

Ivan Andrijanić
Filozofski fakultet u Zagrebu
Ivana Lučića 3
iandrij@ffzg.hr

Usporednice antičke tradicije filozofskih komentara i indijske vedāntske filozofije

Svrha je ovoga rada pokazati neke od usporednica antičke tradicije filozofskih komentara koja se ponajviše razvijala u okviru novoplatonizma i vedānte. Mnoga su djela tih dviju filozofskih škola sastavljena u obliku komentara uz starija filozofska djela. Vedānta, uz pūrva-mīmāṃsu, sām̐khyu, yogu, vaišeṣiku i nyāyu, predstavlja jedan od šest klasičnih sustava indijske brahmanističke¹ filozofije. Vedānta u svojoj biti predstavlja hermeneutički sustav tumačenja upanišadi, najmlađega dijela veda. Vede su korpus tekstova koji se u brahmanizmu smatraju svetima. Najstariji dio vedskoga korpusa predstavljaju saṃhite, zbirke svetih izreka ili *mantra* koje se nazivaju *ṛcima* kad su u metru, *sāmanima* kad se pjevaju na žrtvenim svečanostima i *yađusima* kad su u prozi. Na saṃhite se nadovezuju brāhmaṇe, obredni komentari i āraṇyake, šumski tekstovi koji se bave semiotikom obreda. Od obrednoga su okvira uvelike slobodne upanišadi², tekstovi koji progovaraju o osnovnim životnim pitanjima. Iako upanišadi ne

¹ Indijske filozofske škole najčešće pripadaju pojedinim velikim religijama nastalima na tlu indijskoga potkontinenta. Šest je gore nabrojanih klasičnih sustava tako pripadalo brahmanističkoj religiji (hinduizmu). Najpoznatije su buddhističke škole sarvāstivāda (unutar sarvāstivāde nalazimo škole vaiḥāṣika i sautrāntika), yogācāra i mādhyaṃika. Ćinizam je također razvio znatne filozofske sustave. Jedino su se materijalističke filozofske škole poput lokāyata razvijale izvan velikih religijskih sustava.

² Po Deussenu (1905:23.-24.) upanišadi možemo podijeliti na starije prozne (*Bṛhadāraṇyaka*, *Āchāndogya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Kauṣītaki* i *Kena*) i na starije metričke upanišadi (*Kāṭha*, *Īsā*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka* i *Mahānārāyaṇa*). Od njih su nešto mlađe prozne upanišadi *Praśna*, *Maitrāyaṇīya* i *Māṇḍūkya*. Kako starije upanišadi pripadaju vedskomu korpusu sve poteškoće u dataciji veda vrijede i za njih. Okvirno bi ih se moglo smjestiti u doba između 8. i 7. st. pr. n. e. i razdoblja buddhizma. Vidi Ježić 1999:8.-11. i Olivelle 1998: 12.-13.

predstavljaju neku sustavnu filozofiju, u njima nalazimo mnoga različita ali srodna učenja. Upanišadske se predodžbe kreću od kozmologijskih³ i teoloških pa sve do pravih ontoloških⁴ i gnoseoloških predočaba zbog kojih se one smatraju početkom indijske filozofije⁵. Upanišadi su nastajale u različitim vedskim školama kroz dug vremenski period. Tako je u nekim upanišadima filološkim metodama moguće razdvojiti starosne slojeve i rekonstruirati povijest nastanka teksta⁶. Iako su ta različita učenja upanišadska srodna, postoje i razlike koje su vjerojatno uočene u vremenu oblikovanja filozofije vedānte u doba kad su svršene konačne redakcije upanišadskih tekstova. Vedāntska je tradicija svojim pomno sastavljenim komentarima pokušavala usuglasiti upanišadsku objavu i obraniti njezinu koherenciju pred kritikom suparničkih filozofskih škola koje su osporavale autoritet vedskih tekstova. U osporavanju su autoriteta vedskih tekstova najvažniji protivnici vedāntincima s jedne strane bili buddhisti koji su osporavali važenje cijeloga vedskog kanona dok su se s druge strane nalazili pripadnici brahmanističke škole pūrva-mīmāṃṣe koji su osporavali važenje upanišadskih tekstova ističući prvenstvo brāhmaṇa, obrednih komentara na koje se pūrva-mīmāṃṣā oslanja oblikujući svoju teoriju obrednog čina.

U približno se isto vrijeme (u prvoj polovini prvoga tisućljeća n. e.), u mediteranskom kulturnom krugu, oblikovala i antička tradicija filozofskih komentara koja po Sorabjiju (2004:1.) predstavlja prijelaz iz antičke u srednjovjekovnu filozofiju. Komentatorska filozofija počinje s peripatetičarima koji brane Aristotelovu filozofiju od napada stoika i platonista. Najstariji su peripatetički komentari nastali u prvom stoljeću prije n. e. pošto je Andronik s Roda uredio i izdao Aristotelove tekstove. Andronikovi učenici Boet⁷ iz Sidona, Sotion, Aleksandar iz Ege i

³ Vidi *Aitareya-upanišad* 1.1., *Čhandogya-upanišad* 6.3.-4. i dr.

⁴ Govoreći o stvaranju upanišadi često govore o iskonu (*agra*). Tako je u *ČhU* 6.2.1.-3. u iskonu suće što ukazuje na ontološko poimanje iskona, dok je u *Śatapatha-brāhmaṇi* 2.5.1.1. i 11.5.8.1. Bog Otac (Praḍāpati ili otac poroda) u iskonu što ukazuje na teološko poimanje iskona.

⁵ Za pregled upanišadskih duhovnih i misaonih sadržaja vidi Ježić (1999:73.-83.) i Deussen (1905.)

⁶ Uzorne mi se čine Ježićeve raščlambe starosnih slojeva unutar *Kauśītiki-upanišadi* (Ježić 2007a) i *Īśa-upanišadi* (Ježić 2007b), te Schmithausenove (1994.), Hanefeldove (1976.) i Breretonove (2006.) raščlambe dijelova *Bṛhadāraṇyaka-upanišadi* i *Čhandogya-upanišadi*.

⁷ Imena grčkih autora navodim prema Leksikonu antičkih autora (ed. Škiljan 1996.) iako se ona mogu navoditi i transliterirana s grčkoga pisma. Tada bi se ime Boet (Βόηθος) moglo pisati i kao Boēth čime bi se sačuvala

Nikola iz Damaska nastavili su s uređivanjem Aristotelovih djela i sastavljanjem komentara uz njih. Od tih su se komentara, koji su se usredotočivali na *Kategorije*, sačuvali tek fragmenti⁸. Najstariji je sačuvani komentar uz neko Aristotelovo djelo Aspasijev komentar uz *Nikomahovu etiku*⁹. Poslije Aspasija djeluje Aleksandar iz Afrodisijade, najslavniji komentator peripatetičke škole, kojega su u antici smatrali jednim od najboljih tumača Aristotelovih¹⁰. Najstariji je sačuvani komentar uz neko Platonovo djelo anonimni komentar uz dijalog *Teetet* iz prvoga stoljeća pr. n. e. iako Proklo (oko 412.-485.) u svom komentaru uz dijalog *Timej* (1.76.1.-2.) tvrdi da je već Platonov učenik Krantor sastavio komentar uz dijalog *Timej* koji se do danas nije sačuvao. Nakon Aleksandra iz Afrodisijade novoplatonizam¹¹ preuzima ulogu tumačenja i čuvanja starije antičke filozofije. Tako najvažnije komentare uz Platonova i Aristotelova djela sastavljaju upravo novoplatoničari koji se dijelom nadovezuju na peripatetičke komentatore čime pokazuju koliko je njihov utjecaj važan za razvoj novoplatonizma. Novoplatonizam kao filozofska škola nastaje sredinom trećega stoljeća s Plotinom. Karl Praechter¹² razlikuje četiri grane novoplatonizma. Prvu granu predstavljaju Plotin i Porfirije koji se smatraju osnivačima sustava. Druga granu Praechter naziva spekulativnom koju dijeli na a) Sirijsku školu (Jamblih) i b) Atensku školu (Plutarh, Sirijan, Proklo, Simplikije). Treća je religijsko-teurgijska grana koju predstavlja pergamska škola (Julian Apostat). Četvrtu granu naziva učenom granom koju

aspiracija i duljina samoglasnika. Za transkripciju provedenu u Leksikonu antičkih autora odlučio sam se jer je bliža čitateljstvu.

⁸ Tako primjerice novoplatoničar Simplikije u svojem komentaru uz *Kategorije* često spominje Boetova tumačenja istoga djela.

⁹ Aspasije je sastavio i komentare uz *Kategorije*, *Fiziku*, *Metafiziku*, *O nebu* i *O tumačenju* koji se nisu sačuvali. (ed. Škiljan 1996:86.)

¹⁰ Temistije u svojoj parafrazi Aristotelove *Druge analitike* kaže da je izabrao oblik parafraze jer bi se komentar mogao shvatiti kao pokušaj ispravljanja Aleksandrovova tumačenja toga djela (sačuvana u fragmentima) što je slično pokušaju ispravljanja Fidijine Atene. (Touminen 2009:21.-22.)

¹¹ Naziv „novoplatonizam“ potječe iz 18. stoljeća kad se uvriježio za označavanje filozofije Plotina i njegovih nastavljača koji priznaju hijerarhijsko stupnjevanje (ὕποστυσις) i emanaciju iz Jednoga, najvišega bića, prema nižim stupnjevima. Karamanolis je (2006:140.-149.) pokazao da je već Numenije, novopitagorejac iz drugoga stoljeća, razlikovao hijerarhiju triju bogova (prvi Bog [πρῶτος θεός], Demijurg i svijet [τὸ ποίημα]) što anticipira Plotinova nauka o emanaciji. Više o raspravi o originalnosti Plotinova nauka vidi kod Remes (2008:3ff).

¹² Verrycken (1990:200.) prikazuje tu podjelu prema Praechterovu članku „Richtungen und Schulen im Neuplatonismus“, *Genethliakon C. Robert*, Berlin 1910:155.-156.

predstavljaju a) aleksandrijska škola (Hipatia, Hijeroklo, Amonije, Ivan Filopon) i b) zapadna škola (Makrobije i Boetije). Plotin, za razliku od svojih nastavljača, sam nije sastavljao komentare¹³. Porfirije, Plotinov učenik, biograf i redaktor njegovih djela, prvi se okrenuo Aristotelu i sastavio mnoge komentare uz Aristotelova djela¹⁴ kao i slavno ne komentatorsko djelo *Uvod u Kategorije*¹⁵, koji je u srednjem vijeku postao standardni udžbenik iz logike. Na prvi se pogled čini paradoksalnim da je glavna književna preokupacija novoplatoničara bila sastavljanje komentara uz Aristotelova djela imajući u vidu bitnu razliku između Platona i Aristotela. Jedan od mogućih odgovora na ovo pitanje nudi Karamanolis (2006:2.) tvrdeći da su novoplatoničarima neka Aristotelova djela bila vodilja u područjima koja Platon nije sustavno razradio. Tu se prvenstveno misli na logiku. Dokaz za to jest činjenica da je najveći broj komentara sastavljen upravo uz logička djela Aristotelova. Ovdje ipak dolazi do velikog problema jer primjerice u *Kategorijama*, koje su bile možda najčešće komentirano djelo u novoplatonizmu, Aristotel predstavlja neke metafizičke tvrdnje koje po današnjem shvaćanju nisu u skladu s naukom Platonovim, a poznato je da se u novoplatonizmu Platonov nauk smatrao krajnjom istinom. Također valja imati u vidu i to da su novoplatoničari sastavljali komentare i uz djela kao što su *Metafizika* i *O duši* koja sadrže učenja o duši ili o najvišem biću koja su sasvim suprotna Platonovim učenjima o besmrtnosti duše i božanskom stvaratelju svijeta.

Zanimljivo je da novoplatoničari zapravo nisu vidjeli nesuglasje između Platona i Aristotela jer se Aristotelova filozofija po njima samo mora ispravno shvatiti¹⁶. Zato je glavni zadatak novoplatoničkoga tumača usuglašivanje Aristotelova nauka s Platonovim.

¹³ Plotin sebe u petoj eneadi (5.1.8.) naziva tumačem Platonovim.

¹⁴ Djelomično su sačuvani komentari uz *Fiziku*, *Kategorije* i *O tumačenju* dok su izgubljeni komentari uz 12. Knjigu *Metafizike*, *Prve analitike* i *O duši*.

¹⁵ Puni je naziv djela Εισαγωγή εις τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας κατὰ πεῦσιν και ἀπόκρισιν (Uvod u Aristotelove *Kategorije* s pomoću pitanja i odgovora).

¹⁶ Tumač Aristotelov, po novoplatoničaru Simplikiju, kako bi ispravno shvatio Aristotelovu navodnu kritiku Platona, ne treba gledati samo slova (λέξις) već i duh ili um (νοῦς) iza riječi čije će ga sagledavanje uvjeriti u suglasnost u najvažnijim pitanjima. (Simplikije uz *Kategorije* 7.23.-32., citiran u Sorabji [2004.sv.3: 38.]

Novoplatoničko usuglašivanje Platona i Aristotela službeno započinje upravo Porfirijem¹⁷. Po tom se pokušaju usklađivanja novoplatonički komentari bitno razlikuju od peripatetičkih kod kojih nema takve težnje za usuglašivanjem Platona i Aristotela. Ovdje valja imati u vidu da težnja za usuglašivanjem Platona i Aristotela nije prisutna kod svih novoplatoničara u istoj mjeri. Usuglašivanje je najprisutnije kod Porfirija i Amonija dok Sirijan i Proklo tvrde da se protuslovlja u nekim slučajevima moraju prihvatiti ističući načelo da Platon u svim takvim slučajevima mora biti u pravu. Porfirije, prvi novoplatoničar koji se prihvatio usklađivanja Platona i Aristotela, usklađivao je aristotelovsku logiku s platonističkom metafizikom dodjeljujući svakoj nauci svoju ravan djelovanja. Aristotelova logika služi istraživanju svojstava jezika¹⁸ koji predstavlja oruđe tumačenja svijeta pojava. Aristotelove logičke spise Porfirije ne smatra (platonističkom) metafizikom koja stavlja rod ili ideju ispred pojedinačnoga bića. Aristotelova se logika bavi označujućim izrazima i klasifikacijom onoga što označuju i prirodno je da se u tom kontekstu osjetilno spoznatljive pojedinačne stvari koje se imenuju na razini osjetila smatraju prvotnima dok su rodni pojmovi na toj razini drugotni. Na inteligibilnoj su razini metafizike ideje prvotne a osjetilni predmeti drugotni. Na tom je tragu Porfirijev učenik Jamblih osporavao tvrdnje da je Aristotel uopće kritizirao nauk o idejama. Touminen (2009:29.) navodi Simplikijevu tvrdnju iz komentara uz *Kategorije* (6.19.-7.33) da Aristotela valja slijediti u pitanjima osjetilnoga svijeta a Platona u pitanjima inteligibilnoga svijeta. Hijeroklo (5. st.) je naučavao suglasje Platona i Aristotela u pogledu stvaranja svijeta. Nauk o suglasju je pripisao Plutarhu iz Atene (1./2. st.) i Amoniju Sakku (3. st.), učitelju Plotinovu. Ovdje bismo mogli govoriti o prvoj metodi usklađivanja Platona i Aristotela gdje se svakom dodjeljuje njegova ravan djelovanja. Porfirijev nauk o različitim svrhama Aristotelove logike i Platonove metafizike ogledao se u stupnjevanju tekstova koji su se proučavali u novoplatoničkim školama. Tako se već

¹⁷ Najstariji je pokušaj usuglašivanja Platona i Aristotela prisutan već kod Antioha iz Askalona (oko 130.-68. pr. n. e.), učenika Filonova, koji je njihova djela pokušao pomiriti sa stoičkom filozofijom (vidi Karamanolis [2006:44.-84.]).

¹⁸ Porfirije je smatrao da *Organon* čini cjelinu koja se kreće od jednostavnih jezičnih izraza opisanih u *Kategorijama*, zatim da proučava složene izraze u obliku rečenica i premisa u *O tumačenju* da bi u *Prvoj analitici* opisao složene rečenice u obliku silogizma. (Ebbesen 1990:146.)

u ranom novoplatonizmu na Aristotela gledalo kao na nužni uvjet za shvaćanje Platonove filozofije. U duhu takva stupnjevanja i utvrđivanja tekstovnoga kanona već je za Jambliha odabrano dvanaest Platonovih djela koja su se čitala poslije Aristotelovih. Vrhunac Platonova opusa po novoplatoničarima predstavljaju dijalozi *Parmenid* i *Timej*. U *Timeju* se nalazi nauk o Demijurgu koji će zauzeti posebno mjesto u novoplatoničkoj teologiji. Sirijan i Proklo su smatrali da Aristotelova djela pripadaju nižim misterijima koje se proučavaju prije velikih misterija sadržanih u Platonovim dijalozima. Sirijan je u Ateni uveo shemu logika-etika-politika-fizika-teologija. Tako je naukovanje u novoplatoničkoj školi u Ateni za vrijeme Sirijana i poslije njega započinjalo Aristotelovim logičkim spisima, konkretno *Kategorijama*. Slijedile su *Analitike* i *O tumačenju* (vidi bilješku 15. i 16.). Dalje su se proučavali etički i politički spisi pa *Fizika* da bi vrhunac nauka bila *Metafizika* tek nakon koje bi na red došao Platon.¹⁹ Sirijan i Proklo negdje su vidjeli suglasje ali su u nauku o idejama i stvaranju svijeta priznavali razliku. Amonije je i u tim pitanjima vidio suglasnost. Za nas je iznimno važan razlog zašto je uopće do usuglašivanja dolazilo. Po Richardu Sorabjiju (2004.vol.1:14.) usuglašivanje je Platona i Aristotela bilo vrlo važno u novoplatoničkim raspravama s kršćanima koji su napadali unutarnju suglasnost antičke filozofije dokazujući da poganski filozofi proturječe jedni drugima osporavajući na taj način valjanost njihova nauka. Valja imati na umu da do usuglašivanja vjerojatno nije došlo isključivo zbog rasprave s kršćanima jer smo već vidjeli da je pokušaja usklađivanja njihova bilo i ranije, dok još nije bilo opasnosti od kršćanske kritike. Zato bi se moglo reći da novoplatoničari razvijaju već postojeće ideje o suglasju Platona i Aristotela koristeći ih u raspravi s kršćanima. Tako su Proklo i Simplikije vidjeli cijelu tradiciju antičke filozofije (osim skeptika i epikurejaca) kao tok jedne jedinstvene filozofije koja predstavlja božansku objavu u kojoj ne smije biti unutarnjega nesuglasja²⁰. Sorabji (ibid.) također primjećuje paradoks da je upravo novoplatoničko tumačenje, izvorno usmjereno protiv kršćanske kritike, učinilo Aristotela prihvatljivim

¹⁹ Više o naukovanju u novoplatoničkim školama može se naći u Sorabjija (1990:5.-10.).

²⁰ Sorabji (1990:5.) navodi da Simplikije u komentaru uz Aristotelovu *Fiziku* (28.32.-29.5 i 640.12.-18.) izravno iznosi ove tvrdnje.

kršćanstvu i skolastičarima trinaestoga stoljeća. Ovdje valja uočiti da se i vedānta i novoplatonički komentari oslanjaju na jasno utvrđeni korpus tekstova koji u obje škole uživaju velik autoritet. Komentari vedānte oslanjaju se na anonimne usmeno prenošene upanišadske tekstove koji su se u vedskim školama prenosili zapanjujućom točnošću i preciznošću dok se novoplatonički komentari oslanjaju na Aristotelove tekstove u redakciji Andronika s Roda. Obje škole razvijaju metode tumačenja braneći unutarnju dosljednost tekstova u raspravama s protivnicima koji pripadaju suparničkim religijskim sustavima. Novoplatoničari se nalaze u sukobu s kršćanstvom dok se vedāntinci sukobljavaju s filozofima koji pripadaju raznim buddhističkim školama. Neke od egzegetskih metoda usuglašivanja pokušat ću opisati u ovom radu usredotočujući se na raščlambu Amonijeva usuglašivanja Platonova nauka o Demijurgu iz dijaloga *Timej* s Aristotelovim naukom o Nepokrenutom pokretaču iz osme knjige *Fizike* i učenjem o Bogu (ὁ θεός) pokretaču nebesa iz 12. knjige *Metafizike*. Također ću ukratko opisati kako stariji vedāntinci usklađuju različita upanišadska učenja o brahmanu, najvišem biću koje je na različite načine opisano u različitim upanišadima.

Amonije, sin Hermijev, živio je na prijelazu iz petoga u šesto stoljeće (po Sorabjiju [1990:181.] od 435. ili 445. do otprilike 517./526.) u Aleksandriji gdje je bio predstojnik novoplatoničke škole. U mladosti je živio u Ateni gdje je bio učenik Proklov da bi kasnije u Aleksandriji poučavao neke od najvažnijih novoplatoničara poput Ivana Filopona, Simplikija, Asklepija i Damaskija. Amonijeva se mnogobrojna komentatorska djela nisu sačuvala iako u djelima njegovih učenika i kasnijih novoplatoničara nalazimo mnoge fragmente Amonijeve iz kojih se prilično precizno mogu rekonstruirati glavna načela njegove filozofije²¹. Sorabji (1990: 181.-182.) navodi da po Amoniju Aristotelov Bog ili Pokretač pokreće i održava svijet u smislu da ga stvara i održava. Tako on ne samo da ga pokreće već predstavlja i načelo njegove

²¹ Po Tuominenu (2009:33.) su danas izgubljeni komentari uz *Kategorije* i *Prvu analitiku* u antici izdani pod Amonijevim imenom dok su Filoponove bilješke s Amonijevih predavanja izdane i sačuvane kao Filoponovi komentari uz *Prvu* i *Drugu analitiku*, *O duši* i *O rađanju i uništenju*. Remes (2008:29.) tvrdi da su sačuvana (?) dva autentična djela Amonijeva: komentar uz *O tumačenju* i komentar uz Porfirijev *Uvod u Kategorije*. Ostala su djela po Remesu ili izgubljena ili izdana pod imenom onih koji su bilješke izdali.

opstojnosti. Ova je tvrdnja u suprotnosti s naukom Aleksandra iz Afrodisijade po kojem je Aristotelov pokretač, sam nepokrenut, pokrenuo već postojeće ne sudjelujući u njegovu bivanju. Tvrdnja da Pokretač predstavlja stvoritelja koji svijetu osigurava beskonačnu opstojnost služi usuglašivanju Aristotelova nauka o Nepokrenutu pokretaču s Platonovim naukom o Demijurgu iz *Timeja*²². Sorabji (1990:182.) pokazuje da Amonijevoj zamisli o Pokretaču kao stvaratelju i održavatelju prethodi nauka stoika Arija Didima (1.st.), po kojem Nepokrenuti pokretač drži zajedno nebesa, i nekih ranijih novoplatoničara poput Deksipa (4.st.) i Hijerokla iz Aleksandrije (5.st.). Amonijeva se prerada Aristotela sačuvala u djelima Ivana Filopona, Simplikija i Asklepija. Arapski filozof Farabi (oko 873.-950.), uz Aristotelu pogrešno pripisanu *Teologiju Aristotelovu*, citira Amonija i preuzima njegove argumente za tumačenje Nepokrenutog pokretača kao stvaratelja svijeta u svom djelu *Harmonija Platona i Aristotela*²³. Farabi je utjecao na Ibna Sinu a zatim i na Maimonida čija su djela u latinskom prijevodu odigrala ključnu ulogu u velikom oživljavanju aristotelizma u 13. stoljeću. Zato Sorabji (1990:183.) vidi izravan put utjecaja Amonijeva na pogrešno tumačenje Aristotelove teologije u skolastici.

Prije nego započnemo s Amonijevim argumentima za usklađivanje Platonova i Aristotelova nauka valja naglasiti da je u središtu novoplatoničkoga nauka tumačenje odnosa jedinstva i mnoštva, odnosno objašnjenje kako mnoštvo bića proizlazi iz jednoga prvog uzroka. Uzor svih novoplatoničkih učenja o emanaciji mnoštva iz Jednoga predstavlja Plotinov nauk o slojevima (ὑπόστασις) stvaranja. Na vrhu je Jedno (τὸ ἕν) koje se izjednačuje s Idejom dobra iz Platonove Republike iz čega proizlazi um (νοῦς)²⁴ iz kojega proizlazi duša (ψυχή). Svaki je viši sloj djelatni uzrok nižega. Iz duše dalje proizlazi osjetilni svijet i tvar. U Plotina je Jedno onkraj bića i uma (Eneade 1.1.8.9.-10., 5.3.13.1.-6.), prije svega, jednostavno i različito od svega što dolazi poslije s čim nije pomiješano. Iako ono uistinu (ὄντως) jest Jedno ne može mu se

²² Platon u *Timeju* (41a-b) tvrdi da ono što je Demijurg stvorio i čemu je otac ne može biti ukinuto bez njegove privole što znači da on nakon stvaranja bdije nad stvorenim.

²³ Djelo je izdano zajedno s njemačkim prijevodom u sklopu Dietericijeva djela *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, Leiden, Brill, 1892.

²⁴ S umom se u metafiziku uvodi princip mnogostrukosti. Um odgovara Platonovu Demijurgu koji sadrži sve ideje.

pridodati nikakav predikat pa čak ni to da je Jedno (Eneada 5.4.1.1.ff). Po Plotinu je to prvo Jedno ideja dobra (τὸ ἀγαθόν [En 6.7.38. i 6.9.]). Iz Jednoga proizlazi um (En 5.4.2.1.-5.) koji motri Jedno i sebe sama i koji sadrži Platonove ideje (En 5.9.9.). Iz uma izlazi duša koja predstavlja spojnicu osjetilnoga i nad osjetilnog svijeta zbog čega joj je pogled usmjeren nagore prema umu i nadalje prema prirodi (φύσις) koja je i sama niža duša (En 3.8.3.9.-11.).

Amonijevo je učenje o Aristotelovu Nepokrenutom pokretaču sačuvano u Simplikijevu komentaru uz *Fiziku* i *O nebu* i u Asklepijevu komentaru uz *Metafiziku*²⁵. Ova se dva tumačenja međutim razlikuju. U Simplikija je Amonijevo tumačenje Nepokrenutoga pokretača takvo da se on izjednačuje s drugim slojem u procesu emanacije (ὑπόστασις), odnosno s Umom ili Demijurgom koji sadrži sve ideje. Tako Amonij tvrdi da je Aristotel prihvaćao Platonov nauk o idejama u obliku načela u umu Pokretača koje su kauzalno odgovorne za opstojnost beskonačna svijeta. Nepokrenuti je pokretač u isto vrijeme djelatni uzrok i svrha svega svijeta²⁶. Aleksandar iz Afrodisiade je ograničio djelatnu kauzalnost Prvoga pokretača na pokretanje nebesa ali je odbijao mogućnost da on bude djelatni uzrok nebeske supstancije. U novoplatonizmu je Nepokrenuti pokretač načelo kretanja svijeta i načelo njegove opstojnosti. Po Amoniju dva su argumenta za to. Prvi jest taj da ono što izvana prima pokret nužno izvana prima i opstojnost. Kako Nepokrenuti pokretač izravno pokreće nebesa kao djelatni uzrok, nebesa od njega primaju i tjelesnu supstancu. Drugi dokaz Amonije nalazi u *Fizici* 2.6. 198a 5-13. gdje se kaže da su voūς i φύσις (um i priroda) uzroci svijeta što se lijepo uklapa u novoplatonički nauk o emanaciji. Po Simplikiju je Aristotel izbjegavao govoriti o pokretaču kao djelatnom uzroku jer se može pomisliti da stvaranje svijeta implicira njegov početak u nekom realnom vremenu što se protivi osnovama novoplatoničke metafizike po kojoj je svemir vječan²⁷. Zato je Aristotel po Simplikiju ponajviše govorio o Bogu kao o svrsi.

²⁵ Prikaz Asklepijeva i Simplikijeva tumačenja Amonijeva usklađivanja Platona i Aristotela učinjen je prema Verryckenu (1990:199.-223.)

²⁶ Vidi Simplikijev komentar uz *Fiziku* 1363.9.-10.

²⁷ Amonijeva je knjiga izgubljena ali su glavni argumenti za taj nauk sačuvani u Simplikijevu komentaru uz *Fiziku* 1361.11.-1363.12.

Na drugoj se strani nalazi Asklepijevo svjedočanstvo o Amonijevu usuglašivanju nauka o Platonovu i Aristotelovu najvišem biću u njegovu komentaru uz *Metafiziku*. Amonije je po Asklepiju izjednačavao Aristotelova Boga iz Metafizike s Plotinovim Jednim i s Platonovom idejom dobra koja po njem predstavlja prvo počelo (ἀρχή) svijeta. Tako je Amonijev Bog iz Aristotelove *Fizike* u Simplikijevu tumačenju zapravo Demijurg koji stvara svijet pokrećući ga u skladu s idejama koje se nalaze u njegovu umu. Po Amoniju Aristotelova kritika nauka o idejama nije usmjerena protiv ideja samih već protiv onih tumačenja Platonova nauka o idejama po kojima ideje opstojе izvan Uma koji je zapravo Demijurg. Amonijev je Bog iz Aristotelove *Metafizike* u Asklepijevu tumačenju zapravo Plotinovo Jedno i Platonova ideja dobra. Po Koenraadu Verryckenu (1990:220.-223.) ovi izvodi zapravo nisu proturječni. Na prvi bi se pogled moglo zaključiti da je proturječno tvrditi da je Aristotelov Bog u jednom tekstu Um a u drugom Jedno. Verrycken misli da Simplikije i Asklepije svaki za sebe ne daju cjelovitu sliku Amonijeve metafizike već ih se treba promatrati zajedno s time da komentare Simplikijeve i Asklepijeve treba shvatiti u duhu novoplatonističke hijerarhije slojeva emanacije. Tada bi *Metafizika* opisivala Jedno dok bi *Fizika* opisivala Um podređen Jednomu. Po tom tumačenju Amonij s jedne strane usklađuje Platonov nauk o Demijurgu i nauk o Ideji dobra s navodno različitim slojevima emanacije u *Fizici* i *Metafizici*. Takvo je tumačenje u skladu i s hijerarhiziranjem Aristotelovih tekstova među kojima je vrhunac upravo *Metafizika* koja opisuje Jedno. Radi se o tome da je po Amoniju Bog ili Nepokrenuti pokretač opisan u različitim tekstovima Aristotelovim u skladu s naukom o emanaciji. Tako je Aristotel usklađen ne samo s Platonom već i s Plotinom. S druge je strane naukom o emanaciji usklađeno i unutarnje proturječje u Platona između Demijurga i Ideje dobra. Može se reći da novoplatonički komentatori koriste shemu hijerarhijskoga stupnjevanja i u nju umeću različita shvaćanja božanstva koja nalaze u tekstovima koji se trebaju uskladiti.

Vrlo se sličan postupak razvio i u filozofiji vedānte gdje se egzegetski ideal ocrta u usklađivanju nauka o brahmanu, najvišem biću opisanom u upanišadima, anonimnim tekstovima

koji sadrže mnoge i znatne filozofske spekulacije. Upanišadi su nastajale u sklopu različitih škola kroz dugo vremensko razdoblje pa nije ni čudo da sadrže različita učenja. Vedānta ih uzima kao objavu i jedini valjani način spoznaje²⁸ brahmana. Kako bi se moglo raspravljati s drugim filozofskim školama koje ne priznaju autoritet veda potrebno je uskladiti glavna učenja upanišadska, napose ona o brahmanu. Tako je na nekim mjestima brahman opisan kao najviše božanstvo, tvarni uzrok svijeta koji je nastao njegovom preoblikom dok je na nekim mjestima opisan kao stvoritelj svijeta. Neki dijelovi upanišadi opisuju jedinstvenog brahmana koji se ne može opisati nikakvim značajkama već samo odricanjem značajaka. Je li brahman biće koje posjeduje određena svojstva ili je on jedinstveni apsolut bez svojstava postaje ključni problem u filozofiji vedānte. Najstariji je pokušaj tumačenja upanišadskih tekstova zabilježen u *Brahma-sūtrama*, tekstu koji predstavlja temeljni filozofski priručnik škole. *Brahma-sūtre* su tekst koji predstavlja egzegetski napor mnogih generacija upanišadskih tumača pri čem tekst čuva imena i osnovne filozofske nazore nekih ranijih vedāntskih učitelja čiji se radovi nisu sačuvali. Sastoji se od četiri poglavlja od kojih se prvo naziva *samanvaya* što znači usuglašivanje. To znači da je prvo potrebno osigurati temelj na kojem će se izgraditi nauk. Taj su temelj upanišadi i vedāntski mislilac mora prvo pokazati da su upanišadi potpuno suglasne u opisu brahmana kao najvišeg bića. Moglo bi se reći da *Brahma-sūtre* na dva načina pristupaju tumačenju upanišadske objave. S jedne su strane prisutna tehnička pravila tumačenja koja su vedāntinci preuzeli iz škole pūrva-mīmāṃsā. To su izvorno bile metode tumačenja obreda koje su vedāntinci preoblikovali u hermeneutički aparat za tumačenje upanišadskih tekstova. S druge strane u *Brahma-sūtrama* već vidimo kako potreba za usklađivanjem upanišadi ima za ishod stvaranje temeljnoga metafizičkog nauka o počelu svijeta. Taj je temeljni metafizički stav neki rani oblik bhedābhedavāde gdje se različiti načini opisa brahmana pokušavaju uskladiti idejom o istovremenom jedinstvu i različitosti triju temeljnih načela postojanja- apsoluta, osobne duše i svijeta pojavnosti. Svoja temeljna metafizička, kao i ontološka učenja vedānta razvija iz potrebe usustavljanja upanišadi

²⁸ Vedānta svakoj ravni pridaje pripadajuće valjane načine spoznaje. Tako spoznajom predmeta rukovodi opažaj, spoznajom odnosa među njima zaključak dok je krajnju istinu moguće spoznati samo iz upanišadi

i dokazivanja da u njihovim učenjima o počelu svijeta nema proturječja. Prvi mogući odgovor na pitanje o odnosu apsoluta i sopstva daju *Brahma-sūtre* naukom da je svaka pojedinačna duša dio brahmana. Iz brahmana je, koji je izvor spisa, sve rođeno. On je materijalni²⁹ uzrok svijeta jer svijet kao njegovo djelo predstavlja preobliku (*pariṇāma*)³⁰ samog brahmana. Kako je posljedica (svijet) jednaka uzroku (brahman)³¹ *Brahma-sūtre* očito poučavaju monističku filozofiju preoblike brahmana po načelu *satkārya-vāde* (učenja po kojem je uzrok sadržan u posljedici). *Brahma-sūtre* ne poučavaju da je svijet privid, već da je svijet preoblikovani brahman. U odnosu prema osobnoj duši brahman se odnosi kao cjelina prema dijelu, kojemu je u isto vrijeme istovjetan³². Kako bi se ovo ilustriralo koristi se nekoliko primjera poput primjera svjetla (*prakāśa*) i njegova izvora (*āśraya*) koji su različiti ali im je zajednička jara (*tejas*) u *Brahma-sūtrama* 3.2.28. U *BS* 3.2.27. se koristi primjer zmije i njezine grivne. U razjašnjenju odnosa brahmana i onoga što je nastalo njegovom preoblikom *BS* 3.2.18. se služe primjerom sunca i njegova odsjaja iako se u *BS* 3.2.14. kaže: „Jer (brahman) je samo bez oblika zbog toga što je ključni dio toga (spisa).“ (*arūpavad eva hi tatpradhānatvāt /*) Kako bi se objasnio odnos razlikovanja brahmana i svijeta u *BS* 3.2.15. se kaže: „I poput svjetla (i njegova izvora) kako

²⁹ *prakṛtiś ca pratiṅñādr̥ṣṭāntānuparodhāt /* ([brahman je] i materijalni uzrok zbog ne onemogućivanja primjera i poučka [iz spisa]), *BS* 1.4.23.

³⁰ *ātmaḥ prakṛteḥ pariṇāmāt /* ([brahman je materijalni uzrok] zbog činjenja iz samoga sebe iz preoblike), *BS* 1.4.26.

³¹ *tadananyatvam ārambhaṇaśabdādibhyaḥ /* (To se ne razlikuje (uzrok i posljedica) zbog tekstova o početku i ostaloga), *BS* 2.1.14. Slijedećih šest *sūtra* navode tvrdnje o jedinstvu uzroka i posljedice: posljedica se vidi u uzroku ako je on vidljiv, posljedica ima svoje pred bivanje u uzroku što dokazuje zaključivanje i svjedočanstvo spisa kao i analogija s tkaninom (vjerojatno jer su niti od kojih je sastavljena tkanina vidljive).

³² *aṁśo nānā vyapadeśād anyathā cāpi dāśakitavāditvam adhīyata eke /* ([duša je] dio [brahmana] jer je označena kao drugačija, i obrnuto jedni shvaćaju [brahmana] kao bivanje i slugu, kockara i ostalo), *BS* 2.3.43. Śaṅkara se poziva na stanovitu *Brahma-sūktu* određene grane *Atharva-vede* gdje se kaže: „brahman su ribari, brahman su sluge brahman su i ovi kockari“ (*brahma dāśā brahma dāśā brahmaiveme kitavāḥ*). Po Śaṅkari sluge i ostali ovise o gospodaru kao što duša ovisi o brahmanu. Bhāskara (*Brahmasūtra-bhāṣya* 2.3.43. [str. 142.]) također spominje isti stih ali ispušta sluge i spominje ovisnost. Po njem je to iskaz o ne-različitosti brahmana poput onoga iz *Śvetāśvatara-upaniṣadi* 4.3.:

*tvaṁ strī tvaṁ pumānasi tvaṁ kumāra uta vā kumārī
tvaṁ jīrṇo daṇḍena vañcasi tvaṁ jāto bhavasi viśvatomukhaḥ
You are a woman; you are a man; you are a boy or also a girl.*

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

(spisi) ne bi bili besmisleni.“ (*prakāśatac cāvaiyarthīāt*). Ovdje se najbolje vidi sintetička narav *sūtra*. Upanišadi po *sūtrama* najviše govore o bezoblikom brahmanu; kako se velik dio upanišadi ne bi proglasio suvišnim jer se u tim dijelovima očito govori o brahmanu obdarenom značajkama mora se uspostaviti odnos istovremenog jedinstva i različitosti. Svjetlo i njegov izvor nisu sasvim isti ali imaju istu bit, jaru. Isto je i s brahmanom i svijetom. Ovim se temeljnim metafizičkim stavom mogu protumačiti sva naoko protuslovna mjesta u upanišadima. Taj se način shvaćanja temeljnog odnosa brahmana i svijeta od Bhāskare na dalje naziva *bhedābhedavāda* (govor o razlici i ne razlici).

U sedmom ili osmom stoljeću živio je veliki vedāntski filozof Śaṅkara koji se sastavio komentar uz *Brahma-sūtre* i uz sve starije upanišadi. On je začetnik škole nazvane advaita-vedāntom (ne dvojstvena vedānta) koja naučava apsolutno jedinstvo brahmanovo uzimajući mnoštvenost empirijskoga svijeta pojava kao iluziju. Uslijed neznanja najvišem se brahmanu pridaju iluzorni nameci (*upādhi*) u obliku predikata. Ono najviše se baš poput Jednog kod Plotina i Prokla ne može opisati pridavanjem svojstava već samo odricanjem bilo kakve predikacije. Radi se o tome da je potrebno opisati načelo iznad i izvan kojega nema ništa drugo jer bi ga to drugo ograničavalo pa je moguće zamisliti nešto još više a izbjegavanje regressus ad infinitum je jedan od aksioma vedāntske filozofije. Taj je brahman na višoj ravni spoznaje jedno bez drugoga (*ekam advitīyam*) i sve je ostalo samo privid gledan s niže ravni spoznaje, slično kao što novoplatoničari smještaju Aristotelovu filozofiju u ravan svijeta pojava a Platonov nauk na inteligibilnu ravan. Dvije se razine spoznaje u vedānti nazivaju svakodnevna ili *vyavahārika* i najviša ili *paramārtha*. Razlikovanje dviju razina spoznaje daje Śaṅkari moćan aparat za usuglašivanje proturječnih učenja u upanišadima. Metafizički je nauk o tri razine spoznaje prisutan već u ranom advaitskom djelu *Māṇḍūkya-kārikāma* (4.74.)³³ a nauk o dvije razine prisutan je u Bhartṛharijevoj *Vākyapadīyi* (3.6. 26., 3.7.39., 3.8.45.). Hermeneutička dimenzija nauka o razinama spoznaje se,

³³ Nauk o tri razine spoznaje svojstven je buddhističkoj školi yogācāra dok je nauk o dvije razine svojstven buddhističkoj školi mādhyaṃika. Četvrto poglavlje *Māṇḍūkya-kārikā* pokazuje izraziti utjecaj buddhističke škole yogācāra (vidi Nakamura 1950./2003: 211.-389.)

koliko mi je poznato, prvi puta javlja kod Šaṅkare. Onako kako su raniji metafizičari advaite svu pojavnu mnogostrukost smjestili na nižu razinu spoznaje tako je Šaṅkara sve opise brahmana koji proturječe njegovu apsolutnom jedinstvu premjestio na nižu razinu spoznaje. U komentaru uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* ti su odlomci dobili i svoje posebno mjesto u Šaṅkarinoj duhovnoj pedagogiji. Ti su opisi po Šaṅkari zapravo obrasci za razmatranje kojemu je cilj pročišćenje unutarnjega organa. Spoznaja je brahmana analogna svakoj drugoj spoznaji i zato je brahmana moguće spoznati jedino spoznajom upanišadske objave koja za Šaṅkaru predstavlja jedini valjani načinom spoznaje brahmana. Drugim riječima, dijelovi teksta koji opisuju brahman kao obdaren nekim osobinama služe razmatranju koje služi pročišćenju, dok dijelovi koji govore o brahmanu kao o jedinstvenom apsolutu koji se ne može opisati već mu se mogu samo odricati svojstva služe izravnoj spoznaji brahmana. Spoznaja nedvojstvenoga brahmana za Šaṅkaru predstavlja oslobođenje iz kruga rađanja i umiranja. Iz ovoga vidimo kolika je važnost upanišadi u Šaṅkarinu nauku jer njihov nauk izravno vodi oslobođenju. Hermeneutika teksta je Šaṅkari zapravo u eshatološkoj službi.

Dva su načina usklađivanja Platona i Aristotela: prvi se očituje u hijerarhizaciji tekstova i smještanju nauka na različite ravni. Aristotel u logičkim spisima govori o fizičkoj ravni gdje se priprema za viši nauk, dok se u *Metafizici* učenje o Bogu izjednačava s Platonovim naukom o Ideji dobra. Po tome oni govore o istom ali s različitih razina. Na sličan način Šaṅkara smješta različite dijelove upanišadskoga teksta na svakodnevnu ravan i na najvišu transcendentnu ravan. Drugi je način usuglašivanja usklađivanje najviših teoloških i metafizičkih učenja Aristotelovih i Platonovih iz *Metafizike* i *Timeja* u skladu s novoplatoničkim naukom o emanaciji gdje se različiti opisi Boga izjednačuju sa slojevima unutar procesa emanacije. Zanimljivo je da je plod Amonijeva usklađivanja upravo prihvaćanje Aristotela u 13. stoljeću.

Advaita-vedānta također ustanovljuje dvije potpuno analogne razine spoznaje s kojih se jedinstveni brahman opaža na različite načine uslijed neznanja spoznavajućega subjekta. Na najvišoj je ravni naime sve jedno i nikakvo proturječenje nije moguće. Metafizika je vedānte

vjerojatno i nastala uslijed egzegetskoga napora usklađivanja u sukobu sa suprotstavljenim religijskim nazorima buddhističkim. Vrlo je vjerojatno da su i novoplatoničari pribjegavali usklađivanju braneći antičku filozofsku tradiciju od kritike kršćana koji su u nesuglasju najvećih filozofa antike vidjeli priliku za kritiku filozofije koju su smatrali poganskom. Takvi su napadi za naše filozofe predstavljali prijetnju samom temelju s jedne strane antičke poganske a s druge strane vedске tradicije. Povijest je htjela da krajnji ishod bude potpuno različit. S jedne strane buddhizam do dvanaestoga stoljeća nestaje iz Indije dok atenski novoplatonizam nestaje Justinijanovim ukazom iz 529. kada se zatvara atenska novoplatonička škola. Aleksandrijska je škola neko vrijeme životarila da bi nestala krajem šestoga stoljeća.

Popis literature:

Brereton, Joel (2006.), The Composition of the Maitreyī Dialogue in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 126. No. 3, July-September str. 323.-347.

Dasgupta, Surendranath (1922./2007.) *A History of Indian Philosophy I.-V.* Delhi Motilal Banarsidass, ([1922.], Cambridge, Cambridge University Press)

Deussen, Paul (1905., pretisak 1908.), *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh, T. & T. Clark..

Ebbesen, Sten (1990.), Porphyry's legacy to logic: a reconstruction, *Aristotle transformed: The Ancient Commentators and their Influence* (ed. Richard Sorabji), str. 141.-173., London, Duckworth

Hanefeld, Erhardt (1976.), *Philosophische Haupttexte der Älteren Upaniṣaden*, Wiesbaden, Otto Harrasowitz

Ježić, Mislav (1999.), *Ṛgvedske upaniṣadi*, Zagreb, Matica hrvatska

Ježić, Mislav (2007.a), *Īśā-upaniṣad: History of the Text in the Light of the Upaniṣadic parallels*, u tisku, predstavljeno na International Vedic Workshopu u Austinu 2007.

Ježić, Mislav (2007.b), *Kauṣītaki-upaniṣad: The Development of the text and its Final Redaction*, u tisku, predstavljeno na International Sanskrit Conference u Edinburghu 2007.

Karamanolis, George E. (2006.), *Plato and Aristotle in Agreement*, Oxford, Clarendon Press

Mayeda, Sengaku (2000.), *Śāṅkara and Buddhism, New Perspectives on Advaita Vedānta, Essays in Commemoration of Professor Richar De Smet, SJ.* (ed. Bradley J. Malkovsky), Leiden, Brill

Nakamura, Hajime (1950. eng. prijev. 1983. reprint 1989.), *A History of Early Vedānta philosophy* (Vol. I), Delhi, Motilal Banarsidass

Nakamura, Hajime (1950. engl. prijev. 2004.), *A History of Early Vedānta philosophy* (Vol. II), Delhi, Motilal Banarsidass

Olivelle, Patrick (izd. i prijev.) (1998.), *The Early Upanisads*, New York, Oxford University Press

Remes, Pauliina (2008.), *Neoplatonism*, Berkley, University of California Press

Schmithausen, Lambert (1994.), Zur Textgeschichte der *Pañcāgnividyā*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38, str. 43.-60.

Sorabji, Richard (2004.), *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD: A Sourcebook vol.1 Psychology*, London, Duckworth

Sorabji, Richard (2004.), *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD: A Sourcebook vol.2 Physics*, London, Duckworth

Sorabji, Richard (2004.), *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD: A Sourcebook vol.3 Logic & Metaphysics*, London, Duckworth

Sorabji, Richard (1990.), The Ancient Commentators on Aristotle, *Aristotle transformed: The Ancient Commentators and their Influence* (ed. Richard Sorabji), str. 1.-31., London, Duckworth

Sorabji, Richard (1990.), Infinite power impressed. The transformation of Aristotle's physics and theology, *Aristotle transformed: The Ancient Commentators and their Influence* (ed. Richard Sorabji), str. 181.-199., London, Duckworth

Škiljan, Dubravko (priredio) (1996.), *Leksikon antičkih autora*, Zagreb, Biblioteka Latina & Graeca, Matica Hrvatska

Touminen, Miira (2009.), *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Berkley, University of California Press

Verrycken, Koenraad (1990.), The metaphysics of Ammonius son of Hermenias, *Aristotle transformed: The Ancient Commentators and their Influence* (ed. Richard Sorabji), str. 199.-233., London, Duckworth