dakṣiṇe* kao svećenici; i Bṛhaddevatā V 50 i d. prikazuje ih kao kraljeve i vidoce. Prema JB II 279-280, Keśin Dār̥bhya, kralj Pañčāla, pošto je bio prognan iz kraljevstva, traži strica Uccāiḥśravasa Kauveyayū, kralja Kurua, da mu izvede žrtvu kojom će povratiti kraljevstvo. Drugi primjeri: Horsch, str. 430-431. O spomenutim primjerima kraljevskih mudraca iz upanišadi v. Horsch, str. 432-439. Ti bi primjeri upućivali na to da je uz kraljeve žrtvovatelje bilo u vedsko vrijeme i pravih kraljeva-svećenika.

Obredni okvir

1. Obredni tekstovi

Već nas spomenuta pitanja vode u područje obreda i vjerovanja. Ako je sačuvana pjesnička baština hvalopjeva bogovima skupljena u *Rksamḥiti*, a njen dio odabran za pjevanje pri žrtvi some u *Sāmasamḥiti*, svete izreke posvećene izvođenju svih javnih obreda skupljene su redom obreda u *Yaduhṣamḥiti*.

Kao primjer može poslužiti *Yaduhṣamḥitā* u redakciji grane *Vādasaneyin* (u ogranku *Mādhyamdina*). Ona ima 40 poglavlja.

1.-2. poglavlje: molitve za žrtvu pri mlađu i uštapu (*darśapūrṇamāsa*) i prinos grumena riže pretcima (*piṇḍapitryadhā*).

3. p.: svakodnevna jutarnja i večernja ljevanica u oganj (*agnihotra*) i žrtve koje se prinose svaka četiri mjeseca (*čāturmāsya*).

4.-10. p.: žrtve some (*somasamsthā*) i pripadne životinjske žrtve za obrede *vādapeya* “pilo za krjepkost” i *rādasūya* “kraljevsko posvećenje”.

11.-18. p.: molitve i žrla za gradnju velikoga ognjenoga žrtvenika (*agnicāyana*), koja traje punu godinu dana.

19.-21. p.: izreke za žrtvu *sautrāmaṇi* pri kojoj se Indri dobru zaštitniku (*su-trāman*) prinosilo alkoholno piće od ječma (*surā*) umjesto some.

22.-25. p.: izreke za žrtvu konja (*aśvamedha*).

Možda već od 19. p., a nesumnjivo od 26. p. počinju mlađi dodatci zbirci.

26.-29. p.: dodatci prethodnim molitvama.

30. p.: pobranje 184 čovjeka koje bi trebalo žrtvovati na velikoj ljudskoj žrtvi *purušamedhi* (koja se po svoj prilici nikada nije izvodila).

31. p.: proširena inačica *Purušasūkte*, blagorjeka o žrtvi “Čovjeka”, iz RS X 90.

32. p.: hvala *Pradāpatia* “Gospoda poroda” koji se jednači s “Čovjekom” i brahmanom, tj. svetom pjesničkom Riječju - mantrom. Poglavlja 31 i 32 znaju se smatrati upanišadima.

33.-34. p.: izreke za najveću žrtvu *sarvamedhu* pri kojoj žrtvovatelj sve daje svećenicima i povlači se u pustinjaštvo (*samnyāsa*). I poglavlje 34, 1-6 znade se uzimati za upanišad.

35. p.: molitve za sprovod (*antyeṣṭi*).

36.-39. p.: izreke za otajstveni obred *pravargya* pri kojem se kotao s mlijekom i druga žrtvena oruđa slažu u lik čovjeka (*mahāvīra*).

40. p.: glasovita *Īśā-upanišad*.

Taj obredni raspored *saṁhite* slijedi i njena brāhmaṇa, *Śatapathabrāhmaṇa* (u ogranku *Mādhyamdina* u 14 knjiga (*kāṇḍa*)).

1.-9. knjiga tumače 18 poglavlja *Vādasaneyi-saṁhite*.

1.-5. knjiga: Yādñavalkya Vādasaneyā, po kojemu se grana zove, poučava o obredima za koje su molitve sadržane u prvih 10 poglavlja *saṃhite*.

6.-9. knjiga: Śāṅḍilya poučava o gradnji ognjenoga žrtvenika (*agnicāyana*).

U 10. knjizi objavljuje otajstvo ognjenoga žrtvenika.

11. i 12. knjiga sadrže dodatke, a uz to opisuju obred uvođenja dječaka iz prvih triju staleža u Vede i arijsku zajednicu (*upanayana*), te govore o dnevnoj obavezi učenja Veda (*svādhyāya*).

13. knjiga govori o sprovodu, te o žrtvama *aśvamedha*, *purušamedha* i *sarvamedha*.

14. knjiga govori o obredu *pravargya*. Ta se knjiga smatra āraṇyakom. Zadnjih joj šest poglavlja čini *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*.

I druge brāhmaṇe imaju obredni raspored, kao što se može vidjeti iz uvoda u pojedine upaniṣadi.

Brāhmaṇe raspravljaju o obredima, o uporabi mantra u njima, daju propise (*vidhi*) za obredne radnje ali i tumačenja (*arthavāda*) obreda koja često imaju oblik etioloških mitova, no ne daju cjelovit opis tijeka pojedinih obreda.

Sustavan i iscrpan opis izvođenja obreda daju tek pomoćna vedska djela *kalpa-sūtre* koje se ne smatraju objavom, a pisane su u stilu kratkih proznih naputaka za pamćenje, *sūtra*. One pripadaju pojedinim vedskim granama i ograncima i čine sustavan dio njihove ritualističke predaje vedskoga nasljeđa. Po vrsti obreda koje opisuju, *kalpa-sūtre* se dijele na *śrauta-sūtre* posvećene javnim obredima i *gṛhya-sūtre* posvećene kućnim obredima; uz njih još postoje i opisi običajnog prava i pravila ponašanja prema dužnostima staleža i razdobljima života, s nekim napomenama o regionalnim razlikama - *dharma-sūtre*, koje su bliske *gṛhya-sūtrama*, te priručnici za mjerenje i oblikovanje ognjišta i žrtvenoga prostora - *śulva-sūtre*, koje su tehnički dodatci *śrauta-sūtrama*.⁷⁶

Sastavljeni su i priručnici za astronomsko izračunavanje kalendara svetkovina, *dyotiṣa-sūtre*, te priručnici za jezične struke i metriku: fonetiku (*śikṣā*), gramatiku (*vyākaraṇa*), "etimologiju" (*nirukta*) i metriku (*śhandas*).

Iako su *kalpa-sūtre* priručnici mlađi od vedskih tekstova (osim kasnih upaniṣadi) i tehničke su naravi, bez njih bismo teško iz *brāhmaṇa* samih razumjeli tok obreda. A *upaniṣadi* ipak nerijetko aludiraju na obrede. Naravno, vrlo je složeno pitanje kako su izgledali vedski obredi stariji od redakcije *kalpa-sūtra*. Na njega se mora strpljivo odgovarati uspoređivanjem starijih tekstova s njima, osobito *brāhmaṇa* i *saṃhitā*. No

⁷⁶Za prijevod *gṛhyasūtra* i *śrautasūtra* v. Jan Gonda (1977.), *The Ritual Sūtras*, HIL, vol. I, fasc. 2, Wiesbaden, Otto Harrassowitz. Vrijedan je prijevod, naročito za GS i DhS, donekle i ŚS: Ram Gopal (1959.,²1983.), *India of Vedic Kalpasūtras*, Delhi - Varanasi - Patna, Motilal Banarsidass.

pritom će za sve što stariji tekstovi spominju građa iz *kalpa-sūtra* biti dragocjena dopuna ili bar poredbeni obrazac, jer i za njih vrijedi da njihovi sadržaji nisu od njih mladi, a koliko su koji stariji, to moramo oprezno nastojati ustanoviti iz drugih vrela ili drugim metodama, jezikoslovnim, antropološkim i sličnima.⁷⁷

2. Obredi

Obredi se, dakle, dijele na kućne (*grhya*) i objavne (*śrauta*).⁷⁸ Oni se razlikuju po tome tko ih obavlja i po ognjima potrebnima za njihovo izvođenje. Kućne obrede može obavljati sam domaćin (*grhapati*) ili ga mogu zamijeniti članovi obitelji ili brahman, a objavne može obavljati za žrtvovatelja samo svećenik brahmanskoga staleža; za polumjesečne žrtve o mladaku i uštapu potrebna su četiri svećenika, a za somske šesnaest! Za

⁷⁷*Kalpasūtre* su, kao i ona vedska djela koja se smatraju objavom (*śrutī*), nastale u okviru vedskih škola ili grana kao njihovi ritualistički priručnici.

Tako su nam sačuvane *śrautasūtre* ṛgvedskih grana *Āśvalāyana* (Aitareya-śākhā) i *Śāṅkhāyana* (Kauśītaki-śākhā), zatim sāmavedskih škola *Lāṭyāyana* (Kauthuma-śākhā), *Drāhyāyana* (Rāṇāyāniya-śākhā) i *Ḍaiminīya*, zatim śukla-yađurvedska *Kātyāyana-śrautasūtra*, a u Crnoj Yađurvedi sūtre *KāṭhakaŚS* sačuvane su samo fragmentarno, Maitrāyaṇīye imaju dvije *śrauta-sūtre*, *MānavaŚS* i *VārāhaŚS*, a Taittirīyake čak šest njih, nazvanih po osnivačima potškola *Baudhāyana*, *Bhāradvāda*, *Āpastamba*, *Satyāśādhā-Hiranyakeśin*, *Vaikhānasa* i *Vādhūla*; postoji i atharvavedska *śrauta-sūtra* imenom *VaitānaŚS* usredotočena na službu četvrtoga glavnog svećenika, brahmana, i njegovih pomoćnika pri žrtvi.

Grhya-sūtre pripadaju uvelike istim granama: *Āśvalāyana-grhya-sūtra* (Aitareya-śākhā), *Śāṅkhāyana-grhya-sūtra* i *KauśītakiGS* ili *ŚāmbavyaGS* pripadaju Ṛgvedi, *GobhilaGS*, *KhadiraGS* ili *DrāhyāyanaGS*, te *ḌaiminīyaGS* Sāmavedi, *BaudhāyanaGS*, *BhāradvādaGS*, *ĀpastambaGS*, *HiranyakeśiGS*, *VaikhānasaGS*, *ĀgniveśyaGS* i *VādhūlaGS* (koju je nedavno pronašao Ikari Yasuke), zatim *MānavaGS* i *VārāhaGS* te *KāṭhakaGS* ili *LaugākṣiGS* Crnoj Yađurvedi, a *PāraskaraGS* ili *KāṭyaGS* Bijeloj Yađurvedi, dok Atharvaveda ima *Kauśikasūtru* koja uz kućne obrede opisuje i mnogo atharvavedskih magijskih postupaka.

Od *dharmasūtra* Ṛgvedi vjerojatno pripada *VāsiṣṭhaDhS*; *GautamaDhS* pripada Sāmavedi; Crnoj Yađurvedi pripadaju *BaudhāyanaDhS*, *ĀpastambaDhS*, *HiranyakeśiDhS* i *VaikhānasaDhS* i samo iz navoda poznata *HārītaDhS*; Bijeloj Yađurvedi samo iz navoda poznata *ŚāṅkhalikhītaDhS*; *Viṣṇudharmasūtra* se čini mlađim djelom bez jasne pripadnosti (možda podrijetlom iz grane *Kāṭhaka* kojoj su nađeni ulomci DhS u Nepal).

Śulvasūtre se spominju u granama Yađurvede. Spominju se kṛṣṇa-yađurvedske ŚuS: *Laugākṣi*, *Mānava*, *Vārāha*, *Baudhāyana*, *Vādhūla*, *Āpastamba* i *Hiranyakeśin* te śukla-yađurvedska *KātyāyanaŚuS*.

⁷⁸Za općenitu obavijest o vedskim obredima najcjelovitiji su priručnici: Alfred Hillebrandt (1897.), *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*, Grundriss III. Bd., 2. Heft, Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner, i Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmaśāstra*, Vol. II 1, str. 188-541 (*grhya*); II 2, str. 976-1255 (*śrauta*). Njima sam se najviše koristio u ovome kratkom prijegledu.

Koristan je priručnik: Louis Renou (1954.), *Vocabulaire du rituel védique*, Paris, Librairie C. Klincksieck. Za kraću obavijest o vedskim obredima v. Ježić (1987.), str. 127-138, 196-204. Za širu obavijest v. Jan Gonda (1960.), *Die Religionen Indiens I, Veda und älterer Hinduismus*, W. Kohlhammer, Stuttgart; frc. izd. *Les religions de l'Inde I*, Payot, Paris, str. 129-209.

kućne obrede dovoljan je domaći ogranj (*grhya*, *āvasathya*, *aupāsana*), a za objavne su potrebna barem tri ognja.

A) Kućni obredi

Kućni su obredi, prema priručnicima, 13-18 *saṃskāra*, sakramenata, svakodnevna žrtva *mahāyadña* i 7 *pākayadña* “kuhanih prinosa”.

Aa) Sakramenti

Sakramenti počinju prije rođenja i nastavljaju se poslije smrti.⁷⁹ To su prije rođenja 1. obred za začecje *garbhādhāna*, 2. za dobivanje sina *pumsavana*, 3. pravljenje razdjeljka trudnici *sīmantonnayana*. Zatim dolaze 4. obredi o rođenju *ḍātakarman*⁸⁰; otac pruža djetetu “medeni obrok”, zaželi mu da poživi sto jeseni, otac ili pet brahmāna povezuju dah djeteta s vjetrovima pet smjerova u svijetu, otac mu zaželi da bude “kamen i sjekira”, moli da mu bog Savitar dade mudrosti, zatim se dijete stavlja majci na prsa. Tijekom prve godine slijede - 5. nadijevanje imena *nāmadheya-karaṇa*, 6. obred za prvi izlazak djeteta *upaniškramaṇa* (jednom se uvečer moli za dijete pred licem Mjeseca, a za prvog mu se izlaska danju pokaže Sunce) i 7. prvi čvrsti obrok *annaprāśana*. Oko treće godine slijedi 8. brijanje glave osim čuperka *śūḍākaraṇa / śāula* (analogno je brijanje brade u šestnaestoj godini *keśānta* ili *godāna*), pa 9. bušenje uha *karnavedha*. Zatim dolazi 10. dovođenje u nauke kod brahmanskog učitelja *upanayana*, koje se kod brahmāna preporučuje u 8. godini, kod kšatriye u 11. a kod vaišye u 12., no može se upriličiti i u drugoj dobi; shvaća se kao drugo rođenje (inicijacija); sada učenik uči svetu kiticu *Sāvitrī* posvećenu bogu Savitru (za brahmāne *gāyatrī* RS III 62, 10; za kšatriye triṣṭubh I 35, 2, za vaišye *ḍāgatī* I 35, 9 ili IV 40, 5), dobiva svetu vrvicu (*upavīta*) i štap; dužnost mu je za nauka održavati ogrijevom svete ognje učitelja, prositi, spavati na podu, biti poslušan učitelju i, naravno, učiti. Slijedi 11. završetak nauka kod brahmanskoga učitelja, obredno kupanje i povratak kući *samāvartana*. Nakon završenih nauka treba uslijediti 12. vjenčanje *pariṇaya* ili svadba *vivāha*⁸¹; pritom u kući mlade otac predaje mladu mladoženji, mladoženja i mlada obilaze triput oko ognja, zatim prave sedam koraka prema sjeveroistoku da sklope bračni savez, po vjenčanju odvođe svatovi mladence - obično zajedno s njihovim kućnim ognjem - mladoženjinoj kući; mladenci se moraju spolno suzdržavati obično tri dana, spavati na podu razdvojeni namirisanim i ukrašenim štapom među svojim ležajima, a četvrti dan mogu leći zajedno; četvrti se dan može po nekim izvorima i ustanoviti kućni ogranj; time je završen krug otajstava od

⁷⁹Usp. Raj Bali Pandey (²1969.), *The Hindu Saṃskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Delhi - Varanasi - Patna, Motilal Banarsidass.

⁸⁰V. J. S. Speijer (1872.), *Ceremonia apud Indos, quae vocatur jātakarma*, Leiden, J. Hazenberg.

⁸¹V. M. Winternitz (1892.), *Das altindische Hochzeitsritual*, Wien; Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 40. Bd.

začeca do braka i roditeljstva; izvan toga kruga vodi kao 13. sakrament, obred za preminuloga *antyešti-karman*; i prije smrti, ako je otac zbog bolesti ili starosti previše oslabio, predavao je dom na upravljanje sinu (*pitāputrīya, sampradāna*); po smrti, u sprovodu stariji idu sprijeda, mlađi straga na putu prema spaljivalištu, a u povratku obratno tako da mlađi uvijek budu dalje od smrti; tijelo preminuloga polaže se na lomaču, njegova se tri žrtvena ognja, ako ih je imao, razmještaju oko lomače drugačijim redom nego za objavne žrtve za života; do preminuloga liježe žena, ali je redovito djever poziva da se vrati među žive i uzima za ženu; na mrtvacu se polaže žrtveni pribor; žrtvuje se krava (*anustaraṇī*) ili koza i polaže na njegovo tijelo ud po ud da oganj (možda i opasna bića) uzme nju umjesto preminuloga; napokon sin pali lomaču vlastitim ognjima preminuloga; smisao je spaljivanja tijela slanje preminuloga u sunčani svijet neba; no vatra ujedno štiti i žive od kaljanja smrću; za rođake vrijeme obrednoga onečišćenja smrću traje još tri do deset dana nakon sprovoda; nakon 11 do 15 dana rođaci se vraćaju, sakupe kosti preminuloga i polože ih u urnu i u zemlju. Obredi podizanja spomenika (*śmaśāna*) preminulomu nakon godinu dana ili više nazivlju se *pitṛmedha*. Obredi se, međutim, nakon smrti nastavljaju i dalje: godinu se dana pokojniku (*preta*) žrtvuje poseban prinos, a poslije dijeli zajedničke grumene riže s drugim otcima ili pretcima (kao *pitar*); kućni obredi za pretke zovu se *śrāddha*; prinose se za mlađaka (*darśamāsa*) i pritom domaćin ugosti tri brahmana koji predstavljaju tri neposredna pretka, a potom prinese "otcima" grumene riže; pretcima se prinosi i za *aštakā* (v. dalje) i za *mahāyadña* (ali to se izvorno ne zove *śrāddhom*); u objavnim obredima za pretke također se za žrtava o mlađaku prinose grumeni riže; to je *piṇḍapitryadña*; od njih živi ne blaguju, osim krave i žene žrtvovatelja ako želi sina; pretcima se daju prinosi i za četveromjesečnih žrtava.⁸²

Nakon *upanayane*, sve do *samāvartane*, mladić je *brahmačārīn* "sljedbenik bráhmāna, učenik". Nakon *vivāhe* postaje *grhastha* "domaćin". Prije smrti mogao se čovjek povući iz kuće u šumu i postati *vānaprastha* "onaj koji je otišao u šumu", ili se čak odreći svega imutka i postati *samnyāsīn* "onaj koji je sve odbacio". To su četiri moguća životna razdoblja ili staništa - *āśrama*, za koje su propisane posebne dužnosti - *dharmā*.

Ab) Ciklički kućni obredi

Između vjenčanja i smrti (ili povlačenja ili odbacivanja svjetovnih veza), indoarijski domaćin bio je ovlašten i dužan prinositi obvezne žrtve. Kućne su žrtve *mahāyadña* i *pākayadñe*.

Mahāyadña, iako se zove "velika žrtva", predstavlja skromne, ali vrlo znatne, svakodnevne prinose: bogovima se lije maslo u oganj, dusima i

⁸²V. Willem Caland (1888.), *Über Totenverehrung bei einigen der indo-germanischen Völker*, Amsterdam, Johannes Müller; W. Caland (1893.), *Altindischer Ahnencult. Das Śrāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*, Leiden, E. J. Brill.

svim bićima odlaže se nešto hrane po kući i oko nje, pretcima se nešto hrane istrese prema jugu, svetoj riječi bráhmanu posveti se kazivanje navoda iz Veda, a ljudima se žrtvuje tako da se netko pogosti, a najradije brahman.

Pākayadñe “kuhane žrtve” mogu biti po vrsti *huta* - izlivene u oganj, *ahuta* - “neizlivene” nego samo izložene kao prinosi hrane *bali*, zatim *prahuta* - prinosi pretcima i *prāśita* - pojedene ako su ponudene gostu. Po vremenu prinošenja može se razlikovati 7 *pākayadña*: *aštakā* koja se prinosi na osmi dan tamne polovice (kada Mjesec opada) jesenskih i zimskih mjeseci *mārgaśirša*, pauša, *māgha* i *phālguna*, od čega se čini da je najznatnija bila ona u *māgha* (poslije možda u *mārgaśirši*); *pārvaṇa* koja se prinosi za svakoga mlada i uštapa; *śrāddha* - žrtva pretcima svakoga mjeseca (u načelu za mlada); *čaitrī* - proljetna žrtva na uštap u mjesecu *čaitra*; *śrāvaṇī* - žrtva na uštap za mjeseca *śrāvaṇa* na početku kišnoga doba na kojoj se mogu zazivati Agni, Vāyu, Sūrya i Višṇu; *aśvayudī* - žrtva na uštap u mjesecu *āśvina* na početku jeseni, često posvećena Rudri; *āgrahāyaṇī* - žrtva na uštap u mjesecu *mārgaśirša* kada se (po jednom računanju) slavila Noć koja je supruga godine, tj. Nova Godina.

No ta podjela ne obuhvaća ni približno sve kućne obrede i žrtve. Izgradnja kuće, početak oranja, izvođenje stoke na pašu, primanje gosta, dospijeće prvina plodova, sve su to povodi za razne prinose božanstvima. Prinosi su uglavnom mliječni i biljni. Rjeđi su životinjski, većinom prigodom primanja gosta, prinosa pretcima i prilikom vjenčanja. Životinjska se žrtva, i to vol na ražnju (*śūlagava*), prinosi i Rudri koji “nosi koplje”, noću i izvan sela, a od te se žrtve ništa ne smije unijeti u selo.

Kućni su obredi, a osobito sakramenti, najtrajniji dio vedskoga nasljeđa u Indiji, te se i danas obavljaju najvećim dijelom po vedskim propisima. No oni su već i u vedsko vrijeme bili među najstarodrevnijim dijelovima duhovnoga nasljeđa jer čuvaju mnoge česti indoeurotske starine, te se mogu dobro uspoređivati s rimskim, helenskim, slavenskim ili germanskim običajima pri rođenju ili sprovodu, a osobito pri vjenčanju.

B) Objavni obredi

Objavni se obredi po prinosima dijele na 7 *haviryadña* “ljevanica, prinosa”, a to su nekrvni prinosi (*išti* i *āhuti*) i životinjska žrtva (*paśvāmbha*, *paśubandha*), i na 7 *somasamsthā*, somskih žrtava.

Uvijek su slijedeći skupocjeniji i rjeđi, i sadrže prethodne u sebi. Tako se na somskoj žrtvi tijekom najmanje triju dana nakon posvećenja žrtvovatelja, a prije dana tiještenja some, prinose ljevanice masla u oganj (*upasad*), iza toga se dovodi i žrtvuje životinja (najčešće jarac), koja se zove “somska”, *saumya-paśu* (za razliku od samostalne žrtve životinje *nirūdha-paśu*), i prinosi se njena trbušna ovojnica, omentum (*vapā*), no dijelovi koji se blaguju dijele se tek poslije tiještenja some.

Kao *haviryadhē* se pobrajaju: 1. *agnyādheya* (ustanovljenje oganja), 2. *agnihotra*, 3. *darśapūrṇamāsa*, 4. *āgrayaneṣṭi* (prinos privina), 5. *čāturmāsya*, 6. *nirūḍha-paśubandha* i 7. *sautrāmaṇī*.

Sedam jednodnevnih temeljnih oblika žrtava some, *somasamsthā*, jesu: 1. *agniṣṭoma*, 2. *atyagniṣṭoma*, 3. *ukthya*, 4. *śoḍašin*, 5. *vādapeya*, 6. *atirātra* i 7. *aptoryāma*. Razlika je među njima u broju sāmavedskih hvalopjeva za pjevanje, *stotra*, kao i ṛgvedskih hvalopjeva za kazivanje, *śastra*, na dan tiještenja some: *agniṣṭoma* ih sadrži po 12, *atyagniṣṭoma* po 13, *ukthya* po 15, *śoḍašin* po 16, *vādapeya* po 17, *atirātra* čak po 29, a *aptoryāma* po 33. Uglavnom se razlikuju u broju pjevanja i kazivanja na trećem tiještenju. Ima razlika i u vrsti i broju yaḍurvedskih prinosa.

To nije jedina moguća podjela žrtava, ali dobro predstavlja sustav.

B1) Prinosi

Glavni nekrvni prinosi jesu mlijeko, kiselo mlijeko, maslo, žito, kolači, kaša od mlijeka i žita i slično. U složenijima obredima s nekrvnim prinosom, a to su polumjesečne i četveromjesečne žrtve, središnji je prinos obično kolač, *puroḍāša*. Točno je propisano kakav mora biti za Agnia (osam mjera), kakav za Agnia i Somu (jedanaest mjera), te da se između njih pri polumjesečnoj žrtvi mora izliti maslo Višṇuu (ili Agniu i Somi; to je *upāmsu-yāda*) - i to je glavni i svojstveni dio (*pradhāna*) polumjesečne žrtve, a ostalo, kao prethodni prinosi (npr. 5 *prayāda* kod *iṣṭi*) i susljedni prinosi (npr. 3 *anuyāde*), čini nesvojstvene udove (*anga*) ili "sredstvo širenja" (*tantra*) dotične žrtve, koji se mogu naći i u drugih žrtvenih obreda. Nekrvni se prinosi po načinu prinošenja u oganj dijele na *iṣṭi* ili *yadati* i *āhuti* ili *duhoti*; razlika je u tome što kod prvih *adhvaryu* stoji i daje prinose u oganj uz formulu zaziva bogovima (*puro'nuvākyā*) i formulu poziva na prinos (*yādyā*) koja svršuje uzvikom *vaśaṭ*, dok kod drugih sjedi i ne izriče spomenute formule nego samo uzvik *svāhā*.

U životinjskih je žrtava središnji prinos životinja, *paśu*. To može biti jarac, ovan, govedo ili konj (a teoretički i čovjek). U tome nizu svaka slijedeća je prvotnija i vrednija. Žrtvu dotiče svećenik *śamitar* "smiritelj, davitelj", ovoga *adhvaryu*, toga žrtvovatelj, a njega supruga. Time se uspostavlja sveza (istovjetnosti između žrtvovatelja i žrtve). Dok *śamitar* davi životinju, ostali moraju odvratiti glave.

U somskih je žrtava središnja žrtva *soma*.⁸³

⁸³*Soma* je sveto piće Indoiranaca. U Iranaca se zove posve podudarno, avestički *haoma*, i igra također vrlo veliku ulogu u obredima. U njih je ono zamijenilo indoeuropsku medovinu, kao što ju je u mediteranskih Indoeuroljana (Grka, Rimljana i dr.) zamijenilo vino. Često se u literaturi može naći mišljenje da je *soma* bila opojna i da se smatralo da će opijen njome Indra pobijediti sve protivnike. Kako se u Indiji prekinula kontinuitat izvođenja somskih žrtava, izgubila se sigurnost u identitet biljke, pa su indolozi, botaničari i drugi stručnjaci predlagali razne identifikacije za biljku od koje se dobivao tiješteni sok: 1. *Cannabis sativa* (konoplja; danas se iz nje u Indiji proizvode i rabe droge pod imenima *gaṇḍā*, *bhang* i *charas*; poznaju ih i tekstovi Parsia i razlikuju od *haome*), 2. *Papaver somniferum* (mak od

B2) Svećenici

Obredi se razlikuju i po broju svećenika. Glavni se ṛgvedski svećenik zove *hotar*⁸⁴, yađurvedski *adhvaryu*, a sāmavedski *udgātar*; njima se na kraju pridružuje i znalac cjelokupnoga vedskog i obrednog znanja zvan naprosto *brahman*, koji ih nadzire.

Za *agnihotru* je dovoljan jedan svećenik, a to je onda obično *adhvaryu*.

Za *agnyādheyu* i *darśapūrnamāsu* potrebna su već četiri svećenika; to su: *adhvaryu*, *hotar*, *brahman* i *āgnīdhra* koji je pomoćnik *brahmana*, “užizatelj ognja”.

kojega se dobiva opium, poznat na skr. kao *aphena*), 3. Peganum harmala (gorska ruta, mali sočivac, zrneš; u Indiji poznata kao lijek protiv astme i reumatizma, u većim količinama halucinogena), čak i 4. Amanita muscaria (muhara, kojom se gdjekada služe sibirski šamani i običan puk radi halucinogenih učinaka, ali se u Indiji ni Iranu ne rabi; usto se izričito ne slaže s opisima some u Vedama), ali daleko je najvjerojatnija identifikacija *some* / *haome* s biljkama iz roda Ephedra (možda isprva - po rasprostranjenosti - Ephedra distachya, kasnije i E. intermedia, E. pachyclada ili dr.) koje u većem broju indoiranskih jezika nose ime izvedeno iz imena *soma* / *haoma*, a i Parsii ih rabe danas u svojim obredima i zovu ih *hōm*; njihov učinak, međutim, nije opojan ni halucinogen; one izazivaju povišen krvni tlak, kontrakciju srčanih mišića, stimuliraju metabolizam, znojenje, mogu izazvati nesanicu, šire zjenice, olakšavaju astmu i kašalj, liječe od narkotika. To se dobro slaže s opisima njenih učinaka u Vedama. *Soma* dakle ne bi sličila vinu ni žestokim pićima, nego bi prije imala ulogu čaja u kineskome ili japanskome buddhizmu. Opisani se učinci slažu i s njenom uporabom prema vedskoj predaji, npr. pri noćnim bdijenjima i žrtvama (*atirātra*); slaže se i s naglašenom oprekom između svete *some* i poroćnoga alkoholnoga pića od ječma ili riže *surā* kojega se uporaba u Vedama redovito osuđuje (lako je ostalo u uporabi u obredu *sautrāmaṇi* gdje se prinosi Indri kojega Aśvini liječe od mučnine / probavnih smetnji od *some*! To je moguć posljedak uporabe Ephedre.). V. Harri Nyberg, *The problem of the Aryans and the Soma: The botanical evidence*, u: Erdosy George (izd.) 1995., str. 382-406. Osobito je zaslužan za obnavljanje rasprave o naravi *some* i vraćanje na pouzdaniju identifikaciju *some* kao biljke *Ephedra* - nakon pustolovnih prijedloga poput Wassonova da se radi o gljivi muhari (Wasson R. H. (1968.), *Soma, Divine Mushroom of Immortality*, New York) - Harry Falk preglednim člankom *Soma I and II*, BSOAS 52, 1/1989., str. 77-90.

⁸⁴Ta je svećenička služba ishodišna. To se vidi po tome što se jednako zove i u Avesti: *zaotar* (prvenstveno zadužen za iznošenje *gāvā*); on dobiva 7 pomoćnika (*ratu*) u mladoavestičkim tekstovima, npr. Visperad III 1 i d., Videvdāt V 57, Nīrangastān 72 i d.: *hāvanan* - tiještač *haome* u mužaru, *ātrəvaxš* - gojitelj vatre, *frabərətar* - prinositelj, *ābərət* - vodonosa, *āsnatar* - perač i cjeditelj *haome*, *raēθβiškara* - miješač i djelitelj *haome*, te *sraošāvərəz* - sedmi i najmanji, svećenički redarstvenik koji nadzire stegu i pokoru. S tih 8 avestičkih svećenika usp. paralelan razvoj 16 vedskih svećeničkih služaba: *hotra* (prvenstveno zadužena za kazivanje ṛgvedskih mantra) i 15 svećenika pri razvijenoj vedskoj žrtvi *some*. Prvi pomoćnik *hotra* za obavljanje žrtvenih radnja mogao mu je biti *adhvaryu* (po naslovu *hotar* / *zaotar* može se zaključiti da je isprva (svakako u indoiransko doba) on sam lio ljevanice *hotra* / *zaodhrā*), kako su mislili i Eggeling i Haug (SBE XII, str. XX i d.); i služba *udgātra* morala se razviti iz onoga što su prije *Sāmavede* sadržale VIII i IX knjiga *hotrove Ṛgvede*, a *brahman*, znalac svih svetih riječi, jest služba koja je označila novo razdoblje u razvoju vedskih žrtvenih obreda i po definiciji pretpostavlja druge tri. Ipak, razvoj i podjela tih služaba morala je prethoditi redigiranju zbiraka mantra za njihove potrebe, pa čak i najstarije, *Rksamhite*, jer se u njoj sve četiri spominju, pa i službe *potra*, *neštra*, *agnidha* i *praśāstra* (v. RS II 1, 2 = X 91, 10).

Kod žrtava *čāturmāsya* pridolazi i peti *pratiprasthātar*, pomoćnik *adhvaryua*, on u obredu dovodi žrtvovateljevu suprugu i izvodi neke pomoćne radnje.⁸⁵

Kod životinjskih žrtava *paśubandha*, osim *śamitra* koji davi žrtvu i ne ulazi u broj (16) svećenika⁸⁶, nastupa i šesti svećenik *maitrāvaruṇa*, pomoćnik *hotra* koji se obraća Mitri i Varuṇi.⁸⁷

Napokon, za somske žrtve potrebno je šesnaest svećenika; oni se teoretički dijele ovako: *hotar* “lijevac; zazivatelj” i njegovi pomoćnici *maitrāvaruṇa* “koji se obraća Mitri i Varuṇi”, *acēhāvāka* “prizivatelj”⁸⁸, *grāvastut* “slavitelj žrvanja”⁸⁹; *udgātar* “pjevač, pojac” koji pjeva udgīthu “uspjev”, središnji dio *sāmana*, i pomoćnici *prastotar* “pjevač pretpjeva *sāmanu* - prastāve”, *pratihartar* “pjevač pripjeva - pratihāre” i *subrahmaṇya* “pjevač svečana zaziva subrahmaṇya upućena Indri i navjestitelj žrtve”; *adhvaryu* “žrtvotvorac i mrmljač žrla (*yadus*)” i pomoćnici *pratiprasthātar* “pratitelj (supruga žrtvovatelja), priskakač”, *neṣṭar* “voditelj (supruga žrtvovatelja) i donositelj sure” i *unnetar* “crpitelj some koji je prelijeva u vjedra (*čamasa*)”; te *brahman* (m.) “znalac svete istinite riječi (*brāhman n.*)” i pomoćnici *brāhmaṇācēchamsin* “kazivatelj pohvala (Indri)”⁹⁰, *potar* “pročistitelj (some)”⁹¹ i *āgnīdhra* “užizatelj ognja”.⁹² Praktički je podjela bila utoliko drugačija što su tri pomoćnika *brahmana* i jedan *adhvaryuov*, i to *neṣṭar*, zapravo pomagali *hotru*.

B3) Ognji

Preduvjet za prinošenje objavnih obreda jest ustanovljenje svetih oganja, najčešće tri ili pet (*agnyādheya*).⁹³ Za kućne je obrede dovoljan kućni oganj, ali za objavne potrebno je ustanoviti barem tri ognja postavljena u trokut: okrugli domaćinski (*gārhapatyā*) na sjeverozapadu žrtvenoga prostora, četverokutni uljevni (*āhavanīya*) istočno od žrtvenika (*vedi*) na sjeveroistoku, i polumjesečasti južni (*dakṣiṇāgni*, *anvāhāryapačana*) na jugu. Kuhani se prinosi pripravljaју pri objavnim obredima na domaćinskome ognju, a prinosе bogovima u uljevni; prinosi pretcima i opasnim bićima daju se u južni oganj. Kada domaćin odluči ustanoviti svete ognje obredom *agnyādheya*, postaje patron žrtve koji je ustanovio ognje (*ahitāgni*). Ako

⁸⁵To su dodatni prinosi *upayaḍ*. On pravi kolač *savanīyapuroḍāśa*. Ima posudu *pratiprasthāna* manju od *adhvaryuove*.

⁸⁶Prema Renou 1954., s. v., možda nije bio brahman.

⁸⁷On govori i drugu *ādyaśastru* pri jutarnjem tiještenju na somskoj žrtvi. Zove se i *upavaktar* i *praśāstar* jer daje i upute drugim svećenicima.

⁸⁸Govori treću *ādyaśastru*. Ulazi poslije ostalih i odvojeno sudjeluje u ljevanici.

⁸⁹Kazuje hvalu “žrvnjima”, kamenima kojima se tiješti soma, za podnevnoga tiještenja.

⁹⁰I on je zadužen za treću *ādyaśastru* pri jutarnjem tiještenju some.

⁹¹Kazuje i jednu *yadyu* na jutarnjem tiještenju some.

⁹²U grani *Kauṣītakina* uveden je još jedan nadziratelj cijeloga obreda, povrh brahmana, kojega zovu *sadasya*.

⁹³Studija: Hertha Krick (1982.), *Das Ritual der Feuergründung (Agnīādheya)*, izd. G. Oberhammer, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften.

želi ustanoviti pet oganja, postaje peteroognjištar (*pañcāgni*): tada raspoređuje još i ognje *sabhya* (koji pripada mjestu *sabhā*, sastajalištu za razgovore i kockanje⁹⁴) “pred *āhavanīyom*” i *āvasathya* (koja se, prema skr. kom. uz *Āpastamba-śrauta-sūtru*, nalazi u sjenici za goste - *āvasatha*) istočno od *sabhya*.⁹⁵

Tri se ognja (a gdjekada i pet) postavljaju u četverokutnu sjenicu zvanu *śālā* ili *prācīnavamśa* ili *vimīta*. Za životinjske žrtve potrebno je još jedno ognjište koje se podiže na istoku izvan *śāle* na *uttaravedi* “povišenom žrtveniku”.

Za žrtve some istočno od *śāle* izdubljuje se još jedan, veći, trapezoliki žrtveni prostor - *mahāvedi* “veliki žrtvenik”, kojemu je na zapadu *sadas*, “sjedište” svećenika koji pomažu hotru (sa svojim manjim ognjištima *dhiśnya*), u sredini je *havirdhāna*, sjenica u koju se na dvojim kolicima dovozi soma, a na istočnome rubu *uttaravedi*. Kada se podiže *uttaravedi*, ona služi kao uljevni oganj, a *āhavanīya* u *śāli* tada služi kao domaćinski.

Napokon, kada se gradi žrtvenik od opeka pri *agnīcāyani*, on se gradi na mjestu *uttaravedi*, samo je mnogo složeniji i veći. Žrtvenik se u obredu o kakvu poučava npr. *Yādñavalkya* u *ŚB* I-V i XI-XIV po svršetku obreda predaje ognju, a talog some i žrtveno oruđe njime ovlaženo baca u vodu. Po uputama, međutim, kakve daje *Śaṅḍilya* u *ŚB* VI-X gradi se tijekom godine dana žrtvenik od 10 800 opeka (koji predstavlja *Pradāpatia*, Boga Otca, odnosno sliku vječnosti u krugu, godinu s 360 dana po 30 časova). On je prva trajna sakralna gradnja za koju znamo u brahmanizmu. Takav je žrtvenik mogao biti dug 7 - 21 mjeru visine čovjeka. Najčešće se spominje da je mogao imati oblik ptice, sokola ili orla (*śyena*), koja nosi prinose u nebo. Čini se da se radi o dvije tradicije za koje nam *ŚB* daje i različite nizove učitelja koji su ih prenosili: predaju “od *Brahmana*” do *Śaṅḍilye* daje *ŚB* (M) X 6, 5, 9, a drugu “od *Āditye*” do *Yādñavalkye* daje *ŚB* (M) XIV 9, 4, 30-33.

Tako se pri složenijim žrtvama i žrtveni prostor povećava i ustrojava razrađenije, ali čuva osnovna načela: usmjerenost prema istoku gdje je uljevni oganj, nazivanje istočnih vrhova žrtvenika (kako *vedi*, tako i *mahāvedi*) “ramenima” (sjevernim i južnim ramenom), a zapadnih vrhova “bokovima”, te simetrale od domaćinskoga do uljavnoga ognja, odnosno do ognja na “povišenome žrtveniku” “hrptenjačom”, *prśṭhyā*, itd.

⁹⁴Rau 1957., str. 75-81, koji voli arhaizirati vedske prilike, misli da je to mogla biti i staja ili gumno. Čini mi se da je to bilo posebno mjesto za primanje posjeta.

⁹⁵Uloga i mjesto tih dvaju oganja manje je jasna. Prema Hillebrandtu 1897., str. 105, oni su okrugli; prema Renouu 1954., sub vocibus, *sabhya* je četverokutna, a *āvasathya* trokutasta. Prema H. G. Ranadeu (1978. predgovor), *Kātyāyana Śrauta Sūtra*, Pune, slika 1 (iza str. 448), oba su ognjišta okrugla, *sabhya* je smještena sjeverno od *gārhapatye*, a *āvasathya* sjeverno od *āhavanīye* a istočno od *sabhya*, sve u okviru prostora *vihāra* za žrtve o mladaku i uštapu i četveromjesečne žrtve.

Ba) Nesomski objavni obredi

Objavni su obredi, kao što se vidi iz prije navedenih primjera, ciklički⁹⁶: poludnevni (*agnihotra*), polumjesečni o mlađaku i uštapu (*darśapūrṇamāsa*), četveromjesečni (*ċāturmāsyā*, na početku godišnjih doba: *vaiśvadeva* u proljeće, *varuṇapraghāsa* u kišno doba, *sākamedha* u jesen), polugodišnji o suncovratima (životinjska žrtva, *paśubandha*, *paśvāmbha*, može biti i samo jednom na godinu) ili jednogodišnji (somska žrtva, *somasamsthā*). Osnovni obrazac *haviryadna* jest *darśapūrṇamāsa*.

Agnihotru, ljevanicu mlijeka u oganj, moraju prinostiti svakodnevno brahmani i vaiśye. Prinosi se Sūryi “Suncu” (ujutro) i Agniu “Ognju” (navečer).⁹⁷ *Darśapūrṇamāsa*⁹⁸ ima za središnji prinos maslo i kolač Agniu i Somi. Prethodi mu pet prethodnih prinosa (*prayāda*: žrtvenim sredstvima, ognju i bogovima koje će dovesti na žrtvu) a slijede tri potomnja prinosa (*anuyāda*). Za mlađaka se prinosi i *piṇḍapitryadña*, prinos triju grumena riže za tri neposredna pretka žrtvovatelja nakon prinosa Agniu “koji vozi pretke *kavya*” i Somi “s otcima”. Od *ċāturmāsyā*⁹⁹, za *vaiśvadeve* se, u proljeće, prinosi Agniu Vaiśvānari i (među ostalima) Svim bozima - Višve devāḥ; za *varuṇapraghāse* se, u početak kišnoga doba, prinosi Varuṇi i Marutima, a obred ima očite elemente kulta plodnosti (figurice ovna i ovce od brašna s istaknutim spolnim oznakama, ispovijed supruge, ako ima, koliko ima ljubavnika); a za *sākamedhe*, u jesen ili početak zime, nakon dva dana obreda daje se prinos “s prvim zrakama Sunca” (odatle ime obreda); tada se također daju prinosi pretcima i prinos Rudri Tryambaki na nekome raskršću, i to toliko kolača koliko obitelj ima članova, da ih poštedi. *Paśubandha* je već prije kratko opisana u odlomku o prinosima. Životinja je posvećena Indri i Agniu ili Sūryi ili Pradāpatiu.¹⁰⁰

Bb) Somski obredi

Somske se pak žrtve dijele dalje na jednodnevne (*ekāha*), višednevne od 2 do 12 dana (*ahina*) i sijela (*sattra*) od 13 do 61 ili 100 dana (ili čak više).

⁹⁶Kao što su to bile i kućne *māhāyadña* (svakodnevna) i *pākayaḍne* (polumjesečne, mjesečne, pred godišnja doba, godišnje).

⁹⁷Studije: P.-E. Dumont (1939.), *L'Agnihotra. Description de l' agnihotra dans le rituel védique d' après les śrautasūtras*, Baltimore, The John Hopkins Press; H. W. Bodewitz (1976.), *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) according to the Brāhmaṇas*, Leiden, E. J. Brill.

⁹⁸Studija: A. Hillebrandt (1879.), *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form*, Jena, Verlag von Gustav Fischer.

⁹⁹Studija: Shingo Einoo (1988.), *Die ċāturmāsyā oder die altindischen Tertialopfer dargestellt nach den Vorschriften der Brāhmaṇas und der Śrautasūtras*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

¹⁰⁰Studija: J. Schwab (1886.), *Das altindische Tieropfer*, Erlangen.

Bb1) Posude

Vrijedi napomenuti da, kao što ima tri ognjišta pri objavnim obredima, tako se na somskim obredima i soma lije u tri posude: glinena *ādhavanīya* u koju se soma pri tiještenju prvo lije, prije cijedenja, drvena *dronakalaśa* u koju se soma cijedi kroz vunu (katkad sadrži i ječam), te glineni *pūtabhṛt* gdje se pročišćeni soma miješa s mlijekom.

Bb2) Svećeničke službe

Žrtve some odlikuje i prisutnost *udgātra* i njegovih pomoćnika koji kao trio pjevaju *stotre* na napjeve *sāmane*. Na pojedini se napjev pjeva više *ṛcī* ili svetih izreka, gotovo uvijek uzetih iz Ṛksamhite (zato se dva dijela SS i zovu *ārćike*), ali se i ista *ṛc* pjeva i na više napjeva (*bahusāmin*). Tekst se pri pjevanju izobličuje ukrasnim prilagodbama napjevima koji su, čini se, postojali prije no što su se ṛgvedske pjesničke izreke preuzete u Sāmavedu stale pjevati na njih. Te prilagodbe mogu mijenjati postojeće slogove (*vikāra*, npr. kad *agne* postaje *ognāyi*), prekidati ih, ponavljati i sl., ili čak ubacivati dodatne slogove, riječi ili cijele rečenice (*stobha*), npr. slogove *au-ho-vā*. Pjeva se po ljestvici od sedam tonova koji su u pjesmaricama označeni brojevima od 1 do 7 a odgovaraju našim notama *f, e, d, c, b, a, g*.

Stotre ili hvalopoji, laude, pjevni su sklopovi u kojima se više kitica teksta uzetoga iz drugoga dijela Sāmavede (*uttarārćika*) pjeva na istu ili razne napjeve - *sāmane*. Napjeva ima svakako više nego kitica (585) u prvome dijelu Sāmavede (*pūrvārćika*), možda dvostruko toliko.¹⁰¹ Najčešće se spominju, već od Ṛksamhite, napjevi *br̥hat* i *ratham̥tara*. Ukupno 1225 kitica uttarārćike skupljeno je u 287 skupova od parova kitica u miješanu metru (*pragātha*) ili od trojaka u istome metru, u načelu *gāyatrī* (*tr̥cā*). Da bi se prilagodile zahtjevima *stotre*, *pragāthe* se preoblikuju u tr̥cē postupkom preklapanja (npr. abc + defg preoblikuje se u abc + cde + efg). Tekst *stotre* sastoji se, naime, od jedne ili više *tr̥cā*. Kitica (s ukrasnim prilagodbama) pjeva se na neki napjev i tako tvori jedinicu hvalopoja zvanu *stotrīya*. Neke se *stotre* sastoje od jednostavna nizanja *stotrīya* bez ponavljanja, a druge traže ponavljanja po propisanim obrascima (*vištuti*). Svaka se *stotrīya* (koja se po napjevu kadikad jednostavno zove *sāman*) može raščlaniti na 4, 5 ili 7 dijelova:

(*himkāra* “slog *hum*” na početku prastāve i pratihāre),
prastāva “pretpjev, zapjev” koji pjeva prastotar,
(*ādi* “početak”, slog *om* na početku *udgīthe*),
udgītha “raspjev, uspjev, visoki pjev”, glavni dio *sāmāna*, koji pjeva
udgātar,
pratihāra “pripjev, otpjev” koji pjeva pratihartar,
(*upadrava* “pritrčaj, prihvat” koji pjeva udgātar)),

¹⁰¹V. J. Gonda 1975., str. 315; Oldenberg u GGA 1908., str. 712.

nidhana “završetak, coda, finale,” koji pjevaju zajedno prastotar, udgātar i pratihartar.¹⁰²

Pri žrtvi some *agništoma* pjeva se 12 stotra. Prva se od njih, *bahišpavamāna-stotra*, pjeva na 9 kitica, a to je i zahtijevani broj stotriya; zato nema ponavljanja; pjeva se na napjev *gāyatra*. Međutim, već se slijedeće četiri *ādya-stotre* pjevaju svaka na 3 kitice, a zahtijevani broj stotriya je 15, pa su ponavljanja nužna; obrazac ponavljanja, *vištuti*, jest *pañcapañcini*; kao i sve vištuti, i ova se sastoji od tri ophoda, *paryāya* koje počinju *himkārom* i sadrže barem jedan skup od triju kitica; ako kitice označimo brojevima 1-3, taj obrazac izgleda ovako: hum, 1, 1, 1, 2, 3; hum 1, 2, 2, 2, 3; hum, 1, 2, 3, 3, 3; i tu se svaka od tri kitice pjeva na napjev *gāyatra*. Prva se stotra na podnevnome tiještenju, *mādhyamāna-pavamāna-stotra*, pjeva na 8 kitica (3+2+3), a zahtijevani broj stotriya je 15; ponavljanjima dobivene, stotriye 1-3 na tekst prve trće pjevaju se na napjev *gāyatra*, stotriye 4-6 na isti tekst pjevaju se na napjev *āmahiyava*, stotriye 7-9 preoblikovane iz *pragāthe* pjevaju se na napjev *aurava*, stotriye 10-12 na isti tekst pjevaju se na napjev *yaudhādaya*, a stotriye 13-15 na tekst završne trće pjevaju se na napjev *aušana*. Slijede četiri *pr̥ṣṭha-stotre* na podnevnome tiještenju; pjevaju se na tekstove svojih *pragātha*, a druga na tekst svoje trće; zahtijevani broj stotriya je 17; vištuti je *garbhini*: hum, 1, 1, 1, 2, 3; hum, 1, 2, 2, 2, 3; hum, 1, 2, 2, 2, 3, 3, 3; prva se *pr̥ṣṭha-stotra* pjeva na napjev *rathamthara*, druga na napjev *vāmadevya*; treća na napjev *naudhasa*; četvrta na napjev *kāleya*. Uvečer se pjevaju *ārbhava-pavamāna-stotra* od 17 stotriya i *yadñāyadñīya-stotra*, koja se zove i *agništoma-stotra*, od 21 stotriye. Cijela se žrtva zove *agništoma* po posljednjoj stotri. Zajedno se te stotre od 9, 15, 17 i 21 stotriye zovu svjetlima (*dyotis*) agništome, a njihov način pjevanja - po broju strofa bez ili sa propisanim obrascima ponavljanja - hvalidbom (*stoma*), pa se *agništoma* po njima svima zove i *dyotištoma*.¹⁰³

Ima, međutim, i posebnih prilika, osobito prilikom prethodnih ili pomoćnih obreda, kada se hvalopoj pjeva solo (*parisāman*). Tako prastotar pjeva solo neke napjeve na pravargyi prije somske žrtve, a subrahmaṇya pjeva solo svoju zazivnu (*āhvāna*) litaniju *subrahmaṇyā* kojom poziva Indru, i to za pripremnih obreda i na dan tiještenja; i pri agnicayani ima solo hvalopoja dijelovima izgrađenoga žrtvenika.¹⁰⁴

Śastre su hvalopjevi koje kazuju *hotar* i njegovi pomoćnici, tako da uvijek samo jedan kazuje pojedini hvalopjev. *Śastra* odgovara stotri i slijedi iza nje na žrtvi, a prethodi ljevanici some; obično se u nju umeće slog *o3m*, a prva i zadnja kitica triput se ponavlja. I *śastra* ima složen ustroj, uvodne i završne dijelove; kod *ādyaśastre* pri jutarnjem tiještenju broji ih se 6:

¹⁰²Ti dijelovi stotriye ili *sāmāna*, kao i različite vrste *sāmāna*, nose složena značenja i predmet su simboličkih tumačenja u upanišadima, naročito u prvim dvama poglavljima ChU.

¹⁰³V. Hillebrandt 1897., str. 101.

¹⁰⁴V. Wayne Howard (1977.), *Sāmavedic Chant*, New Haven - London, Yale University Press, osob. str. 10-25.

tūṣṇīmḍapa “nečujna tiha molitva” do hotrova poziva (āhāva) na kazivanje i adhvaryuova potvrdna odvrtačanja (pratigara),

tūṣṇīmśaṃsa “nečujna hvala” Agniu, Indri i Sūryi kao svjetlima uz izraze bhūr-bhuvar-svar,

puroruć “predluč, predsvjetlo” - molitva Agniu da vodi žrtve i dovede bogove,

sūkta (to je glavni dio kazivanja; u ovome slučaju RS III 13: 7 kitica koje utrostručenjem prve i zadnje tvore 11),

ukthavīrya “muževnost kazivanja” - hotrova izjava da je kazivanje (*uktha*) svršilo i žrtvovateljeva molitva da mu ono donese muževnost, potomstvo i hranu,

yādyā “poziv na čašćenje ljevanicom” koji hotar upućuje Indri i Agniu pošto im je adhvaryu pripremio sud za ljevanicu.¹⁰⁵

Uza stotre i šastre kazuju se na žrtvi tiho, mrmljajući, i žrla, *yaḍusi*. Neke od njih kazuju razni svećenici, neke žrtvovatelj u svoje ime, ali veliku većinu mrmlja *adhvaryu* ili neki od njegovih pomoćnika, sav usredotočen na tjelesne radnje i postupke pri žrtvi. Katkada je yaḍus cijela kitica u metru, ali najčešće je prozna izreka, nerijetko od dvije do tri riječi, kratki blagoslov koji treba skrenuti pažnju bogova ili božanske sile na radnju u tijeku ili otkloniti njene moguće nepoželjne ili opasne posljedice. Svaka je radnja praćena takvom izrekom. Na žrtvama some osobito se ističu žrtvovanja životinja i zagrabljaji some (*graha*) iz posuda u koje se istiještala ili prelila, te ljevanice bogovima i blagovanja od njih nakon pojedinih hvalopoja i hvalopjeva.

Četvrta glavna svećenička služba, služba *brahmāna*, ne može se opisati kao prve tri, udgātrova, hotrova i adhvaryuova. Ako žrtva protječe bez smetnje i grješke, brahman niti što govori ili pjeva, niti što radi. A ipak se smatra najvažnijim. Jer on netremice bdije nad obredom kao “liječnik žrtve”. Pri složenim se objavnim obredima može, naime, dogoditi mnogo propusta ili nezgoda: može se promašiti pravi trenutak, obredni se oganj može ugaziti, krava može pri agnihotri sjesti ili prokrvariti, anūbandhyā može biti steona, svećenik može pobrkati imena bogova, vrana može sjesti na žrtveni stup, suparnik može istovremeno prinostiti žrtvu, itd. Ako se dogodi takav poremećaj ili pogrješka, *brahman* zna obred i izreku koji će poništiti zle posljedice: okajni se postupci, *prāyaścitta*, izvode odmah poslije propusta ili nezgode, a sastoje se u tihoj molitvi (*ḍapa*), ljevanici (*homa*, *āhuti*) ili prinosu išti (*idyā*).¹⁰⁶ Pošto izrekne potrebnu molitvu i obavi obred, brahman se vraća u svoj spokoj.¹⁰⁷ Inače se pri opisu redovita tijeka obreda, gotovo nema što reći o njemu.

¹⁰⁵V. Caland-Henry (1906.), *L' agniṣṭoma*, Paris, E. Leroux, str. 231-234.

¹⁰⁶Okajanja (*prāyaścitta*) za *išti* i *paśubandhu* opisuje ĀpastambaŚS IX, a za žrtve *some* XIV 16-34.

¹⁰⁷Yadurvedska škola Taittirīya navodi da *adhvaryu* izvodi *prāyaścitte*.

Bba) Agništoma

Kod somskih žrtava, kojima je osnovni obrazac jednodnevna *agništoma*, žrtvovatelji, odnosno patroni žrtve (*yadamāna*), obično su kšatrije, osobito kraljevi, iako teoretički mogu biti pripadnici svih triju prvih staleža. Jednodnevna somska žrtva *rādasūya* i višednevna (trodnevna) *aśvamedha* izričito su kraljevski obredi.

Jednodnevna somska žrtva *agništoma* prinosi se u proljeće na mlađak ili uštap.¹⁰⁸ Ima barem četiri dana priprema koje počinju izborom svećenika i mjesta za žrtveni obred, zatim posvećenjem žrtvovatelja (*dikṣā*) prvi dan, pa petorim uvodnim prinosima (*prāyaṇīya*), obrednom kupnjom (*somakraya*) i ugošćivanjem (*ātithya*) some koji se kao kralj (*rādan*) dovozi na dvojim kolicima u sjenicu nasred mahāvedi (*havirdhāna*); zatim slijedi sklapanje gostinskoga saveza žrtvovatelja sa svećenicima (*tānūnaptra*); tada žrtvovatelj ulazi u prijelazni stupanj posvećenja (*avāntaradikṣā*) s još strožim postom koji traje do početka životinjske žrtve; nakon gostinskoga saveza može slijediti prinošenje kipućega mlijeka u kotlu mahāvira (*pravargya*) te najmanje tri dana pobožnosti (*upasad*) s prijepodnevnim i poslijepodnevnim ljevanicama masla i izrekama koje govore o Agnijevu brončanu, srebrnu i zlatnu tijelu; na srednji od tih triju dana podiže se mahāvedi, a na kraju se prinosi prva životinjska žrtva (*agniśomīya-paśu*), najčešće jarac, do prinošenja trbušne ovojnice (*vāpa*, omentum) žrtve. Druga se životinjska žrtva prinosi na dan tiještenja (*savanīya-paśu*, *kratu-paśu*), također jarac. Treća se prinosi prije četvorih završnih prinosa (*udayanīya*), i to neplodna mlada krava Mitri i Varuṇi (*anūbandhyā*).

Umjesto jedne životinje *kratu-paśu*, može se žrtvovati i jedanaest životinja (*ekādaśinī*) za koje se podiže 11 stupova (*yūpa*) istočno od mahāvedi (to je *aikādaśinīya*), 1 stup (*patnīvata*) kod ognja šālāmukhīya (*āhavanīya* u šāli) i još 1 (*upaśaya*) koji se ne zabija, nego polaže uz najjužniji stup; to je temeljni obrazac za “skupine životinja” (*paśugaṇa*).

Dan tiještenja (*sutyā*) počinje nakon “velike noći” (*mahārātrī*) koju žrtvovatelj probdije “čuvajući somu”. Počinje jutarnjom litanijom od 360 ili 1000 stihova (*prātaranuvāka*) upućenom Agniu, Zori i Aśvinima. Na taj dan žrtve soma se tiještila triput: ujutro, u podne i navečer. Uz jutarnje tiještenje na *agništomi* pjevalo se pet *stotra* i kazivalo pet *śastra*: udgātar je s pomoćnicima pjevao *bahiṣpavamāna-stotru* (koja se pjeva pri tiještenju izvan “velikoga žrtvenika” - blizu sjeveroistočnoga vrha - na mjestu čātvala¹⁰⁹) i četiri *āḍyastotre* (ili *dhurya-stotre*¹¹⁰), hotar je kazivao prvu

¹⁰⁸Studija: Caland-Henry 1906., str. 1.

¹⁰⁹Dolazak svećenika do mjesta *bahiṣpavamāna* posebno je slikovit: dolaze držeći svaki prethodnika za rubove odjeće, prignuti, prikradajući se “jer je žrtva (soma) divljač” - taj se prilazak u povorci zove *sarpaṇa* “puženje”; poslije se oblikuje krivudava povorka koja se upućuje u *sadas* “sjedište (svećenika)” - njihovo se kretanje zove *prasarpaṇa* ili *saṃprasarpaṇa* “dalje puženje”. Odlazak iz *sadasa* može se zvati *nihsarpaṇa*. Povorka do “sjedišta”, *prasarpaṇa*, može se ponoviti i na početku podnevnoga tiještenja. Takva se povorka često spominje u tekstovima, spominje se i u upanišadima.

āḍya-śaṣṭru i *praiḡga-śaṣṭru*, a *maitrāvaruṇa*, *brāhmaṇāc̄c̄hamsin* i *ac̄c̄hāvāka* tri druge *āḍyaśaṣṭre*. Izmeḡu pjevanja *stotra* i kazivanja *śaṣṭra* prinosili su *adhvaryu* i njegovi pomoćnici *grahe*, zagrabljuje some, te ih lijevali bogovima; jutarnji se zagrabljaji zovu *upāṃṣu*, *antaryāma*, *dvidevatya* (za Indru i Vāyua, Mītru i Varuṇu, za dva Aśvina), itd.

Uz podnevno tiještenje opet se pjevalo pet *stotra*, prvo *mādhyaṃdina-pavamāna-stotra*, a potom četiri *pr̄ṣṭha-stotre*, te kazivalo pet *śaṣṭra*, od kojih je *marutvatīya-śaṣṭru* i prvu *niškevalya-śaṣṭru* pjevao hotar, a ostale tri *niškevalye* hotrake, pomoćnici hotra (*maitrāvaruṇa*, *brāhmaṇāc̄c̄hamsin* i *ac̄c̄vāka*). Pri tome se tiještenju, prije prvih zagrabljaja, hvalopoja i hvalopjeva, pojavljuje slavitelj “žrvanja” za tiještenje *grāvastut*. *Grahe* se sada zovu *śukramanthinau*, *āgrayaṇa*, tri *marutvatīye*, *māhendra* i dr. Pritom npr. treći zagrabljaj *marutvatīya* povezan je s *marutvatīya-śaṣṭrom* “hvalopjevom Indri s Marutima”, a zagrabljaj za *Mahendru* “velikoga Indru” povezan je s prvom *pr̄ṣṭha-stotrom* i s *niškevalyaśaṣṭrom* “hvalopjevom Indri samomu”. Pri podnevnome se tiještenju (izmeḡu prve stotre i prve *śaṣṭre*) dijele darovi za svećenike, *dakṣiṇā*, najčešće krava, a može se dati i kći na udaju. *Dakṣiṇā* je bitan dio žrtve jer ona ostvaruje svezu izmeḡu žrtvovatelja i svećenika. Hvali se već od *Ṛksamhite* (*dānastuti*), a prema *Śatapatha-brāhmaṇi* može se sastojati od krava, konja, zlata i odjeće; spominju se i druge životinje, pa i robinje; zemlja se ne daruje; često *dakṣiṇā* odgovara naravi žrtve.

Uz večernje tiještenje na *agniṣṭomi* pjevale su se samo dvije *stotre*, *ārbhava-pavamāna-stotra* (posvećena *Ṛbhui*ma) i *yadñāyadñīya-stotra* ili *agniṣṭoma-stotra* (po kojoj se i žrtva zove), a hotar je kazivao samo dvije *śaṣṭre*, *vaiśvadeva-śaṣṭru* i *āgnimāruta-śaṣṭru*. *Grahe* su *āditya-graha*, *vaiśvadeva*, *patnīvata* i dr., i na kraju *hāriyoḡana-graha*. Nakon zagrabljaja some i ljevanica bogovima, od nje smiju piti samo svećenici i žrtvovatelj. Kao što su *sāmavedski* pjevači prije početka pjevanja “upregli” stomu “pjevani hvalopjev” (*yuḡ-*), tako ga na kraju žrtve i “isprežu” (*vi-muḡ-*). Već prije tiještenja prinesena životinjska žrtva *saumya* ili *agniṣṭomīya-paṣu* po večernjem se tiještenju dovršava sve do podjele njena kuhana mesa (*idā*) meḡu sudionike.

Nakon somske žrtve slijede razriješenje gostinskoga saveza, “otpuštanje, spuštanje” (*avabhṛtha*) žrtvovatelja, treća životinjska žrtva i završni prinosi (*udayanīyā*); na kraju se spaljuje stelja na žrtveniku i napušta žrtveni prostor - simetrično svečanomu dolasku žrtvovatelja i svećenika na praćinavaṃṣu (*adhyavasāna*) prije somske žrtve - uza završni prinos kolača za *Agnia* (*udavasānīya*).

Prije obreda *śrauta*, a na osobito razraḡen naćin prije somske žrtve, žrtvovatelj se morao posvetiti za žrtvu; pošto bi izrazio želju da prinese *agniṣṭomu* da bi postigao nebo, izvodio bi se obred posvećenja koji se zove *dīkṣā* “želja za štovanjem (bogova)” (< *dāṣ-*). Pri somskoj se žrtvi

¹¹⁰Na svakome je tiještenju prva *stotra* *pavamāna-stotra*, a druge su *dhurya-stotre*.

žrtvovatelj (i supruga) nakon prethodnoga prinosa mora okupati, boraviti u posebnoj kolibici (a supruga u drugoj iza nje), dobiva rog i kožu crne antilope kojom se mora ogrnuti, pojas od trave kojim se mora opasati, štap od smokve udumbara, turban kojim mora pokriti glavu (supruga ima pojas od užeta i glavu pokriva pokrivalom), i ležati zgrčen na drugoj koži blizu ognja, pokrite glave. Mora šutjeti, postiti i spavati na zemlji. Koža i turban simboliziraju ovojnice zametka (MS III 6, 7; AB I 3, 17) iz kojih se žrtvovatelj u žrtvi kao “utrobi bogova” (ponovno) rađa na nebu (ŚB III 2, 1, 11; AB VI 9, 7)¹¹¹. Posvećenje traje jedan ili više dana ili dok žrtvovatelj “ne smršavi”. U tome je kontekstu vrijedno spomenuti slavnu molitvu žrtvovatelja za vrijeme prve prastave “zapjeva” *bahišpavamāna-stotre* (to je tzv. *abhyāroha* “uspon”): *asato mā sad gamaya, tamaso mā dyotir gamaya, mṛtyor māmṛtaṃ gamaya* (BĀU I 3, 28) “Od nesućega vodi me k sućemu, od tame vodi me k svjetlosti, od smrti vodi me k bessmrtnosti!”¹¹² Po svršetku cijeloga žrtvenog obreda žrtvovatelj prolazi obred *avabhṛtha* “otpuštanje ili spuštanje” koji je “simetrično obratan” posvećenju¹¹³. Tada se bacaju u vodu oruđa ovlažena somom, žrtvovatelj odbacuje pojas i crnu antilopinu kožu u vodu, te se on i supruga (kao i svećenici) ponovno kupaju, i time očišćuju i vraćaju u ovaj svijet, odijevaju novu odjeću i (kao i svećenici) hodajući za unnetrom pjevaju “Popili smo some, postali smo bessmrtni...” (RS VIII 48, 3). Između ta dva obreda protječe žrtva, za koje se prinosi i životinja *agnīśomīya-paśu*, a njeno je prinošenje zapravo otkup za žrtvovatelja (ŚB XI 7, 1, 3; TB VI 2, 11, 6)! Tim se otkupljenjem žrtvovana životinja šalje odmah u nebo, a žrtvovatelju se omogućuje povratak u zemaljsko smrtno tijelo¹¹⁴ poslije *avabhṛthe*, dok je odlazak u na nebu stečeno bessmrtno tijelo odgođen do smrti.

Bbb) Druge ekāhe

Među drugim jednodnevnim žrtvama some (*ekāha*) vrijedi spomenuti neke.

Razlikuju se po životinji koja se žrtvuje na dan tiještenja: ona je na agništomi posvećena Agniu, na *ukthyi* Indri i Agniu, na *śoḍaśinu* Indri, a na *atirātri* Sarasvatī. Neki priručnici kažu da kasnija uvijek uključuje i prethodne, dakle *atirātra* sve četiri. Osim toga se pri *ukthyi* nižu pri večernjem tiještenju tri “obredaja kupica” (*ćamasagaṇa*) iz kojih sudionici blaguju somu, kojima prethode po tri dodatne *uktha-stotre* (*sākamaśva*, *saubhara*, *nārmedha*?) i *uktha-śastre*, dakle po petnaest hvalopoja i hvalopjeva. Pri žrtvi *śoḍaśin* dodaje se još jedna graha i *ćamasagaṇa* kojima prethodi još po jedna *stotra* i *śastra*, dakle njih po šesnaest. Ta se *stotra* začinje kada je Sunce napola zašlo, a pred pjevačima dotle stoji bijelac ili

¹¹¹Gonda (1962.), str. 184. V. i Sylvain Lévi (1898., ²1966.), *La doctrine du sacrifice dans les brahmanas*, Paris, str. 102-108.

¹¹²V. Kane 1974., str. 1168.

¹¹³V. Renou, IC 1, str. 351.

¹¹⁴V. S. Lévi, str. 129-133.

riđan. U tom se obredu prinosi i dodatna žrtva, i to ovan za Indru. Pri *atyagništomi*, koju po nekima priređuje *rādanya*, dodaje se šodašistotra, šodašigraha i žrtva za Indru *agništomi*. A žrtvovatelj željan brahmanske slave sve to dodaje *atirātri*.

Atirātra je žrtva some pri kojoj se dan tiještenja produžuje u “prekonoćno” bdjenje. Obilježena je trima “noćnim obredajima” (*rātriparyāya*) po četiri stotre, četiri šastre i četiri ljevanice pri kojima sudionici redom blaguju somu iz obrednih kupica (*camasa*), počev od hotra i njegovih pomoćnika. Noć je posvećena Indri za kojega se crpe soma (*Indrāya apiśarvarāya*). Nakon toga se pripravlja kolač *Aśvinima*, pjeva se hvalopoj osvitu na napjev *rathaṃtara*, kazuje se hvalopjev *prātaranuvāka* s tisuću kitica posvećenih *Aśvinima*, po izlasku Sunca prinosi im se zagrabljaž some i kolač.

Inače *atirātra* ima ukupno po 29 stotra i šastra: 12 kao *agništoma*, još 3 kao *ukthya*, još 1 kao šodašin, te još 13 dodatnih (12 +1). Mislim da se može reći da je broj 12 broj mjeseci u godini, a 13 njihov broj u prijestupnoj godini, tri broj četveromjesečnih žrtava na počecima godišnjih doba, a da je broj 29 broj dana u sinodičkome mjesecu, pa da vjerojatno zato kao Mjesečev broj označuje prekonoćnu žrtvu.

Vādapeya je “pilo za krjepčinu ili za pobjedu”. Prinosi se u jesen. Ima barem 13 dana *dikṣā*, 3 dana *upasadi*, te 1 dan *sutyē*; dakle barem 17 dana, od toga 1 dan *somske* žrtve. Broj 17 jest i broj hvalopoja i hvalopjeva na *vādapeyi*, broj kitica u jutarnjim stotrama, broj jaraca koji se žrtvuju *Pradāpatiu* na dan tiještenja, itd. Jedna je osobitost žrtve brza utrka (*ādi*) sedamnaestorih bojnih kola pri podnevnome tiještenju (između *marutvatīyagrahe* i *madhugrahe*) stazom koju neki *kṣatriya* označi odapevši sedamnaest strijela prema sjeveru od *čātvāle*; konji pred trku moraju pomirisati rižinu kašu posvećenu *Bṛhaspatiu*; žrtvovatelj u treći obredno pobjeđuje (radi pobjede); nadzire je brahman koji se popeo na točak (sa sedamnaest žbica) na stupu od drveta *uḍumbara*, visoku do pupka, i *triput* pjeva *vādinām sāman*. Druga je osobitost pijenje 17 zagrabljaja sure (*surāgraha*) koje crpi neštar uz 17 zagrabljaja some (*somagraha*) koje crpi *adhvaryu* i 1 “medeni zagrabljaž” (*madhugraha*) koji se razmjenjuje za 17 zagrabljaja sure i daruje brahmanu. Treća je osobitost penjanje žrtvovatelja na žrtveni stup (*yūpārohaṇa*) da postane gospodar dvanaest mjeseci i šest doba (nakon *madhugrahe*, prije *māhendra-grahe*); u ime svoje i svoje supruge penje se žrtvenim stupom omotanim sedamnaestorim tkaninama (pritom ga svećenici udaraju vrećama soli) “na nebo” (*ehi, svo rohāva!*) i dodiruje točak od pšeničnoga tijesta na vrhu; kada side, sjeda na prijestolje (*āsandī*), posvećuju ga škropljenjem (*abhiśećana*) vodom sa sedamnaest vrsta hrane (radi krjepčine) i zovu ga *samṛād* - prije prinošenja kaše *Bṛhaspatiu* (prije *māhendra-grahe* za podnevnoga tiještenja); taj osobit dio obreda svršuje klicanjem 17 pobjedničkih izreka (*udḍiti*). Dakšine su po 17 (stotina krava, po 17 tkanina, kola, slonova itd.).

Većina sūtra tvrdi da je to obred samo za prva dva staleža; ŚāṅkhāyanaŚS čini se da spominje i vaiśyu kao žrtvovatelja. No postojale su i posebne ekāhe za druge staleže: *brhaspatisava* za brahmane, a *vaiśyasava* za vaiśye.¹¹⁵ Renou misli da je *vādapeya* bila izvorno “predigra za *rādasūyu*”.¹¹⁶

Sedamnaest je obično broj koji je svojstven Praḍāpatiu; možda ga treba shvatiti kao $16 + 1 = 17$ (kao u utrci: kola žrtvovatelja i 16 drugih; isto tako, žrtvovatelj je jedan, svećenika je 16): 16 je “dijelova” Mjeseca (kalā); 16 je i $12 + 4$; a Praḍāpati je povrh toga jedan.

Rādasūya je “kraljevsko posvećenje.” Prieduže se u proljeće (po školi Mānava, i u jesen). Dan sutye jest i dan kraljevskoga posvećenja (*abhiśečanīya*), a prethode mu dan dīkše (na prvi dan svijetle polovice mjeseca phālguna) i dan upasadi. Ukupno pripreme mogu trajati i godinu dana. U obredu se prinose prinosi bogovima u kućama dvorana pa saznajemo za dvorske službe (v. Povijesni i društveni okvir). Glavni je dio obreda škropljenje kralja sa sedamnaest vrsta vode iz posude od smokvina drveta, opet za podnevnoga tiještenja some, pred ognjištem Mitre i Varuṇe (odn. njihova svećenika Maitrāvaruṇe). Tada se pripovijeda priča o Śunahṣepi koja može biti trag nekadašnje ljudske žrtve.¹¹⁷ Nakon škropljenja, osobitost je obreda uprizorenje kako kralj na kolima otima, sjeverno od uttaravedi, stado od sto ili više goveda od nekoga “svojega (rođaka)” (= takmaca) - da povрати krjepčinu; potom obilazi kolima mahāvedi s istoka i staje kod klina između mahāvedi i prācīnavamśe (slijedeći put Sunca?). Potom kralj sklapa savez sa Zemljom. Sjeda u prijestolje od drveta khadira. Adhvaryu i pomoćnici udaraju ga štapovima (navodno, da se uzdigne nad sudsku kaznu). Potom se obredno jednači s bogovima. Obred svršava igrom kockama.¹¹⁸ Dakšine su kraljevske! (LātyāyanaŚS spominje 240,000 krava! Jamačno je moglo biti i manje.)

Bbc) Ahīne

Duže somske žrtve grade se od jednodnevnih i uvijek završavaju atirātrom. *Aśvamedha* je trodnevna (*tryaha*), *puruśamedha* bi po teoriji trebala biti peterodnevna (obrazac *pañcarātra*), a *sarvamedha* deseterodnevna (*daśarātra*).

Aśvamedha “žrtva konja” najglasovitija je vedska žrtva. Najviše se hvali i u epovima, gdje se pripovijeda kako su je prinijeli Yudhištira, Daśaratha i Rāma, a i na natpisima se hvale povijesni kraljevi iz loza Śunga, Gupta, Pallava, Čālukya i dr. koji su je prinijeli. Još ju je u prvoj polovici

¹¹⁵V. Hillebrandt 1897., str. 140.

¹¹⁶V. Renou-Filliozat 1947., str. 357.

¹¹⁷V. Hillebrandt 1897., str. 145.; Ježić 1987., str. 197-198 i 202-203.

¹¹⁸V. Ježić 1987., str. 135-138. V. KātyāyanaŚS XV. Studije: A. Weber (1893.), *Über die Königsweihe, den Rājasūya*, Berlin, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften; J. C. Heesterman (1957.), *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya described according to the Yajus Texts and annotated*, 'S-Gravenhage, Mouton & Co.

18. st. prinio učeni kralj Savāi Daysingh od Ambera. Može je prinijeti samo kralj.

Počinje 8. ili 9. dana svijetle polovice mjeseca phālguna, u proljeće. (Po drugima može i u ljeto u mjesecu d̥yeṣṭha ili āśāḍha.) Prvo se priprema ječmena kaša za brahmane (brahmaudana) i daje četirma glavnim svećenicima kojima se daruju i obilni pokloni: po tisuću krava i zlato. Kralj se pročišćuje (reže kosu i nokte, kupa se, odijeva novu odjeću, krase zlatnim nakitom, zavjetuje se na šutnju), te dolazi do žrtvenoga prostora u pratnji četiriju kraljica: glavne - mahiṣi, praćene kraljevnama, miljenice - vāvāte, praćene kćerima kṣatriya, nezaćele (odbaćene) - parivṛkti, praćene kćerima sūta i grāmaṇiā, i kćeri nižega dostojanstvenika - pālāgalī, praćene kćerima kṣattara i saṃgrahītara. Potom kralj sjeda na zapad od ognja gārhapatyā okrenut prema sjeveru. Noći mora tijekom obreda provoditi među bedrima vāvāte spolno posve suzdržan.

Obred počinje škropljenjem konja: škrope ga četiri brahmana sa četiriju strana počev od istoka, okruženi s po stotinom kraljevića, zatim ugra "silnih" koji nisu kraljevi, pa sūta i grāmaṇiā, te kṣattara i saṃgrahītara.¹¹⁹ Nakon početnih obreda konj se, opasan pojasom od trave muṇḍa ili darbha dugim 12 ili 13 lakata "pojasom ṛte", šalje da luta godinu dana "za letom Āditya" kuda želi u pratnji četiriju stotina oružanih pratilaca "čuvara smjerova", stotine kraljevića u oklopima, te drugih naoružanih mačevima, strijelama i kijačama, prema njihovu položaju; oni moraju štititi konja, ne dopustiti da ga tko zaustavi, ali ga i spriječiti da se ne pari i ne kupa tijekom godine.

Za to vrijeme se na žrtvenome prostoru svaki dan tijekom godine prinose tri prinosa kolača puroḍāśa Savitru, *Sāvitrī iṣṭi*, ujutro, u podne i uvečer. Nakon svakoga od njih neki brahman pjeva uz lutnju (vīṇā) tri gāthe hvaleći kraljeva pobožna djela (darežljivost, žrtve, dijeljenje hrane: *ayaḍata, adadāt*), Svake večeri kralju okruženu sinovima i savjetnicima, koji s adhvaryuom, te brahmanom, udgātrom i hotrom sjedi na zlatnim sjedalima južno od vedi (žrtvenika), hotar kazuje *pāriplava-ākhyāne* "cikličke priče" u nizovima od po deset dana: prvi dan kazuje ṛci - himan iz Ṛgvede, posvećen Manuu Vaivasvati i ljudima, drugi dan yaḍuse - anuvāku iz Yaḍurvede, posvećenu Yami Vaivasvati i otcima, treći atharvane - neki ljekoviti himan iz Atharvavede, posvećen Varuṇi i gandharvama, četvrti angirase - bajalice iz zbirke Āngirasavede (poslije dio Atharvavede), posvećene Somi sinu Viṣṇua i apsarasi, peti do sedmi dan iznosi sarpa-vidyū "znanje o zmijama i otrovima", posvećeno Arbudi Kādraveyi i zmijama, piśāca-vidyū "znanje o bijesovima", posvećenu Kuberi Vaiśravaṇi i rakṣasima, i asura-vidyū "znanje o asurskim pričiniama", posvećenu Asiti Dhānvani i asurama, osmi do deveti dan purāṇa-vedu "priče iz davnine", posvećene Matsyi Sāṃmadi, ribama i vodenim bićima, te itihāsa-vedu "zgodovinske priče, biline", posvećene Tārkyi sinu Vipaścitovu, pticama i zračnim bićima, a deseti dan

¹¹⁹V. gore poglavlje predgovora *Povijesni i društveni okvir*.

pjeva sāman iz Sāmavede, posvećen Indri Dharmi i bogovima. Zatim se krug ponavljao.¹²⁰ Uza svu zapletenu povezanost s vrstama bića u ovome popisu, imena spomenutih književnih vrsta svjedoče nam o tome kako se u krilu vedске obrednosti rađala i njegovala već vrlo raznolika staroindijska književna baština, kako vedska tako, na primjer, i ona iz koje će nastati kasniji epovi i purāṇe. Napokon se svaki dan navečer tijekom godine prinose ljevanice u južni oganj za napredovanje konja zvane *prakramahoma*, i po četiri ljevanice u uljevni oganj āhavanīya zvane *dhṛti-homa*, za vrijeme kojih neki kšatriya pjeva uz lutnju tri gāthe nāraśamsī slaveći bitke i pobjede kraljeve (*ayudhyata, amuṃ saṃgrāmam adayat*, ŚB XIII 4, 3, 5).

Ako lutanje konja sretno prođe i nitko ga ne uspije zaustaviti (i time osporiti kralju vlast nad sobom i svojim krajem), konj se nakon godine dana dovodi u staju. Životinjska žrtva počinje na uštap u mjesecu čaitra, 6. dana tamne polovice prinosi se 7. (posljednja) dikṣanīyā išti i tada počinje posvećenje žrtvovatelja (*dikṣā*) koje traje 12 dana. Slijedi 12 dana beskrvnih prinosa išti i āhuti jutrom i večerom (*upasad*). Na 3. dan svijetle polovice vaiśākhe kupuje se soma, na 14. žrtvuje agniśomīya-pašu (21 životinja). Zatim dolaze tri dana tiještenja some (*sutyā*). Prvi je dan na uštap. Nakon posvećenja kralju se obraćaju kao bogu, nebesniku (deva), a u dane tiještenja (te za obreda avabhṛtha, udayanīyā išti, anūbandhyā i udavasānīya) kao Praḍāpatiu.

Istočno od mahāvedi postavljen je 21 stup *yūpa* visok 21 lakat od propisanih vrsta drveta. O stupove se vežu 21 agniśomīya-pašu. Na dane *sutyā* vežu opet po jednu životinju na stup, a dvije na središnji (ukupno 21+1=22: dvostruka ekādaśinī) kao savanīya-pašu; na treći dan su to šarena goveda (KātyāyanaŚS XX 4, 21-26). V. dalje.

Prema KātyāyanaŚS prvi je dan agniśtoma, drugi ukthya, a treći atirātra. Ima i drugačijih opisa.

Drugi je dan tiještenja najznatniji. Umjesto prve stotre (bahiśpavamāna) služi njištanje žrtvenoga konja kada mu pokažu kobilu. Zatim se konj vodi prema sjeveru, a udgātar na zlatnom sjedalu pjeva aśvavratasāman. Zatim hotar kazuje RS I 163, 1-11. Zatim se konj upreže s trima drugima u pozlaćena kola i zaveze u vodu. Po povratku ga mažu tri prve kraljeve žene, prva prednji dio tijela, druga srednji a treća stražnji, i upleću mu zlatne ukrase u grivu i rep. Konju se ponudi ostatak žita od noćne žrtve. Tada počinje jedna od slavni^h *brahmodya*, razgovora o brahmanu pri kakvima se znalci natječu u znanju.¹²¹ Pritom brahman postavlja zagonetke

¹²⁰V. P. V. Kane 1974., II 2, str. 1232-1233; P. Horsch 1966., str. 11-16, 20-31.

¹²¹V. izvrsnu raspravu o naravi vedске *brahmodye* koja uključuje i ove primjere: T. Ja. Elizarenkova / V. N. Toporov (1984.), *O vedijskoj zagadke tipa Brahmodya*, u: *Paremiološkičke isledovanija*, Moskva; njem. prijev.: *Zum vedischen Rätsel des Typs Brahmodya*, u: W. Eisman und Peter Grzybek (izd.) (1987.), *Semiotische Studien zum Rätsel*, Bochum, Brockmeyer, str. 39-73. Auktori ističu da je *brahmodya* veoma izvoran obrazac zagonetke jer se u njoj traženjem odgovora na zagonetku otkriva vedski model svijeta; zatim daju prijedlog razvoja obrasca u Vedama. Poseban primjer izlaganja kozmogonijskoga

hotru i hotar brahmanu, npr. : “Tko ide sam...?” i “Što je bila prva misao...?”, a brahman odgovara “Sunce ide samo...” i “Nebo je bilo prva misao...” (VS XXIII 9-12).

Konj se veže na srednji stup. Uz njega bezrogi jarac (tūpara) i gomrga (Bos gavaeus). Na konja se još veže 12 životinja (paryanga).¹²² Na središnji se stup uz njega veže još 16 (uključujući i prve 2) - ukupno ih je 17 (Pradāpatiev broj: konj, prve 2 životinje uz njega: tūpara i gomrga, 12 dodatnih¹²³ i 2 iz dva niza ekādaśinī). Na ostalih 20 stupova veže se po 15 (i po 1 iz dvostruke ekādaśinī pri aśvamedhi, dakle 16) uvijek točno određenih životinja (15 je broj vadre)¹²⁴. U svemu bi to bilo 349 (17+12+20x16) pitomih životinja (*grāmya-paśu*)¹²⁵. U međuprostore među stupovima veže

modela u zagonetnu himnu RS X 129 razglaba J. Brereton (1999.), *Edifying Puzzlement: Rgveda 10.129 and the Uses of Enigma*, JAOS 119, 2/1999., str. 248-260. Izvrsna je i razmjerno nova pregledna studija: George Thompson (1997.), *The Brahmodya and Vedic Discourse*, JAOS 117, 1/1997., str. 13-37. Thompson ističe da se *brahmodyama* brahmani natječu u znanju, provjeravaju koliko sugovornik vlada “dominantnim kulturnim i poetičkim kodeksom” i dokazuju svoje vladanje njime. Naglašuje potvrđenost *brahmodya* već u Rksamhiti i zaključuje da je već rgvedska poetika bila agonistička, što osobito dobro dokazuju pjesnici poput Dīrghatamasa. Poziva se na povijest proučavanja *brahmodya*. O agonističnosti vedске baštine pisao je F. B. J. Kuiper (1960.), *The Ancient Aryan Verbal Contest*, IJ 4/1960., str. 217-281. Samim vedskim zagonetkama posvetio je već Martin Haug svoj rad (1875.), *Vedische Räthselfragen und Räthelsprüche*, Sitzungsberichte der phil. und hist. Classe der Akad. der Wissenschaften zu München. Prijeloman je članak objavio L. Renou s L. Silburn (1949.), *Sur la notion de brahman*, JA 237, str. 7-46. U njemu se razlikuju skamenjene klasične *brahmodye* kakve sadrži Vādasaneyi-samhitā XXIII od tečnijih i dramatičnijih *brahmodya* u kasnijim brāhmaṇama i upaniśadima. I sam pojam *brahman* Renou tumači kao “zagonetku” (što su mu osporili Gonda, Thieme, H. P. Schmidt i Bodewitz), a *brahmodyu* smatra završnim ishodom razvoja ishodišne vedске zagonetke kakvu nalazimo već u Rksamhiti. O tome da vedska zagonetka ima pače još indoeuropsko podrijetlo pisao je, uspoređujući je npr. s natjecanjem u “znanju” između Thora i Alvisa u staronordijskoj Eddi, Calvert Watkins (1970.), *Language of Gods and Language of Men: Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions*, u: *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, izd. J. Puhvel, Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Press. Formule pitanja u zagonetkama u vedskome, avestičkome i staronordijskome uspoređivao je R. Schmitt (1967.), *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, str. 36, 276 i d.). Vrijedi spomenuti da je Julius Eggeling (1882.-1900.), *The Śatapatha-Brahmana, According to the Text of the Mādhyandina School*, SBE 12, 26, 41, 43, 44, pretis. 1972., Motilal Banarsidass, u sv. 44, str. XVII, bilj. 3, upozorio da već RS I 162 i 163 govore o konjskoj žrtvi, te je iznio pretpostavku da je zagonetni himan RS I 164, od istoga pjesnika Dīrghatamasa kao i prethodni himni, mogao biti raspoređen iza njih upravo “zato da ponudi teme za svećeničke raspre (*brahmodya*) na aśvamedhi.”

¹²²ŠB tumači da je konj pritom kralj, a 12 paryanga da su njegovi odličnici, dvorani (v. Povijesni i društveni okvir). Ostale su životinje puk, seljani. V. ŠB XIII, 2, 2, 16-19.

¹²³Tih 12 životinja vezanih uza stup Eggeling (1900.), SBE 44, str. 301, bilj. 3 (uz ŠB XIII 2, 2, 13), razlikuje od 12 paryanga “vezanih uz tijelo” konja, te smatra da je to 12 životinja koje pobraja VS XXIV 2.

¹²⁴Te brojeve (i tumačenja) navodim prema ŠB XIII 2, 2, 1 - 13.

¹²⁵Prema komentarima Uvate i Mahīdhare uz VS XXIV 19 domaćih životinja ima ukupno 327. Njihov bi broj bio za 33 (za tri ekādaśinī; ili za jedan od mogućih brojeva nebesnika) manji od broja 360.

Po mojem računu bilo bi 349 pitomih životinja. Taj broj žrtvenih životinja na

se još po 13 divljih životinja (*āraṇya-paśu*), među njima i ptice: lještarko (kapiñđala) itd.¹²⁶ Od njih se divlje puštaju nakon ophoda s ognjem oko njih, a pitome žrtvuju.

Sam se konj žrtvuje tako da se prostre tkanina po travi i po njoj ogrtač s komadom zlata i tu se konj zadavi. Kraljice ga obilaze triput s lijeva nadesno, triput zdesna nalijevo i opet triput slijeva nadesno. Glavna kraljica liježe uz mrtva konja, pokrivaju ih ogrtačem, ona uzima njegovo spolovilo u krilo, a žrtvovatelj kazuje mantru za to. Potom hotar dobacuje bestidne šale glavnoj kraljici, brahman kraljici miljenici, a one im odvrćaju; ili svećenici i kšattar dobacuju šale kraljicama i pratnji (VS XXIII 22-31). Pratile dižu glavnu kraljicu. Kraljice obilježuju na tijelu konja stojjednom (101) iglom od zlata, srebra i bakra put kojim će nož rezati meso. Sažeći će se salo umj. trbušne ovojnice (koja se spaljuje kod drugih životinja). Konja će rezati zlatnim nožem, paryange srebrnim, a ostale životinje željeznim noževima – prema simbolici njihova staleža (kralj, dvorani, puk). Divlje se životinje i puštaju sa žrtve zato što ne spadaju u simbolički sustav staroindoijske zajednice. Krv konja priredit će se za potomnji prinos Svištakṛtu.

Ponovo slijedi *brahmodya* između svećenika u sjenici *sadas*: hotra i *adhvaryua*, *brahmana* i *udgātra*, te *yađamāne* i *adhvaryua*. Hotar pita *adhvaryua*: “Tko ide sam? Tko se ponovo rađa...?” i “Koje je svjetlo ravno Suncu? Koje je jezero poput mora...?”, a *adhvaryu* odgovara: “Sunce ide samo. Mjesec se ponovo rađa...” i “Brāhman (n.) je svjetlo ravno Suncu. Nebo je jezero poput mora...” (VS XXIII 45-48 i d.). Na kraju četiri svećenika dolaze k žrtvovatelju i pitaju ga: “Pitam te za krajnju među Zemlje. Pitam te gdje je to svijetu pupak...”, a on odgovara: “Ovaj je žrtvenik krajnja međa Zemlje. Ova žrtva jeste svijetu pupak...” (RS I 164, 34-35).¹²⁷

Zatim se prinose trbušne ovojnice (*vapā*, omentum) životinja raznim bogovima i na kraju Pradāpatiu. Prije prinosa vapore prinosi se jedan zagrabljalj some zvan *mahiman*, a poslije drugi (prvi u zlatnome, drugi u srebrnom sudu).¹²⁸

aśvamedhi bio bi točno za 11 (jedna ekādaśinī) manji od broja dana u godini. Ako se cijela aśvamedha jednači s godinom, kao što se više puta u brāhmaṇama kaže, a i konj se jednači s godinom, npr. u BĀU I 1, razlika se u broju od 349 može nadoknaditi tako da se konj ne računa kao 1 nego kao 12, broj mjeseci, s kojima se u BĀU I 1 i jednači broj njegovih zglobova (*parvāni*).

¹²⁶Uvāta i Mahīdhara u kom. uz VS XXIV 40 kažu da je u svemu 609 životinja uključeno u aśvamedhu. To se pak posve slaže s mojim računom po kojem ima 349 pitomih i 13x20=260 divljih, zajedno 609.

¹²⁷Ovo je posljednje zagonetno Dīrghatamasov himan.

Takve *brahmodye* kakve uokviruju žrtvu konja u obredu u skladu su s razmatranjima na početku BĀU I 1 o analogijama između tijela konja i dijelova svijeta. One su rječit izraz semiotičkoga sustava žrtve. Osim toga, one predstavljaju ritualnu dramatizaciju rasprava među znalcima brahmana o kakvima nam svjedoče klasični dijelovi upanišadi. Time nam pomažu i da bolje razumijemo obredni i vjerski kontekst upanišadi.

¹²⁸I oni se spominju “oko konja” u BĀU I 1 i jednače s danom i noću koji se rađaju u

Potom se kralj posadi na lavlju ili tigrovu kožu, stavi mu se komad zlata na glavu i drži bivolja koža nad njom, te se škropi ostatcima prinosa mahiman. Daju se prinosi dvanestorim mjesecima (madhu, mādhave...) pa godišnjim dobima (vasanta...).

Poslije raznih prinosa kralj se može okupati, a trećega dana tiještenja slijedi obvezatno završno kupanje, *avabhṛtha*.

Poslije *avabhṛthe* prinosi se neobičan prinos āhuti na glavu ćelava čovjeka s bijelom leprom, iz atri-gotre, potopljena do ustiju u vodu, s riječima: *dumbakāya svāhā!* TB III 9, 15 kaže da je taj Āmbaka Varuṇa. Daruje mu se stotina krava i kola s volovima.

Nakon žrtvovateljeva kupanja, osobe s teškim grijesima, čak i ubojice brahmana, mogu se očistiti zaronjavanjem u vodu, čak i bez obreda pokore (KātyāyanaŚS XX 8, 17-18).

Dakṣiṇe su na aśvamedhi jamačno bile vrlo velike. Spominju se tisuću krava prvoga i zadnjega dana tiještenja i sav imutak nebrahmana u jednoj osvojenoj zemlji (danapada). Ili kralj treba darovati hotru (i njegovim pomoćnicima) bogatstvo iz istočnih krajeva koje je osvojio, brahmanu iz južnih, *adhvaryuu* iz zapadnih, a *udgātru* iz sjevernih. Ili treba darovati barem 48,000 krava svakomu od glavnih svećenika, a 24,000, zatim 12,000 i 6,000 svakomu od njihovih dvanaest pomoćnika po redu znatnosti. ĀśvalāyanaŚS X 10,10 propisuje da se svećenicima daruje blago nebrahmana u četiri osvojena smjera svijeta, osim ljudi i zemlje.

Velik broj žrtvovanih životinja smatra Hillebrandt razumljivim jer je žrtva konja morala biti pučka svečanost povezana s velikom gozbom. Već RV I 162, 12 spominje *arvato māṃsabhikṣā* "milostinju mesa trkaćega konja".¹²⁹

Pučki i opći značaj toga kraljevskoga obreda kojim se kralj uzdiže do kralja nad susjednim kraljevima očit je i iz molitve u VS XXII 22: "Neka se, brahmane, rodi brāhmaṇa pun brahmanskoga sjaja, neka se u kraljevstvu rodi rādanya junak, vješt strijelac koji pogađa s velikih kola; krava dojiteljica, bik za vuču, brz pastuh, djevojka koja nosi obilje (djece), pobjednički koloborac, mladić uljuđen u sastajalištu; neka se rodi muško čedo ovomu žrtvovatelju po želji, po želji neka nam Pardanya kiši, neka nam dozrijeva bilje noseći plodove, neka nam se ugodi odmor od napora!"

Konj se izjednačuje s kraljem. To se najdrastičnije vidi po obrednoj obljudi s glavnom kraljicom koja bi bila besmislena i neumjesna da konj "nije kralj". Tu se dakle zamjena i otkup žrtvovatelja oslikavaju napadno zorno.

istočnome i zapadnome moru.

¹²⁹Takva velika žrtva može se usporediti s helenskim hekatombama, ali i sa židovskom pashom, islamskim 'id-u'l-fitr-om (kurban bairam) nakon ramazana, kršćanskim vazmenim obrokom nakon mesopusta, hinduističkom durgāpūdom u mjesecu āśvina kada ulicama nepalskih gradova teče krv bivola i sl. Takvi su obredi i običaji, mada nam se doista ne moraju činiti lijepi, vrlo rašireni. Tek teško da naša civilizacija s "intenzivnim stočarstvom" i velikim pogonima klaonica ima moralno pravo takve obrede smatrati "barbarskima".

No ašvamedha nije bila samo najslavnija vedska žrtva kojom su se dičili i mnogi kasniji kraljevi, nego je bila na svoj način i jedna od najstarodrevnijih žrtava već u vedsko vrijeme. Slične su žrtve konja, naime, poznate iz staroga Rima (October Equus), gdje se desni konj u pobjedničkoj zaprezi nakon utrke kola ubijao kopljem i zatim rezao u dijelove i posvećivao bogu Martu. U srednjovjekovnoj Irskoj u Ulsteru potvrđena je također kraljevska žrtva konja.¹³⁰ Nedavno je strpljivom rekonstrukcijom praslavenskih svetih tekstova uspjelo Radoslavu Katičiću pokazati da se u ophodnim pjesmama uz naše jurjevske običaje (i njima srodnima) lik najčešće zvan Juraj (vjerojatno praslavenski Jarilo; sin Gromovnikov, dakle Perunov) koji liježe u zelenoj travi s Marom (vjerojatno Moranom), izjednačuje sa svojim konjem, kojega potom Marina braća strjelicom ubijaju i komadaju; Katičić je to smatrao očitom usporednicom ašvamedhi i prikazao u brojnim potvrđenim inačicama u Slavena i Balta u nizu članaka u WSJ, tumačeći to kao tragove staroga slavenskoga obreda plodnosti s indoeuropskim podrijetlom.¹³¹

Purušamedha ili peterodnevna (pañcarātra) “žrtva čovjeka” po teoriji je žrtva kojom se postiže sve što se još nije postiglo ašvamedhom. Smiju je prinostiti brahmani i rāḍanye, a i žrtva mora biti kšatriya ili brahman. Slična je ašvamedhi, samo se uz gomrgu i bezrogoga jarca (adaḥ tūparaḥ) kao središnja žrtva treba žrtvovati čovjek, a ne konj. I on luta godinu dana, treba mu ispuniti sve želje osim spolnih. Nakon bahiṣpavamāna-stotre mora onjušiti žrtveni prostor (čini se da se tu jednači s konjem¹³²). Poslije žrtvovanja, mora mahiṣi leći uz njega, kao pri ašvamedhi uz konja.

Kao što se pri ašvamedhi jednačio konj s kraljem, tako se ovdje jednači žrtveni čovjek. O tome nam svjedoči i legenda o Śunaḥṣepi koja se sačuvala u AB VII 13-18 i ŚāṅkhāyanaŚS XV 17 i d. Pripovijeda o brahmanskome mladiću kojim je kralj Hariścandra želio na žrtvi zamijeniti svojega prvjenca, ali su ga bogovi oslobodili.¹³³ Ta legenda potvrđuje da je ljudskih žrtava u pretpovijesti bilo, ali i da su ukinute. Neizravno potvrđuje i to da je čovjek morao biti brahman ili kšatriya. Ni u Vedama ni u povijesnim spomenicima nijedan se vladar ili brahman ne diči da ju je prinio, kako se diče oni koji su prinijeli ašvamedhu. Stoga se *purušamedha* čini samo kao njena teoretička dopuna.

¹³⁰V. npr. J. P. Mallory 1989., pretis. 1994., *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*, London, Thames and Hudson, str. 135-137. Pretežito s filološke, jezično-stilističke strane, o indoeuropskoj starini *ašvamedhe* (ali i o žrtvi u Ulsteru) v. C. Watkins (1995.), *The Ašvamedha or Horse Sacrifice: An Indo-European liturgical form*, u knjizi: C. Watkins (1995.), *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York - Oxford, Oxford University Press, str. 265-276.

¹³¹V. Katičić 1987.-1996., niz članaka u WSJ.

¹³²Može se reći da je to podudarno s time što se u slavenskoj (folklornoj) predaji Juraj jednači s konjem (kao i konj s Jurjem).

¹³³V. Ježić 1987., str. 197-198 i 202-203.

Ima i varijanta *purušamedhe* opisana u VS i ŠB, u kojoj se i ostale žrtvene životinje mogu zamijeniti ljudima, pa time i ljudska žrtva može postati množstvena (184 ili 166 ljudi vezanih o 11 stupova). Brahman prema KātyāyanaŚS XXI 1, 11 hvali žrtve anuvākom VS XXXI 1-16 (*purušasūkti*): “Čovjek je tisućoglavac, s tisuću oči i nogu...” Ta sūtra, doduše, predviđa i to da se sve ljudske žrtve poslije ophoda s ognjem oko njih puste (kao lještarka i druge divlje životinje na aśvamedhi), a žrtvuje samo ekādaśinī, 11 životinja.

Hillebrandt¹³⁴ naglašuje i varijantu u KātyāyanaŚS XXI 1, 17 po kojoj žrtvovatelj nakon te žrtve odlazi u šumu, pa u njoj “ljudska žrtva” predstavlja starinski oblik napuštanja svjetovnoga života i odlaska u pustinjaštvo, parivrāḍye.

Deseterodnevna (daśarātra) žrtva *sarvamedha* nasljeđuje žrtvu koju je prinio sam Brahman Svayambhū (bog Brahman Samobivi, “Iz-sebe-postali”), kada je prinio sebe u svim bićima. Ona nadmašuje sve ostale. Po ŚāṅkhāyanaŚS tek je *sarvamedha* (a ne *purušamedha*) takva žrtva na kojoj žrtvovatelj sav imutak razdaje (ako je kralj, onda kraljevstvo “sa zemljom”) i povlači se u šumu.¹³⁵

Što se ustroja tiče, po poznatim načelima, *sarvamedha* može uključivati u sebi i *purušamedhu* i *aśvamedhu*, i *vādapeyu*, i *viśvaḍit* (oblik agništome pri kojem žrtvovatelj daruje 100 konja i 1000 krava, ili sav imutak) u vidu *atirātre*.¹³⁶ Time bi teoretička gradacija višednevnih žrtava (od 2 do 12 dana) bila izvedena do kraja.

Bbd) Sattre

8. Sijela, *sattre*, žrtveni su obredi koji traju 12 dana ili više od toga. Do godine dana zovu se *rātrisattra*; ako traju godinu dana i dulje od godine, zovu se *sāṃvatsarika*; a ako traju dvanaest godina i dulje, *mahāsattra*. U teoriji postoje i *sattre* od 100 ili 1000 godina! Osobito je značajan žrtveni obred *gavāmayana* “hod krava” (tj. sunčevih zraka ili zvijezda (Kane); znakova solarnoga zodijaka (Renou)) koji traje 360 dana. No najkraća žrtva koja može biti *sattra*, a može još biti i *ahīna*, jest *dvadaśāha* “dvanaesterodnevna žrtva” i služi svim drugima kao temeljni obrazac. *Sattra* se u načelu razlikuje od *ahīne*, višednevne žrtve (2 do 12 dana), po tome što *ahīna* zajedno s pripremnim obredima ne smije trajati više od mjeseca, a kod *sattra* rok nije ograničen; *sattru* mogu prinostiti samo brahmani, a *ahīne* sva tri prva staleža; zato što *sattra* nema žrtvovatelja - ili: svi su svećenici ujedno i žrtvovatelji - nema ni dakšine.

Iako su pri *sattrama* svi svećenici ujedno i žrtvovatelji, i prinose ih sebi svima u korist, ipak za potrebe obrednih radnja koje pri drugim žrtvama obavlja žrtvovatelj, jednoga između sebe određuju da bude *gṛhapati*

¹³⁴Hillebrandt 1897., str. 153.

¹³⁵Takva se žrtva javlja u uvodnome prizoru u *Kaṭha-upaniṣadi*. V. Olivelle 1996., str. 375.

¹³⁶Eggeling 1900., pretis. 1978., SBE XLIV, str. XLV.

“domaćin”. Prema mīmāṃsakama, sudionika mora biti najmanje 17, a najviše 24. Dok “domaćin” obavlja radnje propisane za žrtvovatelja, drugi ga dotiču. Pri sattrama *dīkṣu* moraju svećenici-sudionici podijeliti jedan drugomu propisanim redom: adhvaryu posvećuje gr̥hapatia, brahmana, hotra i udgātra, a njegovi pomoćnici njega, pomoćnike drugih svećenika i jedan drugoga po redu njihovih položaja. Žene se posvećuju (vedski su svećenici oženjeni) svaka odmah iza svojega muža. Za vrijeme sattra sudionici ne obavljaju inače uobičajene obrede za pretke (kao piṇḍapitryadña) ili bogove (agnihotra itd.), žive spolno suzdržano, ne izlažu se raznim zabranjenim naporima, itd., a za vrijeme posvećenja i na dane tiještenja sudionike obavezuju znatna ograničenja u ishrani.

Kod sattra su *prāyaṇīya* i *udayaṇīya* cjelodnevne *atirātre*, dok su pri običnoj somskoj žrtvi samo petori uvodni nekrvni prinosi prije “kupovanja some” i njima uglavnom simetrični završni prinosi (odgovaraju prayādi i anuyādi u polumjesečnih žrtava). Između *prāyaṇīye* i *udayaṇīye* dvanaesterodnevna žrtva, *dvādaśāha*, ima *daśarātru* “deseterodnevnu žrtvu”¹³⁷. Dodatni dani pri sattrama zovu se *āvāpa* “usjev, umetak” (kao i dodatni obredi pri polumjesečnoj žrtvi). Ako se obred produžuje za jedan dan, taj je *mahāvṛata* “dan velikoga zavjeta” prije *udayaṇīye*. Ako se produžuje za veći broj dana, svi se drugi umeću prije *daśarātre*. *Daśarātra* je uvijek samo jedna.

Ako se dodaju dva dana dvanesterodnevnoj žrtvi, oni se zovu *go* i *āyus*. Tri su dodatna dana *dyotis*, *go* i *āyus*, a zajedno se zovu i *trikadruka*. Četiri su dana ta tri i *mahāvṛata*. Pet su *pañcāha*: prva četiri i šesti iz “šesterodnevna obreda” *abhiplava-śaḍaha*.

Obredi *śaḍaha* (ili *śaḷaha*) znače “šesterodnevni” i mogu biti od dviju vrsta: *abhiplava-śaḍaha* ili *prṣṭhya-śaḍaha*. Oni se razlikuju po rasporedu somasamsthā tijekom šest dana. Pri *abhiplava-śaḍahi* prvi i šesti dan su agništome¹³⁸, a svi dani između njih ukthye (dakle po broju stotra i šastra redaju se dani s 12-15-15-15-15-12 hvalopoja i hvalopjeva, zvani *dyotis-go-āyus-go-āyus-dyotis*), a pri *prṣṭhya-śaḍahi* prvi je dan agništoma, četvrti šodašin, a ostali ukthye (redaju se dakle dani s 12-15-15-16-15-15 hvalopoja i hvalopjeva). Osim toga, na redovitoj se agništomi pri podnevnome tiještenju some (nakon *mādhyam̐dina-pavamāna-stotre*) pjevaju četiri *prṣṭhastotre* (od po 17 stotriyā, rod *saptadaśa-stotra*), i to redom na ove napjeve (*sāman*): *rathaṃtara*, *vāmadevyā*, *naudhasa* i *kāleya*. Međutim, na

¹³⁷Prema Kaneu 1974., str. 1239; prema Hillebrandtu 1897., str. 155, *daśarātra* se sastoji od *prṣṭhya-śaḍaha*, triju *chandoma* i desetoga dana koji se zove *avivākya* “nerazmirni” jer se na nj ne smije raspravljati o mogućim počinjenim grijeskama pri obredima; toga dana svećenici izjavljuju da su postigli svrhu, postali bessmrtni; uzimlju zagrablaj za Praḍāpatia “u duhu” i sve dalje radnje koje se njega tiču obavljaju samo u mislima. (Zadnja 4 dana mogu biti i sva *chādomike*.)

¹³⁸Stoga se još mogu zvati i *dyotis*, dok se 2. i 4. dan *abhiplave* zovu još i *go*, a 3. i 5. *āyus*. O razlici u redosljedu *stoma* (*trivṛt*, *pañcadaśa*, *saptadaśa*, *ekavimśa*) na koje se izvode *stotre* u dane *dyotis*, *go* i *āyus* v. Eggeling 1885., SBE XXVI, ŚB II, str. 402-403. bilj. 4.

śaḍahi se prva, “hotrova” (na koju će hotar odvratiti prvom śastrom), *pr̥ṣṭha-stotra* pjeva raznoliko. Na *abhiplava-śaḍahi* pjeva se naizmjenice iz dana u dan na dva napjeva *rathaṃtara* i *br̥hat*, a na *pr̥ṣṭhya-śaḍahi* tijekom šest dana na jedan od šest napjeva redom: *rathaṃtara*, *br̥hat*, *vairūpa*, *vairāda*, *śākvara* i *raivata*; tih se šest sāmāna i zovu *pr̥ṣṭhasāmāni*.¹³⁹

Kada se “šesterodnevnim obredima” dodaju tri dana obreda *chandoma* i deseti dan zvan *avivākya*, dobiva se *daśarātra* “deseterodnevna žrtva”. Obredi *chandoma* (7.-9. dan *daśarātre*) jesu ukthye a obilježavaju ih tipične stome: *čaturviṃśa* (24 sloga = metar *gāyatrī*), *čatuścatvāriṃśa* (44 sloga = metar triṣṭubh), *aṣṭācatvāriṃśa* (48 slogova = metar *ḍagatī*). *Avivākya* (10. dan) jest atyagniṣṭoma.

Trinaesterodnevni se obred može od dvanaesterodnevnoga izvesti dodatkom dana *sarvastoma-atirātra* iza *pr̥ṣṭhya-śaḍahe* a prije 3 *chandome*. A može se sastojati i od obrednih dana koji se zovu ovako: 1. *prāyaṇīya*, 2. *čaturviṃśa* (*čaturviṃśam ahar*, ukthya), 3. *abhidit* (agniṣṭoma), 4.-6. *svara-sāmānaḥ*, 7. *viśuvant*, 8.-10. *svarasāmānaḥ*, 11. *viśvadit* (agniṣṭoma), 12. *mahāvratā* i 13. *udayanīya*. To je već za mnoge sattu preko 12 dana tipičan simetričan raspored žrtvenih dana sa središnjim danom koji se zove *viśuvant*. Osim toga, tu se vidi nešto što vrijedi za mnoge duže obrede: da se mogu po određenim pravilima graditi na više, gdjekada i mnogo načina.

Kao i dvanaesterodnevna žrtva, vrlo je znatna sattu i cjelogodišnja *gavāmayana*. Ona počinje *dikṣom* (koja traje 12, po nekima 17 dana) na uštap u mjesecu *phālguna* ili *čaitra* (AB XIX 4), ili četiri dana prije uštapa (tj. na dan *ekādaśī*) u mjesecu *māgha*¹⁴⁰, *phālguna* ili *čaitra* (ĀpastambaŚS

¹³⁹V. Eggeling 1894., SBE 41, str. XX i d. Postoji i pojam uporabe napjeva u pravome obliku *pr̥ṣṭhe* “hrbata, leda” kada se dvije sāmā-tr̥ce (trojke kitica pjevane na neki napjev) pjevaju tako da jedna obuhvaća drugu (pjeva se prije i poslije nje) kao što maternica (yoni) obuhvaća zametak (garbha) ili kao što se on leđima (*pr̥ṣṭha*) savinuo oko svoje nutrine.

Na neke dane somskih žrtava zvane *sarva-pr̥ṣṭha* izvode se sve stotre *ukthye*, osim triju *pavamāna*, u obliku *pr̥ṣṭha*. Na *aptoryāmi*, kada se izvodi “sa svim *pr̥ṣṭhama*”, mnoge se stotre izvode u pravome obliku *pr̥ṣṭha*, ali se element *pr̥ṣṭha* javlja još i kao *garbha*: tako napjev *rathaṃtara* nosi središnju tr̥cu u *mādhyamdina-pavamāna-stotri*, napjev *br̥hat* tvori *garbhu* pri *agniṣṭoma-sāmanu* tj. pri *yadñāyadñīya-stotri*, a u *pr̥ṣṭhastotrāma* tvore *garbhu* ostali *pr̥ṣṭhasāmāni*: *vairūpa* u trećoj, *vairāda* u prvoj, *śākvara* u drugoj, a *raivata* u četvrtoj *pr̥ṣṭhastotri*.

Eggeling, str. XXI, kaže da se, međutim, za razliku od izvedbe na *aptoryāmi*, pri *pr̥ṣṭhya-śaḍahi* ti “hrpteni napjevi” ne izvode u “pravome obliku *pr̥ṣṭha*, tj. nemaju drugoga sāmāna uklopljena u njih, nego se uzimaju kao svaka druga ‘trojka’ u skladu s pripadnom stomom, tj. načinom skladanja kakav je već za njih propisan.”

Simboličko se značenje napjeva *gāyatra* (koji se pjeva pri *bahiṣpavamāna-stotri* na jutarnjemu tiještenju), pa *rathaṃtara*, *vāmadevya*, *br̥hat*, *vairūpa*, *vairāda*, *śakvari* i *revatī*, te *yadñāyadñīya* i *rādāna* tumači u ChU II 11-20 - oni su (tim redom) “tkani po”: *prānāma*, Ognju, obljudi, Suncu, *Pardanyi*, godišnjim dobima, svjetovima, *paśuima*, dijelovima tijela i bogovima.

¹⁴⁰V. Kane II 2, 1974., str. 1241: vedski tekstovi propisuju *ekāṣṭaku* u *māghi* (dakle noć prve četvrti tamne polovice, tj. treće četvrti Mjeseca, u mjesecu *māgha*) u svrhu somske žrtve (nakon 12 dana *dikṣe*). O toj *ekāṣṭaki* kao novogodišnjoj noći, odnosno noći rođenja Indre (!) u AS III 10 - v. M. Ježić 1987., str. 192.

XXI 15, 5-6, itd). Ti su nadnevcu znakoviti po tome što su mogli biti nadnevcu novogodišnje proslave po raznim indijskim tradicionalnim računima u vedsko vrijeme. Svi su oni proljetni, osobito onaj u čaitri, ali bi po postanku (ako se računa vrijednost precesije) mogli biti nadnevcu nekadašnjega uštapa oko zimskog suncovrata, osobito oni u māghi i phālguni.¹⁴¹ Time ustroj obreda koji je podijeljen u dva polugodišta postaje još razumljiviji. U sredini između dvaju polugodišta nalazi se dan *višuvant* oko kojega se raspoređuju drugi dani kao dvojna krila¹⁴²:

prvo polugodište → ↑	Sredina: višuvant ; to je ekavimśastoma; prinosi se životinjska žrtva i zagrablja atigrāhyasoma Sūryi	→ drugo polugodište ↓
		↓ 7. mjesec ↓
↑3 dana svarasāman		3 dana svarasāman ↓
↑1 abhidit (agništoma)		1 višvadit (agništoma) ↓
↑1 pr̥sthya-śadaha		1 pr̥sthya-śadaha ↓
↑3 abhiplava-śadahe		3 abhiplava-śadahe ↓
↑6. mjesec ↑		↓ 8.-11. mjesec ↓
↑1 pr̥sthya-śadaha		1 pr̥sthya-śadaha ↓
↑4 abhiplava-śadahe		4 abhiplava-śadahe ↓
↑1.-5. mjesec ↑		↓ 12. mjesec ↓
↑1 čaturviṃśa (agništoma ili ukhya)		3 abhiplava-śadahe ↓ 1 go-štoma (agništoma) ↓ 1 āyuštoma (ukhya) ↓ daśarātra ↓
		Kraj: mahāvratā ; prinosi se životinjska žrtva i zagrablja mahāvratīya Pradāpatīu ↓
↑ prāyanīya-atirātra		udayanīya-atirātra ↓

To iznosi $1 + 1 + 5 \times (4 \times 6 + 6) + (3 \times 6 + 6) + 1 + 3 + 1$ (višuvant) + $3 + 1 + (6 + 3 \times 6) + 4 \times (6 + 4 \times 6) + (3 \times 6) + 1 + 1 + 10 + 1$ (mahāvratā) + $1 = 2 + 5 \times 30 + 24 + 4 + 1$ (višuvant) + $4 + 24 + 4 \times 30 + 18 + 2 + 10 + 1$ (mahāvratā) + $1 = 180 + 1$ (višuvant) + 180 dana. Dakle 360 dana bez

¹⁴¹V. M. Ježić 1987., str. 189-191. Uštapa je mogao biti između zvijezda maghāh (αηγζμε Leonis) i pūrvaphalgunī (δθ Leonis) oko zimskog suncovrata u 3. tisućljeću pr. Khr. Ako se pretpostavi da je kalendar svetkovina mogao poteći iz toga vremena, tada su nadnevcu u mjesecima māgha i phālguna mogli u vremenu iz kojega su naslijedene takve kalendarske predodžbe u Vedama odgovarati dobu oko zimskog suncovrata.

Za takvu pretpostavku ima dobrih razloga u brojnim indoiraniskim elementima koje Vede čuvaju, a koji moraju također potjecati iz 3. tisućljeća. U Avesti se osim toga čuva kalendar sa šestorim godišnjim svetkovinama od kojih su dvije *maidīōi-šəm* "sredina ljeta" (cf. midsummer) o ljetnome suncovratu i *maidīiāriia* "sredina godine" o zimskome suncovratu. Po dvije svetkovine iza svetkovine *maidīiāriia* i iza *maidīōi-šəm* mogu biti usporedne simboličkomu slijedu žrtvenih dana na *pr̥sthya-śadahi* s po 12, 15, 15, 16, 15 i 15 hvalopoja i hvalopjeva na dan (koji kao da označuju najmračnije i najsvjetlije doba godine i po dva srednja među njima).

¹⁴²Prema Hillebrandt 1897., str. 157; Eggeling 1900., ŚB, SBE XLIV, str. 139; Kane 1974., II 2, str. 1240.

višuvanta u sredini. Ili, mogli bismo pretpostaviti, vedska godina od 360 dana (koja počinje prāyaṇīyom) svršuje se s mahāvratom, bez udayanīye (361. dana kojim počinje slijedeća godina).

Kada je *gavāmayana* počinjala dikšom četiri dana prije uštapa u māghi, prāyaṇīya se poklapala s ekāštakom u māghi, a slijedeće se godine 361. dan obreda, udayanīya (7 dana više od lunarne godine koja ima 354 dana), poklapao s onim mladakom između uštapa u māghi i uštapa u phālguni, koji je po mojem mišljenju bio najbolje potvrđeni (ne nužno jedini) nadnevak vedske Nove Godine.¹⁴³

Na *višuvant* se prinosi životinjska žrtva i crpi se kupica *atigrāhyasoma* Sūryi, bogu Sunca.

Još je znatno naglašeniji, s nizom slikovitih radnji koje podsjećaju na pučku svetkovinu, dan *mahāvratā* posvećen Indri ili Pradāpatiu; na nj se prinosi životinjska žrtva i dodatna se kupica some *mahāvratīya* žrtvuje za Pradāpatia. U svezi s tim zagrabljajem, pjeva se sāman *mahāvratā* i hotar kazuje hvalopjev *mahad-uktha*. Razumljivo je, ako se pretpostavi da je mahāvratā bila Stara Godina, a prāyaṇīya Nova Godina, da je mahāvratā mogla biti posvećena Rodogospodu ili Bogu Otcu, Pradāpatiu (koji “u iskonu” prethodi stvaranju svijeta u novoj godini). A ako je, prema priloženome računu, slijedila 6 dana nakon ekāštaka u māghi (udayanīya je 7. dan), svakako je mogla biti povezana i s Indrom, jer se upravo ta ekāštaka (tjedan dana prije Nove Godine) slavila (bar u kućnome obredu) kao dan rođenja Indre (AS III 10, 12).

Pjevanje pr̥sthastotra začinje neki brahman koji svira na lutnji (*vīṇā*) sa sto struna od trave muñḍa. Za pjevanja udgātar sjedi na stolcu poput somskoga prijestolja od drveta uḍumbara, hotar na ljujlačci, a adhvaryu na dasci (phalaka). Brahman u prednjem dijelu sadasa i śūdra u stražnjem naizmjenice hvale i grde ono što čine svećenici na sattri. Ārya i śūdra natežu se za bijelu okruglu kožu zapadno od āgnīdhrine sjenice (kao što su se deve i asure borili za Sunce (Kane)), pri čemu ārya pobijeduje. Bludnica i brahmačārin uzajamno se grde na sjevernome “boku” žrtvenika. Južno od mārḍalīye u zastrtoj sjenici moraju se obljubiti muškarac i žena (koji nisu sudionici žrtve) (što možda označuje roditeljstvo Pradāpatia kojemu je mahāvratā posvećena (Kane)). Strijelac na kolima polazi s jugoistoka žrtvenika, triput obilazi vedi i odapinje tri strijele u obješenu ili prostrtu kožu neplodne krave tako da je posve ne probije. Sve se to događa za vrijeme *mahāvratā-stotre*. Svira se i udaraju se bubnjevi, od kojih se jedan, “zemljani” (bhūmidundubhi), sastoji od bivolje kože razapete nad rupom u zemlji iskopanom napola unutar vedi, a napola izvana na zapadu sjenice āgnīdhrīya. Dok svećenici pjevaju, njihove ih žene prate u zboru svirajući i hvaleći sudionike obreda. Osam sluga i služavaka ili kućnih robova i robinja obilaze oganj mārḍalīya s vrčevima na glavi pjevajući pučke pjesme (gāthā)

¹⁴³V. M. Ježić 1987., str. 186-195.

u kojima hvale krave i radosne pjesme, i t. sl. Na završni dan *udayanīya* žrtvuju se tri anūbandhye Mitri i Varuṇi, Svebozima i Bṛhaspatiu.

Bilo je i drugih sličnih obreda od godine dana koji su se zvali *ādityānām ayana*, *angirasām ayana*, *sarpasattra* itd.

Ipak, od drugih sattra, možda je posebno zanimljiva *sārasvata-yātsattra*¹⁴⁴ koja spaja somsku sattru s hodočašćem duž desne obale rijeke Sarasvatī: od mjesta na kojem rijeka ponire (vinašana), gdje se obavlja dikṣā, uzvodno sve do utoka Drṣadvatī, gdje se prinosi žrtva Apāṃ-napātu, i sve do izvora Sarasvatī, gdje se prinosi Agniu Kāmi, a jednomu se od sudionika daruju krava i žena koje su upravo rodile. Završno se kupanje obavlja u kraju Kārapācava na Yamuni. Za taj obred sadas, havirdhāna i āgnīdhṛīya moraju biti pokretni i prevožljivi, a yūpa se ne smije ukopavati. Adhvaryu ili brahman pomiče ogranj gārhapatya iz dana u dan bacanjem klina za rudo kola (śamyā) u smjeru puta, pa kamo padne, tu se izgradi nova gārhapatya, a ostala ognjišta i dijelovi žrtvenoga prostora ravnaju se prema tomu ognju. Za vrijeme žrtvenoga hodočašća stado se steonih krava s bikom mora umnožiti sa stotine na tisuću. Vrijeme se računa u lunarnim mjesecima (a ne u mjesecima po 30 dana). Pri takvu se obredu vedska žrtva spaja s hodočašćenjem, koje je vrlo svojstveno posljevedskom brahmanizmu.

Svi navedeni primjeri pokazuju, iako nisu iscrpno prikazani, kako su složeni bili vedski obredi, ali se iz njih dade naslutiti i to kako su bila u semiotički sustav obreda ugrađivana značenja koja prikazuju znanje o svijetu i o vremenskim periodima koje ovomu zemaljskomu svijetu određuju Sunce, Mjesec i Nebo. Nadam se da su ti primjeri mogli dati i razmjerno sustavan uvid u načine izgradnje većih i dužih obreda iz manjih jedinica (određenih postupaka, njihovih sklopova ili obrednih dana, itd.), i to po razrađenim sintaktičkim pravilima. To je cijeli jezik obreda organiziran složenom sintaksom.

C) Kućni i objavni obredi - usporedba i starina

Pri kraju, može se nešto reći i o odnosu obreda śrauta i gr̥hya.

Gledajući u povijesnu dubinu te predaje, može se reći da je indoeuropska starina mnogih kućnih obreda (*gr̥hya*), osobito saṃskāra poput inicijacije u Vede, vjenčanja, obreda za preminule i za pretke, bila jasno uočena već u prvih istraživača poput Webera, Calanda, Winternitza, Hillebrandta i drugih¹⁴⁵. I kućni obredi prate cikličnost dana (*mahāyadñā*),

¹⁴⁴V. Hillebrandt 1897., str. 158-159.

¹⁴⁵Zanimljive su nove nazore o rekonstrukciji pretpovijesti i povijesti vedskih obreda iznijeli Harry Falk (1986.b) u knjizi *Brüderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers* (Freiburg, Hedwig Falk) i J. C. Heesterman (1993.) u knjizi *The Broken World of Sacrifice* (Chicago, University of Chicago Press). Falk polazi od društvenoga konteksta ṛgvedske žrtve, naročito *ekāṣṭake* i *agnyādheye*, na koju nadovezuje mladu *vādapeyu* i *rādasūyu*, od staroindijskih i indoeuropskih bratstava, odn. muških saveza ili četa, i njihove povezivosti sa skupinama vedskih učenika u dijelu godine

mjeseca (*pārvaṇa*) i godine (*āgrahāyanī, ekāṣṭaka*), kao i objavni. I kućni znaju za eshatološke nazore pri obredima za preminule, kao i objavni koji ih u somskim žrtvama šire i na obrede za žive. S druge strane, općenito uzevši, složeni i dugi objavni obredi (*śrauta*) često izgledaju kao posebno bujan upravo vedski prinos razvoju starije indoiranske i indoeuropske obredne baštine. Kućni obredi općenito djeluju starinskije i manje inovativno.

Ipak, treba uočiti da su objavni nekrvni prinosi i životinjske žrtve u osnovi jednako starinski i slični drugim indoeuropskim tradicijama, da je žrtva some u nekom obliku (kao i služba bar jednoga svećenika - hotra / zaotra) još indoiranska, a temelji se na još starijoj indoeuropskoj tradiciji prinošenja medovine (što se vidi iz pjesničkih formula), te da su čak i neki od najsvečanijih vedskih obreda, naročito konjska žrtva (koja je u Vedama svečana trodnevna somska žrtva), u svojoj osnovi indoeuropski (a po svojoj prilici i šire rasprostranjeni). No, njihova razrada u stilu obreda *śrauta*, a osobito žrtava some, često može biti vedska inovacija, koja ne samo da ne seže u toliku starinu kao većinom jednostavniji obredi, nego se nije ni održala u Indiji samoj toliko dugo kao, na primjer, baština kućnih obreda, nego je u izvedbi uvelike zamrla u posljevedskome razdoblju.

Možda valja reći da izraz "indoeuropska starina" ne znači da podudarnih misaonih sadržaja, običaja, obreda nije moglo biti preko granica zajednica koje su govorile indoeuropskim jezicima (kao ni da su unutar tih granica bili općeprihvaćeni), nego da filologija, a ni antropologija, nisu dostatno razradile jasne metode kojima bismo mogli kod takvih sadržajnih podudarnosti dobro lučiti koje su od njih naprosto analoške, koje kontaktne, a koje genetske, dok se unutar granica pojedine jezične porodice genetske podudarnosti mogu razmjerno dobro prepoznati po jezičnome izrazu i izdvojiti, te se pomoću njih i relativne kronologije njihove može graditi slika o povijesnoj mijeni izričaja, sadržaja i nazora.

kada nije bilo učenja, nego obrednih i ratničkih poslova, te od uloge kockanja pri žrtvi krave koju bratstvu neoženjenih mladića daruje neki predstavnik glavarova obitelji, domaćina, pa ukazuje na podudarnost u kockarskome nazivlju i nazivlju vezanome za takva bratstva ("četa od tri puta pedeset njih" i sl.). Heesterman se više zadržava na razini religijskih pojava i suprotstavlja redoviti i monotoni sustav vedskih obreda pretpostavljenomu ranijemu obliku žrtve koja je izraživala odnose i sukobe u nepostojanome i opasnome svijetu pretpovijesti o kakvu nam još svjedoči *Rksamhitā*. Te zanimljive hipoteze jamačno će razviti našu osjetljivost za takve sadržaje u tekstovima, ali će trebati prvo sagledati njihove implikacije za cjelovito a realistično razumijevanje predvedskih i vedskih žrtvenih obreda. S jedne strane, tumače li bratstva svrhu obreda, ili su obredi bili samo primijenjeni i na svrhe bratstava? Koga su sve bratstva obuhvaćala, a koga nisu? S druge strane, žrtve su jamačno imale ulogu i u sukobima, pa i ratovima, ali nisam uvjeren da zbog toga žrtvovatelja i žrtvu treba shvaćati izvorno u kontekstu neprijateljstva ili neprijateljskih skupina. Stoga treba u miru sagledati moguća značenja tih novijih prinosa.

D) Smisao vedskih obreda

Vedski se obredi, odnosno žrtve (*iṣṭi*), po obveznosti dijele na obvezne (*nitya*), prigodne (*naimittika*), i proizvoljne (*kāmya*). Obvezni su redoviti obredi, ciklički, koji prate tijek dana, mjeseca i godine. Za sve su obvezni kućni redoviti obredi, a za one koji su ustanovili više svetih oganja, osobito brahmane, i redoviti objavljeni. Prigodni su oni obredi koji se prinose u posebnim prigodama ili s posebnim povodima (*nimitta*), kao kada se rodi sin, ili kada se prima gost, ili kada se valja očistiti nakon pomrčine Sunca. A proizvoljni su oni obredi koji se obavljaju radi ispunjenja neke posebne želje (*kāma*). To može biti želja za sinovima, za stokom, za dugim vijekom, za slavom, za svjetovima, za nebeskim svijetom ili, na primjer, za kišom. Obrednik škole Hiranyakešin pobraja 134 proizvoljna obreda. Takvi su *putreṣṭi* (prinos za dobivanje sina), *lokeṣṭi* (za stjecanje svijeta), *kārīrīṣṭi* (za postizanje kiše), itd. Nikomu nije dužnost prinosti proizvoljne žrtve. No ima načina da se želje ugrade i u postupke u obveznim obredima. S obzirom na takvu podjelu žrtava, u strogom se smislu riječi samo za *kāmyeṣṭi* među vedskim žrtvama može reći da počivaju na načelu *do ut des* i da uglavnom služe osobnoj koristi.

Nejasno odvojeni od postupaka pri žrtvama, a najsličniji proizvoljnim obredima, jesu razni čarobni obredi, izreke i čini, koji se mogu podijeliti na uroke i čaranja (*ābhicārikāni*), postupke smirenja nesretnih učinaka i umilostivljenja bogova (*śāntikāni*), te poticanja i pospješivanja sretnih učinaka (*pauṣṭikāni*).¹⁴⁶

Smisao je obveznih žrtava da sudjeluju u održanju svijeta, pravde i reda u njemu, redovite smjene dana i noći, svijetle i tamne polovine mjeseca, godišnjih doba, uzlaznoga i silaznoga puta Sunca, obnove godine i svijeta na početku godine. To vrijedi i za kućne i za objavne obrede koji prate hod dana, mjeseca i godine. Takve je žrtve prinosti dužnost, a ne posebna zasluga, a ne prinosti grijeh. U žrtve koje služe održanju svijeta ugrađena su znanja o ustroju svijeta i zakonitosti mijena u njemu, one su semiotički sustavi s kozmološkim sadržajem, a proslava Nove Godine simbolizira i kozmogonijske nazore. Tako kozmološkim sadržajima pripadaju znanja o dnevnoj i godišnjoj putanji Sunca (agnihotra, agniṣṭoma, dvādaśāha, ustroj gavāmayane), o mijenama Mjeseca (darśapūrṇamāsa, somske žrtve s 15, 16, 29 stotra i śastra), o odnosu nebeskoga i zemaljskoga svijeta, nebesnika i smrtnika (koji upravo žrtva održava), o stvaranju bića i hrane u svijetu (idā, havis, pašu i soma), o toku Voda u svjetovima (njihovo isparavanje, ispijanje od Sunca simboliziraju ljevanice u Oganj, a njihovo vraćanje na Zemlju simbolizira samo tiještenje some i blagovanje kupica) i o toku svjetla i topline (agnihotra, dyotiṣṭoma itd.). Oslobođanje svjetla i oslobođanje Voda u trenutcima kada ih nedostaje (ali i zaustavljanje topline

¹⁴⁶Usp. Hillebrandt (1897.), str. 167-186; ova je podjela na str. 169 navedena prema *Atharvavedapaddhati*. Od vedskih zbiraka izreka najviše takvih sadržaja ima *Atharvaveda*; v. npr. M. Ježić (1987.), str. 27.

i Voda kada bi premašili mjeru) posebno su naglašene teme u semiotici obreda, kao i mita, u teološkim i kozmološkim kontekstima: zato se mantrama, hvalopjevima, hvalopojima, prinosima, žrtvama i zagrabljajima some potiču Aśvini, Uśas i Sūrya, zatim Indra i Maruti, pa Āditye, Ṛbhui, Agni, Viśve devāḥ i Praḍāpati itd. da dovezu, oslobode ili stvore ono što svijetu nedostaje. Za *nityeṣṭi* se stoga može reći da služe održanju svijeta i tokova u svijetu.

Na sličan način obredi *naimittika* služe usklađenju neredovitih, prigodnih i jednokratnih događaja u životu sa sustavnim uređenjem svijeta i redovitih tokova u njemu, dakle i održanju pojedinaca i zajednica u svijetu u skladu s općom pravdom i redom.

No osim održanja svijeta i pojedinačnih bića u njemu, održanja pravde, reda i zakonitoga kruženja dana, godišnjih doba, godine i protoka ljudskoga života, semiotika žrtve obuhvaća i put nadilaženja kružnih tokova u svijetu, izlazak duše iz svijeta, postizanje nebeskoga svijeta i bessmrtnosti. Dakle, osim kozmologije (i kozmogonije), semiotički sustav vedskih žrtava uključuje i eshatologiju.

U kućnim obredima eshatološki nazori dolaze do izražaja uglavnom tek u obredima za preminule (*antyeṣṭikarman*) i za pretke (*śrāddha*). U objavnim obredima oni su ugrađeni u mjesečne obrede za pretke (*pinḍapitṛyaḍṅā*), ali i u obrede za žive u postupcima posvećenja (*dīkṣā*), otkupljivanja žrtvovatelja životinjskom žrtvom (*niṣkrayaṇa*), pa tihe molitve pri jutarnjem tiještenju (*asato mā sad gamaya...*), ili postupcima otpuštanja ili spuštanja (*avabhṛtha*) pri somskoj žrtvi, pri kojima se jasno izriču vjera i nazori o postizanju neba i bessmrtnosti žrtvom.

Stoga, ako to i nije uobičajen pristup u indološkoj literaturi, treba imati semiotiku obreda na umu kada se tumače teološki, kozmološki, psihološki i eshatološki nazori u upanišadima. U njima se oni izriču izravno, misaono, a ne tek u neizravnim naznakama, ritualno, ali se upanišadi nerijetko pozivaju na nazore uznačene u obredima i aludiraju na njih. Treba biti svjestan toga da već i pjesnički tekstovi mantra, a onda - na upanišadima još i bliži način - obredni tekstovi poput brāhmaṇa i āraṇyaka izražuju misaonu baštinu kozmoloških, teoloških, psiholoških i eshatoloških nazora - naročito u "tumačenjima smisla" obreda (*arthavāda*) ako ne u izvedbenim uputama (*vidhi*) - na koju se upanišadi nadovezuju, iz koje izlučuju misli i uvide, često ih rasterećujući obrednoga tereta, ali ne počinjući graditi svoju misaonost ispočetka i bez prethodnoga temelja.

To se osobito dobro vidi u nekim crtama ustroja upanišadi, naročito u uvodnim dijelovima. Ṛgvedska upanišad *Mahā-aitareya* (kako je nazivlju Belvalkar i Ranade) počinje razmatranjem semiotike velikoga hvalopjeva od 3 x 80 trčea, *mahad-ukthe*, posvećenoga Indri samomu (*niṣkevalya-śāstra*), koji mu kazuje hotar pri podnevnome tiještenju na dan *mahāvṛata* nakon hvalopoja *mahāvṛatasāman*. Sāmavedska *Āhādogya-upanišad* u prva dva poglavlja obrađuje semiotiku *udgīthe*, pa *sāmāna* uopće i posebnih *sāmāna*, naročito šestorih *prṣṭhasāmāna* i četiriju drugih koji se pjevaju ujutro, u

podne i navečer na dan tiještenja. A yađurvedska *Bṛhadāraṇyaka-upanišad* započinje razmatranjem kozmičke simbolike žrvenoga konja na *aśvamedhi*. Ta ritualna razmatranja kojima počinju te stare upanišadi ujedno, međutim, daju bitne uvide u vedske nazore na svijet kakve su upanišadi naslijedili iz brāhmaṇa.

Misaoni i duhovni sadržaj

Ovom poglavlju Uvoda nije svrha da dade iscrpan prikaz misaonoga i duhovnoga sadržaja upanišadi jer će tomu biti mjesto i vrijeme na kraju cijeloga projekta. Ovdje želim samo ukazati na neke od glavnih tema u upanišadima tako da se olakša pristup tekstovima koji slijede. Radi suvislosti, u prikazu je naglašena povezanost duhovne predaje u raznim upanišadima, pa možda u ovakvu prikazu ne može dovoljno doći do izražaja velika raznolikost pristupa u raznim tekstovima.

1. Ontologija: teologija, kozmologija, psihologija

Sama tumačenja smisla obreda u brāhmaṇama, vedskim obrednim komentarima, razlikuju se po tome odnose li se baš na obred (adhiyaḍṅā), ili na bogove (adhidevata), ili na sopstvo (adhyātma), ili na bića u svijetu (adhibhūta).

Tako će npr. Śatapathabrāhmaṇa (M) X 2, 6 tumačiti da je ognjeni žrtvenik stojjednostruk. U odnosu na bogove (adhidevatam), on je stojjednostruk kao Praḍāpati koji je godina jer se ona sastoji od dana i noći (njih je u mjesecu 60), od polumjesececi (kojih je u godini 24) i mjeseci (kojih može biti 13), godišnjih doba (može biti 3 četveromjesečna doba) - sve to čini 100 dijelova - a godina je sama 101. dio. U odnosu na žrtvu (adhiyaḍṅam), ognjeni je žrtvenik stojjednostruk jer se može protezati u 101 duljinu čovjeka uzdignutih ruku, ili sadržati 50 prvih i 50 zadnjih opeka, dok one u sredini predstavljaju 101. dio. U odnosu na sopstvo (adhyātman), u ovome slučaju tjelesno, stojjednostruk je zato što - kada se pobroje prsti na rukama i nogama, pa im se dodaju zglobovi i lakat, ruka, rame i ključna kost - ima ih 25; kada se to pomnoži s četiri uda, to je 100, a trup je 101. dio.

Ili će ŚB (M) XIV 6, 7, 7-16, tj. BĀU (M) III 7, 7-16, odgovarati na pitanje tko je antaryāmin, tj. onaj koji drži iznutra (svijet, tijelo itd.), i to prvo u odnosu na bogove (adhidevatam): to je ono sopstvo koje stoji u Zemlji, a Zemlja ga ne zna, u Vodama, a Vode ga ne znaju, u Ognju, a Oganj ga ne zna, u Zraku, a Zrak ga ne zna, u Uzduhu, a Uzduh ga ne zna, u Suncu, a Sunce ga ne zna, u zvijezdama Mjesecu, a zvijezda ga Mjesec ne zna, u Smjerovima, a Smjerovi ga ne znaju, u Munji, a Munja ga ne zna, u Gromu, a Grom ga ne zna...Zatim odgovara u 17, u odnosu na svjetove (adhilokam): to je ono sopstvo koje stoji u svim svjetovima, a svi ga svjetovi ne znaju. U 18, u odnosu na Vede (adhivedam): koje stoji u svim Vedama...U 19, u odnosu na žrtve (adhiyaḍṅam): ...koje stoji u svim žrtvama...U 20, u odnosu na bića (adhibhūtam): ...koje stoji u svim bićima...U 21-30, u odnosu na sopstvo (adhyātman): to je ono sopstvo koje stoji u dahu...koje stoji u riječi...koje stoji u vidu...koje stoji u sluhu...koje stoji u pameti...koje stoji u koži...koje stoji u svjetlu...koje stoji u tmuni...koje stoji u sjemenu...koje stoji u (tjelesnome) sopstvu, različito od

(toga) sopstva, kojega (to) sopstvo ne zna, kojemu je (to tjelesno) sopstvo tijelo, koje (to) sopstvo iznutra drži, to je to bessmrtno sopstvo koje (sve) drži iznutra. U 31 ga zove: neviđeni motritelj, nečuti slušatelj, nemišljeni mislitelj, nerazaznati razaznavatelj...

Nešto se, dakle, u brāhmaṇama i upanišadima može tumačiti 1. obredno, ritualistički (adhiyaḍṇam) ili ezgegetski (adhivedam), a može i 2. misaono, filozofski, i to bilo a. teološki (adhivedatam), bilo b. kozmološki: makrokozmički (adhilokam) ili mikrokozmički (adhibhūtam), bilo c. psihološki (adhyātman). Te podjele ne moraju posve odgovarati našima jer se i adhivedatam može shvatiti kao “makrokozmički”, a adhyātman kao “mikrokozmički”, i sl., ali to je stoga što su božanstva imanentna, usutna, makrokozmu, a duša mikrokozmu, ali se od njih mogu i razlikovati: božanstva od svjetova koje čuvaju, a duša od duševno-tjelesnih moći pomoću kojih spoznaje i djeluje. Tako će se u Kauṣītaki-upanišadi III 8 razlikovati 1. kazivatelj, mirisatelj...motritelj, slušatelj... i mislitelj kao sopstvo ili duša od govora, njuha...vida, sluha... pameti - kao od “mjera proznaje u odnosu na bića”, i od imena, vonja...lika, zvuka...misli - kao od “mjera bića u odnosu na proznaju”.

Stoga ontološka razlikovanja između teološke, kozmološke i psihološke razine rasprave nisu unošenje razlika stranih mišljenju u upanišadima u tumačenje, nego su to približni analogni prijevodi razlika u vrstama mišljenja koje upanišadska misao dobro poznaje i sve ih ktomu uspoređuje i s obrednim mišljenjem, ali ih i razlikuje od njega.

A) Ontologija: teologija

Kada govore o iskonu (*agra*), brāhmaṇe i upanišadi često rabe formulu poput: (*Etad*) *eva / vā idam agra āsīd ekam advitīyam* “Ovo bijaše (X) u iskonu, jedno, bez drugoga”. Na mjestu iskonskoga bića javlja se npr. u Śatapatha-brāhmaṇi II 5, 1, 1 ili XI 5, 8, 1 *Pradāpati* “Gospodar poroda” ili Bog Otac. To upućuje na teološko ili teističko poimanje iskona.

U upanišadima se, međutim, na tome mjestu mogu javiti i *sat* (ChU VI 2, 1 i 3; usp. III 19, 1), pa i *asat* (ChU III 19, 1, usp. VI 2, 1; TU II 7, 1), *ātman* (npr. BĀU I 4, 1 i 17; AU I 1) ili *brāhman* (BĀU I 4, 10).

1. Izraz *sat* “suće, ono što jest” upućuje na ontološko poimanje iskona.

2. Nasuprot tomu, izraz *asat* “nesuće, ono što nije” čini se da upućuje na kozmološko ili fiziološko poimanje iskona iz kojega nešto postaje čega nije bilo (usp. i *na kimčana* u BĀU I 2, 1).

3. Izraz *ātman* “dah, duh, duša, sopstvo” upućuje na (fiziološko i) psihološko poimanje iskona.

4. Izraz *brāhman* izaziva možda najviše teškoća u tumačenju već na razini izraza. *Brāhman* n. znači “sveta ili istinita riječ Veda” i implicira da je svijet nastao kao objava. Tradicionalno se izvodi iz korijena BRH “rasti, bujati”, pa to preuzima i velik dio indološke literature. Ipak, to nije

vjerojatna etimologija.¹⁴⁷ Značenje riječi analizirao je P. Thieme¹⁴⁸ i zaključio da ona u ṛgvedskim himnima znači “pjesničko oblikovanje ili izričaj”, a u brāhmaṇama “izraživanje ili formulacija istine”; M. Mayrhofer navodi kao prvo značenje “oblikovanje, formuliranje (istine)”¹⁴⁹. Svakako se riječ od Ṛksamṇhite upotrebljava kao sinonim za svetu izreku koja se po svojem sadržaju zove *manman* ili *mantra*. Stavljanje *brāhmaṇa* u iskon upućuje na neku vrst teologije riječi.

Poimanje o jedinstvenosti prvoga počela, kako god se ono nazivalo, temelj je kasnije nauke o nedvojstvu, a potvrđeno je već u Ṛksamṇhiti I 164, 46: *ékam sād víprā bahudhā vadanti* “Jedno suće mudraci raznoliko zovu”. Različito nazivanje (*nāmadheya*) time je suprotstavljeno jedinstvu sućega, istini (*satya*), kao u ChU VI 1, 4. Odnos jedinstva i mnoštva tumačit će se u upanišadima kao odnos pravoga i nepravoga znanja, kao različiti vidovi počela ili kao razvoj mnoštva iz jednoga. Stoga tumačenje toga odnosa vodi u područja gnoseologije, kozmologije i kozmogonije.

B) Kozmologija

Na spomenutom mjestu u ŚB XI 5, 8, 1 i d. iz Praḍāpatia, koji bijaše u iskonu, izliše se (izračiše se; *asṛḍyanta*) tri svijeta: Zemlja, Ozračje i Nebo. U AU I 1, analogno, ātman, koji bijaše u iskonu, ispusti (izli, izrači; *asṛḍata*) svjetove: Vode onkraj Neba, Ozračje, Zemlju i Vode pod Zemljom. I to potvrđuje da se radi o dvije prilično podudarne verzije izvješća o postanku svijeta. Tri svijeta iz ŚB najčešća su kozmološka predodžba u Vedama, pa i u upanišadima, iako se tu mogu umnožiti i do predodžbe o sedam svjetova, npr. u KŠU I 3 (a). Sa trima svjetovima redovito je povezana i predodžba o trima bogovima koji ih čuvaju: Agni “Oganj” čuvar je Zemlje, Vāyu “Vjetar” čuvar Ozračja, a Sūrya ili Āditya “Sunce” čuvar Neba. Ipak, i broj se čuvara svjetova može povećati, npr. do broja osam u AU I 4.

U kozmološke ili fiziološke predodžbe ulaze i predodžbe o tvarnim čestima ili elementima svijeta: njih može biti samo tri: vatra, vode i zemlja (“hrana”), kao u ChU VI 3-4. Može ih biti četiri ako se tima doda još uzduh ili vjetar (četvorstvo elemenata nije svojstveno upanišadima, ali jest buddhizmu). A često ih se javlja pet tako da se četvorma doda i zrak ili eter (*ākāśa*), npr. u AU III 3; MU II 1, 3; Śv II 12; usp. TU I 7. Popis elemenata, međutim, nije u upanišadima tako čest kao pobranje svjetova ili bogova.

¹⁴⁷*Brāhmaṇ* dolazi vjerojatno od ie. *bh(r/l)g'h; najvjerojatnije je podudarno sa staronordijskim *bragr* "pjesništvo" i možda *Bragi* "bog pjesništva". V. M. Mayrhofer, KEWAI ii, str. 452 i d.

¹⁴⁸P. Thieme 1952., *Brāhmaṇ*, ZDMG 102, str. 91-129; u *Kleine Schriften* II, str. 100-138. V. i H. Oldenberg 1916., *Zur Geschichte des Worts brāhmaṇ*, NG 1916., str. 715-744; u *Kleine Schriften* II (1967.), str. 1127 - 1156; L. Renou - L. Silburn 1949., *Sur la notion de "Brahman"*, Journal asiatique 237, str. 7-46.; J. Gonda 1950., *Notes on Brahman*, Utrecht, J. L. Beyers.

¹⁴⁹M. Mayrhofer, EWAI ii, str. 236.

Poput bogova i svjetova u brāhmaṇama i upanišadima bitnu ulogu igraju i vrijeme (*kāla*) i razdoblja vremena: trideset časova u danu (*muhūrta*), dani i noći, svijetli i tamni polumjeseci, mjeseci, godišnja doba (*rtu*) i godina (*saṃvatsara*), pa i razdoblja duža od godine. To je i razumljivo nakon opisa vedskih obreda.

U Vedama je od Rksamhite (X 90) nadalje dobro potvrđen i pojam bića koje obuhvaća svjetove i rođeno je ili postalo prvo iz iskona (*jāta agrataḥ*): to je Puruša, doslovno “Čovjek” iz kojega nastaju svjetovi i bogovi (RS X 90; VS (M) XXXI) ili samo bogovi (AU I). Ono dakle stoji između Praḍapatia ili sućega ili sopstva u iskonu i svjetova i bogova u vremenu. Taj je vedski pojam imao golem utjecaj i na posljevedsku teologiju. Usporedba pak s poimanjem svemira kao duševnoga i umnoga živog bića (ζῶον ἔμψυχον ἔvouν) u Platōnovu *Timaiju* može upozoriti i na veliku starodrevnost takve predodžbe.

C) Psihologija

Osim teoloških i kozmoloških predočaba, u upanišadima se nalaze i razvijene psihološke predodžbe. Najčešća je razmjerno arhajska predodžba o pet duševno-tjelesnih moći od koji je prva dah, o pet prāṇa. To su riječ, vid, sluh, pamet i dah. Tih se pet moći u KšU razrađuju do broja od njih deset do dvanaest: riječ, njuh, vid, sluh, jezik ili okus, pamet, tijelo, ruke, noge, krilo, dah i proznaja. Od tih dvanaest dah i proznaja imaju iznimnu ulogu jer o dahu ovisi život, a proznaja povezuje i obuhvaća sva osjetila (4 + tijelo (osjet ugode i neugode) + pamet) i pokretala (4, kasnije 5). Taj prošireni popis u biti anticipira sustav *sāmkhya*. Ktomu se u KšU dah i proznaja jednače kao vitalni i spoznajni vid prvoga počela svijesti, života i bessmrtnosti. Proznaja se zove i proznajnim sopstvom da bi se razlikovala od tjelesnoga sopstva. U drugim se upanišadskim tekstovima to proznajno sopstvo (*praḍṇātman*) često zove i naprosto sopstvom (*ātman*).

Postoji još jedan pojam podmeta ili subjekta svijesti, koji se zove *puruša* “čovjek” ili, možda primjerenije, “osoba” (osobito znatan u nešto kasnijim upanišadima: KaU, ŚvU, MuU, PU, MtU). Rano je potvrđena slikovita predodžba da je puruši sjedište u desnome oku u čovjeka (npr. ChU I 7, 5; BĀU IV 2-5), a i poopćenje po kojem se u Suncu, Mjesecu, Vjetru, Ognju i drugdje mogu razlikovati tjelesna pojava i božanska osoba - puruša (BĀU II 1; KšU IV).

U potrazi za odgovorom na pitanje o smrti, u potrazi za bessmrtnošću, upanišadi se bave i raznim stanjima svijesti. Upanišadske mislioce pritom osobito zanima san kao stanje između života i smrti. Dolaze do razlikovanja stanja budnosti, snova, usnulosti bez snova i četvrtoga stanja koje je najdalje od utonulosti u svijet u javi, a najsvjesnije sopstva, koje smiruje širenje u svijet, koje je smireno i nedvojstveno: to je stanje prosvjetljenja koje npr. Māṇḍūkya-upanišad 7 zove sopstvom koje treba spoznati. Duhovne vježbe kojima se ono nastoji postići (katkada pomoću zadubljenja u smisao i ustroj

sloga *aum* koji najsažetije izražuje *bráhman*) postupno razvijaju sustav duhovne sprege zvane *yoga*.

2. Gnoseologija, etika i eshatologija

A) Gnoseologija

U predodžbi o *bráhmanu* (n.) već je uključena pretpostavka o vrijednosti spoznaje, o spoznaji putom učenja riječi, svetih izreka Veda koje sadrže objavljeno znanje. Onaj koji to znanje ima među bogovima (Agni) ili među ljudima jest *brahmán* (m.) ili *brāhmaṇa* (m.).

Možda se smije reći da je upanišadski mudrac onaj koji vidi sve kao *bráhman*, kojemu sve progovara kao sveta riječ i objavljuje mu znanje. A nisu mudraci oni kojima to sve ne govori, kojima se to sve ne javlja kao riječ nego kao stvari koje šute.

Već su spomenute duševno-tjelesne moći od kojih je prva dah (pet *prāṇa*). Obično ih se pobraja pet, a među njima se nalaze tri od kasnije pobrojanih pet spoznajnih moći: vid, sluh i pamet, jedna bi se kasnije (u *sāṃkhya*) ubrojila među pet djelatnih moći: riječ ili govor, a jedna je dah koji se već u upanišadima znade razlikovati u pet vrsta daha u tijelu (npr. BĀU I 5, 3; ChU III 13; TU I 7, 1). Ta skupina predstavlja arhaiski izbor duševno-tjelesnih moći kojima se objašnjava psihologija mikrokozma (*adhyātmam*).

U svezi s time česta je tema usporednost tih mikrokozmičkih moći s makrokozmičkim božanstvima (*adhidaivatam*): riječi s Ognjem, vida sa Suncem, sluha sa Smjerovima, pameti s Mjesecom i daha s Vjetrom.¹⁵⁰ Nerijetka je tema prvjenstvo daha među moćima, a Vjetra među božanstvima (BĀU VI 1, 7-13; ChU IV 3, 1-4; V 1; KŠU II 13 (14); III 3).

Sveza između moći i božanstava počiva na njihovoj srodnosti i na pretpostavci da se srodno spoznaje srodnim. Glavni razlog, međutim, za pitanje što je u čovjeku ili drugome mikrokozmičkome biću srodno božanstvima u makrokozmu leži u pitanju o sudbini čovjeka ili drugoga bića nakon smrti. Odgovor je da srodno odlazi k srodnomu: vid u Sunce, dah u Vjetar itd., pa se otvara drugo pitanje, ima li nešto što preko granice smrti nastavlja neprekinutu nit svjesnoga postojanja bića koje je nestalo s ovoga svijeta. Na to se drugo pitanje traži odgovor na vrlo istančan način. U nizu se odlomaka odbacuju pretpostavke da su pojedina duhovna bića, vidovi bića ili vidovi svijesti, koji mogu i sami biti predmet naše svijesti (kao spomenute *prāṇe*), ono što ne propada (*akṣara*) ili što je bessmrtno (*amṛta*). U većem se broju odlomaka pak nastoje naći uspješni izričaji za podmet svijesti, spoznavatelja, motritelja i sl., koji sam nikada ne može postati predmetom svijesti, te se iznosi pouka da jedino on, bilo da se zove i shvaća kao *ātman* ili *puruša*, može biti neprolazan i bessmrtan nositelj niti

¹⁵⁰O tome kako su takva povezivanja utjecala na shvaćanje pojma *upanišad* u nekih auktora v. poglavlje Uvoda *Naziv 'upanišad'*.

neprekinutosti svjesnoga postojanja. Čak je i njegova svjesnost po smrti u korjenitome izričaju Yādñavalkyinu (BĀU II 4, 12-14; IV 5, 13-15) zaniijekana kada nema predmeta koji je od njega odvojen, kao što ni on sam nije ničime spoznatljiv.

U spoznaji se u KŠU I 7, II 14, III 5-8 razlikuju moć proznaje i područje proznaje (*pradñā*), bilo da se radi o moćima spoznaje ili o djelatnim moćima - svakoj je pridruženo određeno područje spoznaje ili djelatnosti. Tako se moći proznaje smatraju njenim mjerama ili mjerilima (*pradñāmātrā*), a njihova područja mjerama ili mjerilima bića (*bhūtamātrā*): vid kao mjerilo proznaje mjeri ili spoznaje oblike (ili šare), sluh zvukove, dah vonjeve, jezik okuse, a tijelo ugodu i neugodu, dok se rukama "mjere" čini, nogama kretanja, krilom užitci, a govorom imena; negdje se na popisu još javlja i pamet (*manas*), a drugdje proznaja (*pradñā*). Proznaja se zatim kao spoznajni vid prvoga počela svijesti, života i bessmrtnosti, kao što je već spomenuto, jednači s dahom (*prāṇa*) kao njegovim životnim vidom. To se prvo počelo prema KŠU III 8 javlja i kao prvi podmet svijesti: u odnosu na riječ kao kazivatelj, u odnosu na miris kao mirisatelj, u odnosu na oblik kao motritelj, u odnosu na zvuk kao slušatelj, u odnosu na okus kao razaznavatelj okusa, u odnosu na djelo kao činitelj, u odnosu na ugodu i neugodu kao njihov razaznavatelj, u odnosu na nasladu kao njen razaznavatelj, u odnosu na kretanja kao kretatelj, u odnosu na pamet kao mislitelj. On je krajnje odredište spoznaje. On je sopstvo.

Taj psihološko-gnoseološki pojmovnik - koji razlikuje moći proznaje od područja proznaje, a potom i podmet spoznaje, spoznavatelja ili razaznavatelja, od moći proznaje - služi spoznaji istine, onoga što jest, odnosno ontološkoj spoznaji. Tu spozaju kao spoznaju počela, sućega, Uddālaka Āruṇi (ChU VI 1, 3) određuje kao takvu kojom nečuto postaje čuto, nemišljeno mišljeno a nerazaznato razaznato. Yādñavalkya pak (BĀU II 4, 5) poučava: "Sopstvo treba motriti, slušati o njemu i promišljati, zadubljivati se u nj, Maitreyī. Motrenjem sopstva, slušanjem o njemu, mišlju na nj i zadubljivanjem u nj sve se spoznaje."

A ta ontološka spoznaja u upanišadima možda jasnije no igdje pokazuje da služi eshatologiji, spasenju. Ontološka spoznaja služi, naime, razlikovanju onoga što jest, sućega, od onoga što samo biva, postaje i nestaje, rađa se i propada, pripada području fiziologije i kozmologije. To razlikovanje sućega i nepropadljivoga od prolaznoga i propadljivoga služi razlikovanju spoznaje sućega od razaznavanja prolaznoga. A spoznaja sućega (*sat*), koje se tumači kao sopstvo (*ātman*) ili osoba (*puruša*) ili spoznavatelj (*vidñātar*), služi "postajanju" sućim, nepropadljivim, bessmrt-nim. Načelo spoznaje srodnoga srodnim tumači se još zahtjevnije formulom kojom često završuju pouke, a koja postulira postizanje onoga ili "postajanje" onim što je valjano spoznato: *ya evam (etad) veda, sa (etad) āpnoti / bhavati* "Tko (X) tako zna, taj (X) postiže / biva (postaje)."

Možda bismo smjeli reći da, kao što vid po smrti postaje Suncem, dah Vjetrom itd., tako osoba može "postati" sopstvom (*ātman*) također samo

zato što mu je srodna ili istobitna, zato što ona to već i otprije ili oduvijek jest, ali to ipak ne “postaje” ili ne “postaje” toga svjesna, ako to sopstvo nije spoznala. Ako “spoznaje” samo ono što je prolazno, onda s prolaznime i umire.

Te su duboke slutnje ili uvidi učitelja u upanišadima izrečeni gdje kada zakrivenim govorom, ali ipak često upravo zapanjujuće izravnim, jasnim i uspješnim izričajima. Bit će da upravo zato što takve uvide često izriču nezakrivenim izričajima, upanišadi i nisu bili javno poučavani, nego su se prenosili uskomu krugu učenika (*brahmačārin*) pošto su obredno položili posebne upanišadske zavjete (*aupanišadavrata*)¹⁵¹.

B) Etika

Upravo spomenuta formula koja izražuje gnoseološko-eschatološki postulat brāhmaṅsko-upanišadskih mislilaca o učincima znanja (*vidyā*) pretpostavlja, međutim, u upanišadima i drugi etičko-eschatološki postulat o učincima čina (*karman*).

Na zakriven i simboličan način spoznaje su se izraživale i u vedskim obredima o čemu nam obilato svjedoče brāhmaṅe. Obredima se, kako je prikazano u prethodnome poglavlju uvoda, pratio pravilan tijek promjena u svijetu, spoznavao se i podržavao, nastojale su se postići željene svrhe poput sinova, stoke, bogatstva i slave, ali se žrtvenim obredima simbolično postizao i nebeski svijet i bessmrtnost s njime. Dok brāhmaṅe ponajviše ograničavaju pojam ispravnosti djelovanja na onaj dio koji je ustrojen obredima, upanišadi smisao čina ili djelovanja proširuju na svako djelovanje u životu.

Osobito je u tome smislu rječit odlomak u ChU III 16-17, koji je glasovit po tome što tu učitelj Ghora Āngirasa poučava Kṛṣṇu, sina Devakī: (16) *Puruṣo vāva yadñāḥ* “Žrtva je čovjek. Njegove su dvadesetčetiri godine jutarnje tiještenje some, dvadesetčetiri sloga ima metar gāyatrī...a četrdesetčetiri su godine podnevno tiještenje, četrdesetčetiri sloga ima metar triṣṭubh...a četrdesetiosam mu je godina večernje tiještenje, četrdesetiosam slogova ima ḍagatī...Tko tako zna, živi stoisnaest ljeta. (17) Kada čovjek gladije, kada žeđa, kada se ne odmara, to su mu posvećenja u žrtvu (*dikṣāḥ*). A kada jede, pije i odmara se, onda prolazi pripremnim svečanostima *upasada*. Kada se smije, kada uživa u jelu, kada se upušta u obljubu, tada prolazi kroz hvalopoje i hvalopjeve (*stutaśastrāṇi*). A prijegor, darežljivost, ispravnost, nenasilje, istinoljubivost, to su mu darovi svećenicima pri obredu (*dakṣiṇāḥ*). Stoga rekoše “Tiještiti će (somu), tiještio je (somu).”¹⁵² - to mu je ponovno rađanje. Smrt mu je otpuštanje od

¹⁵¹V. Hillebrandt 1897., str. 57.

¹⁵²Oblici *soṣyati*, *asoṣṭa* mogu se shvatiti i kao fut. i aor. od SŪ “rađati”: “Roditi će, rodio si je.” (R). H uzima obje mogućnosti, a O izvodi oblike samo od SU “tiještiti”, što je bolje uklopljeno u širi kontekst jer se tu život uspoređuje sa somskom žrtvom. Whitney, *Roots*, dopušta oboje.

žrtvenoga obreda (*avabhṛthaḥ*).” Zatim Ghora Āngirasa, rekavši to Kr̥ṣṇi, sinu Devakinu, reče: “Takav je postao oslobođen od žeđi, u času smrti neka se takav utekne ovomu trojemu: Ti si ono što je nepropadljivo, ti si ono što je nepotresivo, ti si ono što je izoštreno u životni dah (*prāna-samśita*).”

Osim povezivanja životne etike sa smislom i ustrojem obreda, naročito somske žrtve, ali i razlikovanja od njih, u navedenom odlomku nalazi se i uzorak etike vrlina. Kao vrline ističu se one kojima čovjek daruje svoje “suradnike” u životu, kao svećenike u obredu. To su ovih pet: prijegor (*tapas*), darežljivost (*dāna*), ispravnost (poštenje; *ārdava*), nenasilje (*ahimsā*) i istinoljubivost (*satya-vaćana*).

Iako u upanišadima etička autonomija u kantovskome smislu nije izričito formulirana, nego će to biti tek u Bhagavadgīti¹⁵³, ipak je naglašen prijegor i udaljavanje od potčinjavanja željama. Tako, na primjer, izrazitu opreku između onoga što je čovjeku ugodnije i draže (*preyas*) i onoga što je ljepše i bolje (*śreyas*) ističe Kaṭha II 1-2: “Jedno je bolje, a drugo pak draže; oboje čovjeka veže za razne svrhe. Od njih tko uzme bolje, dobro mu biva; tko izabere draže, od svrhe se odvezuje.”

Upanišadi razvijaju nazor po kojem sudbinu čovjeka i svakoga bića u svijetu određuje njegovo djelovanje. Njegova je pretpostavka shvaćanje čina ne samo kao obreda, nego kao svakoga djelovanja u životu, o kojem je bilo riječi. Možda je najjasnije izražen taj nazor u riječima Yādñavalkye u BĀU IV 4, 5. U njemu se i formulira etičko-eshatološki postulat o učincima čina (*karman*): *yathākārī yathācārī tathā bhavati/ sādḥukārī sādḥur bhavati pāpakārī pāpo bhavati/ puṇyaḥ puṇyena karmaṇā bhavati pāpaḥ pāpena/* “Kako čini, kako se ponaša, takvim (čovjek) biva. Onaj koji čini pravo biva prav. Onaj koji čini zlo, biva zao. Čist biva čistim činom, grješan grješnim.”

C) Eshatologija

Etičko-eshatološki postulat u upanišadima kaže da čovjek biva onakvim kakvi su mu čini, i kako se ponaša: dobro ili loše, čisto ili grješno: “Kako čini, kako se ponaša, takvim biva”. A gnoseološko-eshatološki postulat kaže da čovjek postiže ono ili biva onime što valjano spozna: “Tko (to) tako zna, taj (to) postiže / biva”.

Ta si dva postulata ne proturječe. Oni se dopunjavaju. U nekoliko se brāhmaṇskih i upanišadskih tekstova opisuje put duše nakon smrti. Osobito su znatni JB I 17-18, 49-50 i KṣU I 1-2; JB 42-44 i ŚB XI 6, 1; BĀU VI 2, 1-4 i ChU V 3, 1-6; i dr. U posljednjim se dvama odlomcima opisuje kako oni koji u naselju (kao domaćini, gr̥hasthe) “stječu svjetove” žrtvama, darivanjem i prijegorom poslije smrti prelaze u dim, pa u noć, pa u opadajuću polovinu mjeseca, pa u Sunčev put prema jugu, pa u svijet otaca, pa u Mjesec, a nakon boravka ondje vratit će se s kišom na Zemlju i tu se s vremenom ponovo roditi u nekom ljudskom ili životinjskome liku. S druge

¹⁵³Usp. R. D. Ranade 1926., ³1986., str. 214-215.

strane, kaže se da znalci “koji tako znaju” (znanje o “pet oganja”: trima svjetovima, muškarcu i ženi), i koji se u šumi (kao pustinjaci, samnyāsini) posvećuju vjeri i istini poslije smrti prelaze u vatru, pa u dan, pa u rastuću polovinu mjeseca, pa u Sunčev put prema sjeveru, pa u svijet bogova, (pa u godinu) pa u Sunce, pa u munju, a odatle ih neka duhovna osoba vodi u svijet Brahmana odakle se više ne vraćaju u nova rađanja. Prvi se put, s kojega se preminuli vraća na Zemlju, zove put otaca (*pitryāna*), a drugi, s kojega se više ne vraća, zove se put bogova (*devayāna*). JB i KŠU pripovijedaju kako preminuli mora znati odgovoriti na pitanja Mjesecu i Suncu da bi, pokazavši znanje, mogao kroz njihove dvori ući u nebeske svjetove, gdje ga u posljednjem svijetu ispituje Brahman, te potom, ako ponovo pokaže (upanišadsko) znanje o nedvojstvu istine, stječe bessmrtnost. Onaj koji nije pokazao takvo znanje odgovarajući na pitanje Mjeseca vraća se s kišom na Zemlju i prerađa se *yathākarma yathāvidyam* “kakvi su mu čini, kakvo mu je znanje” kao crv, leptir, riba, ptica, zvijer ili čovjek.

Dakle, već na putu otaca koji vodi k ponovnu prerađanju sudbina “što tko biva” određena je i njegovim djelima i njegovim znanjem, prema obama postulatima. A na putu bogova samo znanje i vjera vode do bessmrtnosti iz koje nema više povratka u ponovna rođenja. Dakle, za oslobođenje iz kruga rađanja ne pomažu čini ili djela, oni određuju samo čovjekovu sudbinu unutar svijeta (ili svjetova) prerađanja. K oslobođenju vodi samo znanje, i to (upanišadsko) ontološko znanje o nedvojstvu istine. Time se potvrđuje eshatološki smisao djelovanja u svijetu prerađanja i eshatološki smisao spoznaje za oslobođenje iz svijeta prerađanja i za postizanje bessmrtnosti.

Takvo shvaćanje spoznaje, takav eshatološki smisao ontološkoga znanja, znanja o onome što jest, jednome i nedvojstvenome, nemnoštvenome, nasuprot prividu mnoštvenosti i nadijevanju mnogih imena pojavama u svijetu bivanja, rađanja i umiranja, potvrđen nam je i u predsokratovskoj filozofiji u Parmenida. Pritom nas, uza sadržajne podudarnosti, mogu iznenaditi podudarnosti u izrazima, npr.

ζζζεν, συνεχέζζ τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; γκζ 'Ωζ τοῦ ἐόντοςΔ

πῆ πόθεν ἀζήθεν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἕάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν. οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

...jedno, neprekidno, kakvo rođenje bo tražit ćeš njemu? (tj. sućemu)

Kako, odakle izraslo? Nit iz nesućeg puštam

kazat ti niti misliti; kažljivo, mišljivo nije

to kako nije...

(Parmenid Fr. 8, 6-8)

Sad eva saumyedaṃ agra āsīd ekam evādvitīyam / taddhaika āhuḥ asad
 evedaṃ agra āsīd ekam evādvitīyam / tasmād asataḥ saḍ ḍāyata / kutaḥ tu
 khalu saumyaivaṃ syād iti hovāca / katham asataḥ saḍ ḍāyeteti / sat tv eva
 saumyedaṃ agra āsīd ekam evādvitīyam /

Ovo je u iskonu, mileni, bilo upravo suće, jedno, bez drugoga. O tome su neki rekli: "Ovo je u iskonu bilo nesuće, jedno, bez drugoga. Iz toga nesućega rodilo se suće." No kako bi, mileni, tako bilo? - reče - Kako bi se suće rodilo iz nesućega? Nego, ovo je u iskonu, mileni, bilo upravo suće, jedno, bez drugoga.
 (ChU VI 2, 1-2)

Te podudarnosti u izrazu upozoravaju da se tu možda ne srećemo samo sa sukladnim nazorima, nego i s tragovima zajedničkoga nasljeđa (barem dijela) indoeuropske jezične zajednice. Naime, izrazi koje nalazimo npr. u pouci Uddālake Āruṇia u ChU VI, kojoj je naveden početak, i to izrazi za ključne pojmove u analognim odnosima: za suće nasuprot bivanju i rađanju, za nadijevanje imena nasuprot istini i za znalca istine: *sat*, *bhū-*, *jan-*, *nāmadheya-* i *vidvāms-*, podudarni su s grčkima u Parmenida: *ἔόν*, *φύ-*, *γεν-*, *ὄνομα θη-*, *εἰδώς*, i svode se na indoeuropske formule: **h₁s(e/o)nt-*, **bh(e)uh₂-*, **g'enh₁-*, **h₃n(e)h₃mṇ-* *dheh₂-* i **w(e)idwōs*. Za sada znanost nema drugoga načina tumačenja takvih podudarnosti u izrazu i sadržaju riječi osim zajedničkim jezičnim nasljeđem, a podudarnosti u sustavu nazivlja još ktomu i zajedničkim duhovnim nasljeđem. Da nema podudarnosti u jezičnome izrazu, usporednice bi se mogle tumačiti kulturnim utjecajem, ili možda naprosto jednakom ustrojbom ljudske umnosti u raznim kulturama. Ako se pak radi o zajedničkome duhovnom nasljeđu, onda nas te podudarnosti u nazivlju do kojih dolazimo proučavanjem upanišadi upućuju na pretpostavku da je filozofija u nekome obliku starija koju tisuću godina nego što smo mislili jer one po svoj prilici potječu još iz 4. ili najkasnije 3. tisućljeća pr. Khr.¹⁵⁴

I u daljnjem razvoju eshatoloških nazora i soterioloških metoda u upanišadima i mlađim tekstovima ima elemenata vrlo staroga nasljeđa kojima su pridruženi novi sadržaji. Tako se u nešto mlađim kṛṣṇayadurvedskim i atharvavedskim upanišadima javlja sve više crta potomnjih filozofskih sustava *sāṃkhya* i *yoge*. ŚvU II 9 opisuje već posve razvijenu tehniku disanja u yogi, a MtU VI 18 razlikuje čak šest stupnjeva tehnike yoge: nadziranje daha (*prāṇāyāma*), povlačenje osjetila od predmeta (*pratyāhāra*), zadubljenje (*dhyāna*), usredotočenje (*dharanā*), domišljanje (*tarka*) i stapanje (*samādhi*). U ŚvU II 13 izrijeckom se spominju *sāṃkhya* i *yoga*, a već u KaU I 3, 10-11 pobrajaju se pojmovi *sāṃkhya*: osjetila (*indriyāṇi*), predmeti (*arthāḥ*), pamet (*manas*), budnost (*buddhi*), "veliko

¹⁵⁴Usp. M. L. West 1971., str. 218-226 (sadržajne podudarnosti); M. Ježić 1992a i 1992b (zajedničko nasljeđe).

sopstvo” (*ātmā mahān*), nečitovana (priroda) (*avyakta*) i osoba (*puruša*) kao najviše počelo. Ako za te pojmove i tehnike zadubljenja i ne možemo tvrditi da su staro nasljeđe, za sam naziv sustava *yoga* “sprega, zaprega” možemo utvrditi da se temelji na pjesničkoj slici iz indoeuropskoga nasljeđa. Ona je izvrsno razrađena u prethodnome odlomku u KaU I 3, 3-6:

3. Sopstvo junak u kolima,
kola su tijelo, moraš znat.
Budnost je drug u kolima,
a razbor, moraš znat, vođica.

5. Tko je bez razaznavanja,
a razbor vijek mu nespregnut,
tom su sjetila nehotna
ko loši konji uzdodrži.

4. Sjetila zovu konjima,
predmeti su im pasišta,
tko sopstvom spregne sjetila,
razbor - taj, vele, uživa.

6. Tko je pun razaznavanja,
a razbor mu je spregnut vijek,
tomu su hotna sjetila
ko dobri konji uzdodrži.

Ti stihovi kao da su tumačenje početnih stihova Parmenidova spjeva o kobilama koje voze čovjeka znalca, i to dalekosežno podudarno s komentarom Seksta Empeirika uz njih, tek još detaljnije i točnije. A i poslušni i neposlušni konji u kiticama 5 i 6 neodoljivo podsjećaju na dobra i loša konja u duševnoj zaprezi u Platónovu Phaidru 246 b. I tu, osim velike sličnosti sadržaja, nalazimo i podudarne izaze u jednakoj metafori za dušu kao zapregu s vozarom: vedski izrazi za konja i zapregu *aśva-s* i *yoga-s* podudarni su s grčkima ἵππος i ζεύχος i svode se na indoeuropske formule *h₁ek’wo-s i *yeug-os (ovo drugo je u ved. tematska osn.).¹⁵⁵

U skladu s uvođenjem novih tehnika yoge u put k prosvjetljenju i spoznaji prvoga podmeta svijesti, razaznavatelja ili motritelja, kojega treba razlikovati od svih prolaznih predmeta i sredstava svijesti, sada se u tim nešto mlađim upanišadskim tekstovima i svrha koju treba postići takvom oslobađajućom spoznajom ne zove više - nasuprot smrti - bessmrtnost, *amṛtatva*, nego - nasuprot “sprezi” - isprezanje ili odriješenje, *mokṣa*.

¹⁵⁵Usp. M. Ježić 1989., *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo, Biblioteka Filozofska istraživanja 20, str. 193-202.