



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FILOZOFSKI FAKULTET U ZAGREBU

Ivan Andrijanić

**UPANIŠADI BIJELE YAJURVEDE U  
SVJETLU  
VEDĀNTSKE KOMENTATORSKE  
TRADICIJE**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2011.



UNIVERSITY OF ZAGREB  
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Ivan Andrijanić

**THE UPANIṢADS OF THE WHITE  
YAJURVEDA IN THE LIGHT OF THE  
TRADITION OF VEDĀNTIC  
COMMENTARY**

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2011.



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU  
FILOZOFSKI FAKULTET U ZAGREBU

Ivan Andrijanić

**UPANIŠADI BIJELE YAJURVEDE U  
SVJETLU  
VEDĀNTSKE KOMENTATORSKE  
TRADICIJE**

DOKTORSKI RAD

Mentor: prof. dr. sc. Mislav Ježić, akademik

Zagreb, 2011.



UNIVERSITY OF ZAGREB  
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Ivan Andrijanić

**THE UPANIṢADS OF THE WHITE  
YAJURVEDA IN THE LIGHT OF THE  
TRADITION OF VEDĀNTIC  
COMMENTARY**

DOCTORAL THESIS

Supervisor: prof. dr. sc. Mislav Ježić

Zagreb, 2011.

## Sažetak

Upaniṣadi Bijele Yajurvede u svjetlu vedāntske komentatorske tradicije

U užem smislu shvaćena, vedānta predstavlja jedan od šest klasičnih sustava brahmanističke filozofije. Naziv vedānta ('kraj Veda') u indijskoj se tradiciji, međutim, odnosi i na upaniṣadi koje predstavljaju zadnji, zaključni dio Veda, brahmanističkoga svetog kanona koji može značiti i krajnji smisao, srž Veda. Uvelike slobodne od obrednoga okvira, upaniṣadi predstavljaju početak indijske filozofije. U njima se obrađuju kozmološke, psihološke i fiziološke te eshatološke teme. Vedānta se, kao hermeneutički filozofski sustav, trudi odrediti premoć upaniṣadi nad ostalim vedskim tekstovima jer one, prenoseći znanje o *brahmanu*, postaju sredstvo njegove spoznaje. Povijest razvoja tumačenja upaniṣadi može se podijeliti u tri faze od kojih se prva može prepoznati već u samim upaniṣadima u koje su tumačenja utkana prije fiksiranja konačne redakcije usmeno prenošenoga teksta. To je razvidno u različitim inačicama istih tekstova u kojima nalazimo dodatke slične glosama kad se usporede s drugim inačicama ili u „etimološkim” tumačenjima pojedinih riječi. Druga je faza tumačenje upaniṣadskih stavova u drugome tekstu, u temeljnome priručniku vedānte – *Brahmasūtrama*. Središnji dio radnje predstavlja prikaz Śaṅkarina komentara uz *Brhadāranyaka-upaniṣad* čime je predstavljena treća faza razvoja vedāntskoga tumačenja upaniṣadi. Ključni su odlomci komentara u radnji prevedeni i raščlanjeni dok je ostatak teksta, zbog svoga opsega, ukratko predstavljen prema izvorniku i raščlanjen s posebnim osvrtom na Śaṅkarine metode tumačenja teksta. U nastavku slijedi prijevod Śaṅkarina komentara uz *Īśā-upaniṣad*, druge upaniṣadi Bijele Yajurvede, zajedno s njegovom raščlambom. Na kraju se iznosi zaključak u kojem se narav vedāntskoga tumačenja određuje u skladu s teorijom komentiranja i hermeneutike.

Ključne riječi

Komentar, tumačenje, hermeneutika, egzegeza, vedānta, upaniṣadi, Bijela Yajurveda

## Summary

### Upaniṣads of the White Yajurveda in the Light of Commentarial Tradition of the Vedānta

In a narrow sense seen, Vedānta is, along with Nyāya, Vaiśeṣika, Yoga, Sāṃkhya and Pūrva-mīmāṃsā, one of six classical systems of brahmanic philosophy. In the Indian tradition the name Vedānta is brought into the relation with the Upaniṣads, which are the last, final part of Vedas, the sacred brahmanic canon. Saṃhitas, the collection of *mantras* or sacred sayings are standing at the beginning of the Veda as the oldest part of the canon according to their origin. The second part of the Vedic corpus are brāhmaṇas, prose ceremonial comments on the Saṃhitas. Younger are āraṇyakas or "forest texts" which are dealing with the meaning of the rituals. Upaniṣads are the fourth and youngest part of the Vedic corpus which, referring to ritual Brāhmaṇas and Āraṇyakas, are questioning the fundamental questions of life. Upaniṣads are largely free of the ritual framework and as such are representing the beginning of Indian philosophy. The Upaniṣads deal with the cosmological, psychological and physiological, and eschatological issues. Especially important is the ontological debate about the relationship between terms that denote the first principle: *Ātman* (Self) and *Brahman* (n., originally the Word of the Veda, later absolute). Vedānta equates the concepts of *Ātman* and *Brahman* because *Ātman* as the first principle suggests self-knowledge and *Brahman*, word of the Vedic seers, expresses the truth. Equating these two, self-knowledge is related to Brahman, the symbol of the Vedic orthodoxy. In a narrow sense understood, Vedānta is a philosophical system founded upon older Upaniṣads, which takes the interpretation of the Upaniṣadic texts as a starting point. Vedānta is also known as Uttara-mīmāṃsā which means higher or later desire for knowledge in the opposition to ritualistic philosophical system Pūrva-mīmāṃsā (first desire for knowledge) which is also a system of interpretation but of the ritual part of the Vedic canon, the Brāhmaṇas. Opposition of Vedānta to Pūrva-mīmāṃsā is an opposition of self-knowledge to ritual acts. In the dissertation it is shown how Vedānta accepts from Pūrva mīmāṃsā their system of hermeneutical

interpretation of the ritual acts according to the ritual text and transforms it into a system of interpretation of the upaniṣadic philosophical text. Vedānta, as a hermeneutic system of philosophy, strives to determine supremacy of the Upaniṣads over other Vedic texts.

Beginnings of vedāntic interpretation of the Upaniṣads of the White Yajurveda can be found in the Upaniṣads themselves into which these interpretations were woven before the final redaction of the texts. This is evident when we have various versions of the same texts in which we find gloss-like additions when compared with other versions or the "etymological" interpretation of certain words. The earliest example of independent interpretation of upaniṣadic sayings in different text is *Brahma-sūtra*, the basic manual of Uttara-mīmāṃsā. For the interpretation of upaniṣadic sayings *Brahma-sūtras* are using several hermeneutic methods that are respectively shown on the example of the interpretation of the White Yajurveda upaniṣads in *Brahma-sūtra*. The first and most salient of these is *samanvaya* or demonstration of the compliance of Upaniṣadic sayings, to which the first of four chapters of the *Brahma-sūtra* is devoted to. The second is *upasaṃhāra* or fitting (connecting) of the Upaniṣadic sayings in order to obtain a complete picture of teachings in various Upaniṣads. As the *Brahma-sūtras* are particularly demanding because the text is concise and elliptical to the boundary of incomprehensibility, it is necessary to use the commentaries. Three oldest commentaries are chosen, every one of each representing different Vedāntic schools which interpret the fundamental relationship of *Brahman*, *Ātman*, and the world differently. Śaṅkara's commentary on the *Brahma-sūtras* is the oldest one (7th-8th CE or 8th-9th CE) and it teaches the doctrine of the unity of the *Ātman* and *Brahman* (*advaitavāda*) at the highest level of knowledge, the second commentary is Bhāskaras, somewhat younger than Śaṅkaras, which teaches *bhedābhedavāda* or distinction in non-distinction, while the third commentary is the one of Rāmānuja (11th century) who teaches the doctrine of non-duality of the qualified (*viśiṣṭādvaitavāda*). From the *Brahma-sūtras* dissertation moves to the analysis of direct commentaries on the *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*. Śaṅkara's *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya* is the oldest surviving commentary on the

*BAU* in which, however, we can find Śaṅkara's critical reviews of some earlier commentaries which aren't preserved. Most of these passages Sureśvara and Anandagiri (authors of the sub-commentaries on the Śaṅkara's commentary) attributed to an author named Bhartṛprapañca whose teachings can be determined from Śaṅkara's commentary as *bhedābhedavāda* which, as it seems, can represent the most important Vedāntic school of Upaniṣadic interpretation before Śaṅkara. The central part of dissertation deals with Śaṅkara's commentary on *Bṛhadāraṇyaka-upanīṣad* which accompanies the upanīṣadic text paragraph by paragraph. The key passages of the commentary are translated into Croatian while the rest of the text, because of its scope, is reviewed and examined with special emphasis on the analysis of Śaṅkara's methodology of text interpretation. In the introduction Śaṅkara presents us a basic axiom of Vedānta philosophy which comprises the identity of *Ātman* and *Brahman*, and explains why the experience grounded in sensory perception and logical reasoning isn't enough to realise *Brahman*, and why it is necessary to address the words of a sacred text to realise *Brahman*. Because of that, the most important Śaṅkara's task is to interpret upanīṣadic text in this way to show consistency of Upaniṣadic teachings in different parts of the text (*samanvaya*). This is the way for Śaṅkara to prove that the Upaniṣadic text can serve as a valid form of knowledge. Śaṅkara presents the doctrine of the higher *Brahman* (absolute) and the lower *Brahman*, which is theistically seen as a *Prajāpati*, God the Father. Then in *Prajāpati* we can distinguish a subtle, spiritual entity *Hiraṇyagarbha* "Golden embryo", which includes awareness of being, and a more material entity *Virāj*, which stands for the body of beings. The two *Brahmans* are realised on different levels of cognition. In various chapters Śaṅkara will explain which expressions are referring to the higher *Brahman*, and which to the lower, and thus harmonize (*samanvaya*) the views of various teachers in various passages in Upaniṣads in which the diversity of teachings and approaches developed in various brahmanical schools throughout its long history is obvious. Śaṅkara interprets the illusion (*māyā*) of the diversity of world as belonging to a lower level of cognition together with the individual self, and the highest *Brahman* as belonging to the highest level of



knowledge but in the "disguise" (*upādhi*) imposed upon its own image. This is compared to the illusion of snake where there is only a rope (on which the snake is "imposed") until we see clearly that it is a rope, which means that the ontological status of the entire empirical world in Śāṅkara's philosophy is equalled to the rope in the aforementioned parable. Further there is a Croatian translation of Śāṅkara's commentary on *Īśā-Upaniṣad*, second Upaniṣad of the White Yajurveda, together with its analysis. Finally, there is a conclusion in which the nature of vedāntic interpretation is determined in accordance with the theory of commentary and hermeneutics. Todorov has introduced a binary opposition finalistic/operationalistic to determine the nature of philological interpretation in Antiochia and patristic exegesis in Alexandria in which the commented text is brought close to the Christian doctrine. Similarly, in Vedānta, we have as the objective of the interpretation the need for harmonization of the teaching of scriptures in order to serve as a valid mean of cognition. The main feature of finalistic interpretation is that the outcome is known in advance. Because of this Vedānta belongs to finalistic interpretation of the text because Vedāntins must transform the original meaning of the text in order to achieve a predefined goal. Modern philologist would play the role of operationalistic interpreter whose aim is to reconstruct the original teachings of the text and the history of its genesis. In a similar way Gadamer is distinguishing reconstruction and integration in the interpretation of artistic and philosophical traditions. For Gadamer the example of the reconstructive approach is Schleiermacher, and as the example for integration he takes Hegel. If we recognize that the vedāntic interpreter is in some aspect historically intertwining the old text with new spiritual and cultural programs, it is possible to imagine the Gadamer's idea of integration as a kind of apology for vedāntic ways of interpreting upaniṣadic texts.

Keywords:

Commentary, interpretation, hermeneutics, exegesis, vedānta, upaniṣad, White Yajurveda

## Sadržaj

|                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. Uvod: određenje pojma vedānta.....                                                      | 1  |
| 1.1. Tri značenja pojma vedānta .....                                                      | 1  |
| 1.2. Upaniṣadi i vedski korpus .....                                                       | 3  |
| 1.3. Upaniṣadi Bijele Yajurvede i njihov položaj unutar vedskoga korpusa .....             | 7  |
| 1.4. Misaoni i duhovni sadržaji u upaniṣadima.....                                         | 8  |
| 1.5. Upaniṣadi i vedānta.....                                                              | 16 |
| 2. Rana povijest vedānte.....                                                              | 20 |
| 2.1. Početci vedānte kao sustava tumačenja upaniṣadskih tekstova .....                     | 21 |
| 2.2. Nacrt teorije o mogućem oblikovanju vedānte i kronologija ranog razvoja njezina ..... | 24 |
| 2.3. Dodatak: teorije o zajedničkoj ranoj povijesti pūrva-mīmāṃse i vedānte.....           | 34 |
| 3. Komentar kao književni rod: povijesna i teorijska perspektiva.....                      | 39 |
| 3.1. Povijest komentiranja i tumačenja književnih djela u zapadnoj tradiciji .....         | 39 |
| 3.1.1. Tumačenje .....                                                                     | 40 |
| 3.1.2. Hermeneutika .....                                                                  | 41 |
| 3.1.3. Egzegeza .....                                                                      | 44 |
| 3.1.4. Komentar .....                                                                      | 49 |
| 3.1.5. Zaključna razmatranja uz povijest tumačenja u zapadnoj tradiciji .....              | 54 |
| 3.2. Tumačenje i komentiranje književnih djela u indijskoj tradiciji .....                 | 55 |

|                                                                                             |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 3.2.1. Vrste i službe komentara u indijskoj tradiciji .....                                 | 60        |
| <b>4. Vedāntsko tumačenje upaniṣadi Bijele Yajurvede .....</b>                              | <b>62</b> |
| 4.1. Počeci komentatorskoga diskursa u samim upaniṣadima .....                              | 63        |
| 4.1.1. Etimologije u <i>BAU</i> .....                                                       | 63        |
| 4.1.2. Drugi oblici tumačenja .....                                                         | 65        |
| 4.2. Tumačenje upaniṣadi Bijele <i>Yajur-vede</i> u <i>Brahma-sūtrama</i> .....             | 80        |
| 4.2.1. Nekoliko napomena o nazivu <i>Brahma-sūtre</i> .....                                 | 81        |
| 4.2.2. Datacija i autorstvo .....                                                           | 83        |
| 4.2.3. Komentari uz <i>Brahma-sūtre</i> .....                                               | 85        |
| 4.2.4. Struktura i stil teksta .....                                                        | 87        |
| 4.2.5. Sadržaj i nauk <i>Brahma-sūtra</i> .....                                             | 91        |
| 4.3. <i>Samanvaya</i> ili usuglašivanje upaniṣadskih uvidaba .....                          | 99        |
| 4.3.1. Poglavlje o nutrodržcu ( <i>antaryāmyadhikaraṇa</i> ) <i>BSBh</i> 1.2.18.-20 .....   | 107       |
| 4.3.2. Poglavlje o nepropadljivom ( <i>akṣarādhikaraṇa</i> ) u <i>BSBh</i> 1.3.10.-12 ..... | 120       |
| 4.3.3. Poglavlje o duboku snu i umiranju ( <i>suṣuptyutkrāntyadhikaraṇa</i> ) .....         | 127       |
| 4.3.4. Poglavlje o sintaktičkom slijedu ( <i>vākyānvayā-dhikaraṇa</i> ) .....               | 136       |
| 4.4. <i>upasaṃhāra</i> ili uklapanje upaniṣadskih uvidaba .....                             | 154       |
| 4.4.1. Struktura teksta .....                                                               | 156       |
| 4.4.2. Uzorak teksta: različitost uvidaba .....                                             | 161       |
| 4.4.3. Napomene uz poglavlje o razlikovanju .....                                           | 165       |
| 4.4.4. Uzorak teksta: jednakost uvidaba .....                                               | 166       |
| 4.4.5. Napomene uz poglavlje o shvaćanjima nepropadljivoga .....                            | 168       |
| 4.4.6. Zaključna razmatranja uz <i>BS</i> 3.3. ....                                         | 169       |

|                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 5. Tumačenja <i>Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi</i> između <i>Brahma-sūtra</i> i<br>Śaṅkare: <i>Bhartṛprapañca</i> ..... | 170 |
| 5.1. <i>BAUBh</i> 1.4.10 .....                                                                                   | 173 |
| 5.2. <i>BAUBh</i> 1.4.15. ....                                                                                   | 175 |
| 5.3. <i>BAUBh</i> 1.5.2 .....                                                                                    | 176 |
| 5.4. <i>BAUBh</i> 1.5.18. ....                                                                                   | 176 |
| 5.5. <i>BAUBh</i> 2.2.1 .....                                                                                    | 178 |
| 5.6. <i>BAUBh</i> 2.3.3 .....                                                                                    | 178 |
| 5.7. <i>BAUBh</i> 2.3.6 .....                                                                                    | 179 |
| 5.8. <i>BAUBh</i> 2.5.1 .....                                                                                    | 182 |
| 5.9. <i>BAUBh</i> 3.2.13. ....                                                                                   | 187 |
| 5.10. <i>BAUBh</i> 3.4.2. ....                                                                                   | 189 |
| 5.11. <i>BAUBh</i> 3.5.1. ....                                                                                   | 191 |
| 5.12. <i>BAUBh</i> 4.3.7. ....                                                                                   | 193 |
| 5.13. <i>BAUBh</i> 4.3.22 .....                                                                                  | 194 |
| 5.14. <i>BAUBh</i> 4.3.30 .....                                                                                  | 195 |
| 5.15. <i>BAUBh</i> 4.4.22 .....                                                                                  | 196 |
| 5.16. <i>BAUBh</i> 5.1.1 .....                                                                                   | 197 |
| 5.17. Fragmenti koji se u komentarima uz <i>BAUBh</i> ne pripisuju <i>Bhartṛprapañci</i> .....                   | 200 |
| 6. Śaṅkarin komentar uz <i>Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad</i> .....                                                      | 202 |
| 6.1. Datacija i auctorstvo teksta .....                                                                          | 205 |
| 6.2. Vanjski oblik teksta .....                                                                                  | 208 |

|                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 6.3. Śaṅkarin uvod u <i>Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣyū</i> (prijevod).....                                                      | 210 |
| 6.3.1. Napomene uz Śaṅkarin uvod u <i>BAUBh</i> .....                                                                        | 215 |
| 6.4. <i>Madhu-kāṇḍa</i> .....                                                                                                | 217 |
| 6.4.1. Uvidba u <i>Aśvamedhu</i> .....                                                                                       | 217 |
| 6.4.2. Napomene uz <i>Aśvamedha-brāhmaṇu</i> .....                                                                           | 221 |
| 6.4.3. Śaṅkarino tumačenje prvoga poglavlja <i>BAU</i> : Prajāpati i Hiranyagarbha .....                                     | 223 |
| 6.4.4. Hiranyagarbha .....                                                                                                   | 225 |
| 6.4.5. Alegorijsko tumačenje uvidbe u <i>udgīthu</i> ( <i>BAUBh</i> 1.3.) .....                                              | 231 |
| 6.4.6. Rasprava s mīmāṃsakama u <i>BAUBh</i> 1.3.1. ....                                                                     | 232 |
| 6.4.7. <i>BAU</i> 1.4: Nastavak razmatranja nižega brahmana u obliku Prajāpatia i rasprava o<br>ulasku sopstva u svijet..... | 238 |
| 6.4.8. Nastavak kritike pūrva-mīmāṃse .....                                                                                  | 242 |
| 6.4.9. Kratka kritika yoge u <i>BAUBh</i> 1.4.7 .....                                                                        | 245 |
| 6.4.10. Komentar uz <i>BAU</i> 1.4.10 .....                                                                                  | 246 |
| 6.4.11. Uvidba u Prajāpatia .....                                                                                            | 250 |
| 6.4.12. Prelazak iz ravni neznanja u ravan znanja u drugome poglavlju .....                                                  | 252 |
| 6.4.13. Pouka Ajātaśatruova o najvišem brahmanu .....                                                                        | 254 |
| 6.4.14. Nauk o vrhovnom sopstvu .....                                                                                        | 257 |
| 6.4.15. Dva oblika brahmana u <i>BAU</i> 2.2. i 2.3 .....                                                                    | 264 |
| 6.4.16. Śaṅkarino tumačenje <i>Maitreyī-brāhmaṇe</i> .....                                                                   | 268 |
| 6.4.17. <i>Madhu-brāhmaṇa</i> .....                                                                                          | 276 |
| 6.5. <i>Yājñavalkya-kāṇḍa</i> .....                                                                                          | 280 |
| 6.5.1. Yājñavalkyin razgovor s Aśvalom .....                                                                                 | 281 |
| 6.5.2. Yājñavalkyin razgovor s Ārtabhāgom .....                                                                              | 283 |
| 6.5.3. Razgovor Yājñavalkye i Bhujyua Lāhyāyana.....                                                                         | 286 |
| 6.5.4. Razgovor Yājñavalkye i Uṣaste Cākrāyaṇe .....                                                                         | 289 |

|                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 6.5.5. Razgovor Yājñavalkye i Kahole Kauṣītakeye.....                                        | 290 |
| 6.5.6. Prvi razgovor Yājñavalkyin s Gārgī Vācakanvī.....                                     | 292 |
| 6.5.7. Yājñavalkyin razgovor s Uddālakom Āruṇiem i drugi razgovor s Gārgī Vācakanvī<br>..... | 293 |
| 6.5.8. Yājñavalkyin razgovor s Vidagdhom Śākalyom.....                                       | 299 |
| 6.5.9. Yājñavalkyin razgovor s Janakom u <i>BAU</i> 4.1. i 4.2 .....                         | 304 |
| 6.5.10. <i>BAU</i> 4.3. i 4.4: nauk o samoosvijetljenosti sopstva .....                      | 307 |
| 6.5.10.a Prijevod rasprave s buddhistima iz <i>BAUBh</i> 4.3.7 .....                         | 313 |
| 6.5.10.b Śaṅkarina kritika buddhističkoga nauka u <i>BSBh</i> i <i>BAUBh</i> .....           | 321 |
| 6.5.11. Nauk o trima stanjima čovjekovim i o samoosvijetljenom sopstvu.....                  | 325 |
| 6.5.12. Smrt, ponovno rođenje i oslobođenje ( <i>BAU</i> 4.3.35 - 4.4.25).....               | 331 |
| 6.5.13. <i>Maitreyī-brāhmaṇa</i> .....                                                       | 342 |
| 6.5.14. <i>Khila-kāṇḍa</i> .....                                                             | 346 |
| 6.5.15. <i>Pañcāgnividyā</i> , uvidba u pet oganja .....                                     | 353 |
| 6.5.16. Zadnje tri <i>brāhmaṇe</i> u <i>BAU</i> .....                                        | 358 |
| <br>7. Vedāntski komentari uz <i>Īśā-upaniṣad</i> .....                                      | 359 |
| <br>7.1. Uvodne napomene uz Śaṅkarin komentar uz <i>Īśā-upaniṣad</i> .....                   | 363 |
| 7.2. Prijevod Śaṅkarine <i>Īśopaniṣad-bhāṣye</i> .....                                       | 363 |
| 7.3. <i>Īśā-upaniṣad</i> 1-2: znanje i (obredni) čin.....                                    | 384 |
| 7.4. <i>Īśā-upaniṣad</i> 3-8: najviši brahman.....                                           | 389 |
| 7.5. <i>Īśopaniṣad</i> ( <i>K</i> ) 9-11: znanje i neznanje .....                            | 390 |
| 7.6. <i>Īśopaniṣad</i> ( <i>K</i> ) 12-14: postajanje i propast .....                        | 394 |
| 7.7. Zaključna razmatranja komentara uz <i>Īśā-upaniṣad</i> .....                            | 395 |

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| 8. Zaključna razmatranja ..... | 397 |
| Popis pokrata .....            | 405 |
| Popis Literature .....         | 406 |

# 1. Uvod: određenje pojma vedānta

## 1.1. Tri značenja pojma vedānta

U užem smislu shvaćena, vedānta uz nyāyu, vaiśeṣiku, yogu, sām̐khyu i pūrva-mīmāṃsu predstavlja jedan od šest klasičnih sustava<sup>1</sup> brahmanističke filozofije. Doslovce vedānta znači kraj (*anta*) Veda. Taj se naziv može shvatiti trojako.

U prvome smislu naziv vedānta označuje položaj upaniṣadi unutar vedskoga kanona. Na početku vedskoga korpusa nalaze se saṃhite, odnosno zbirke *mantra* ili svetih izreka koje se nazivaju ṛc kada su u metru, *sāman* kada predstavljaju metričke izreke koje se pjevaju po određenim napjevima ili *yajus* kada su u prozi i slijede obredne radnje.<sup>2</sup> Saṃhite su po nastanku i najstarije. Drugi su dio vedskoga korpusa prozni obredni komentari uz saṃhite koji se nazivaju brāhmaṇe. Od njih su mlađe āraṇyake ili „šumski tekstovi” koji se bave razmatranjem smisla obreda. Četvrti i najmlađi dio vedskoga korpusa čine upaniṣadi koje, nadovezujući se na obredne komentare brāhmaṇa i āraṇyaka, propituju osnovna životna pitanja. Iako i drugi dijelovi vedskoga korpusa sadrže elemente filozofskih učenja (tu se najčešće spominju tekstovi poput himna iskonu u *RS* 10.129 i himna *puruṣi* u *RS* 10.90), upaniṣadi su uvelike slobodne od obrednoga okvira i kao takve predstavljaju početak indijske filozofije.

---

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

<sup>2</sup> Postoji i četvrta zbirka *mantra* pod nazivom *Atharva-saṃhitā* koja sadrži mnoge čarobne izreke i bajalice. Ona nikada nije stekla tolik ugled poput *Ṛksaṃhite*, *Sāmasaṃhite* i *Yajurṣaṃhite* iako je s vremenom izborila položaj četvrte Vede. (Ježić 1987:27-28, Katičić 1973:86)



U drugome smislu pojam vedānta ne određuje položaj unutar veće tekstualne cjeline već određuje vedāntu kao krajnji cilj i smisao Veda.<sup>3</sup> Oba ova tumačenja, kao cilj i kao smisao, pripadaju indijskoj tradiciji a potvrđeno je da se i riječ *anta* može koristiti u oba smisla.<sup>4</sup> Uz to Nakamura (1950./1983:94) navodi kletvu za uništenje neprijatelja zvanu *vedāntasādhana* iz *Mahābhārata* 14.13.15 koju prevodi kao „*the practice of overcoming as the ultimate principle of the Veda*”. Drugi je primjer riječ *vedāntāvabhṛthāpluta* (Nakamura 1950./1983:94: *MBh* 2.53.1 i *MBh* 8.90.114) koja po njem<sup>5</sup> označuje obred<sup>6</sup> na kraju vedskoga nauka.

Ovdje dolazimo i do trećega mogućeg razumijevanja riječi vedānta koje je zastupao Deussen (1906:3 i 1912:4). On tvrdi da je riječ vedānta prvotno bila riječ kojom su se *brahmacārini*<sup>7</sup> koristili kako bi označili završnu fazu naučavanja Veda kojom započinje učenje tajnoga upanišadskog nauka. Na početku je *brahmacārin* učio *saṃhite*, potom način na koji će ih upotrebljavati u bogoslužju, i na kraju je učio upanišadi, tajno znanje namijenjeno iskusnomu znalcu. Iz kolokvijalnoga je govora brahmacārina riječ vedānta ušla u opću uporabu. Nakamura se (1950/1983:96-97) ovomu suprotstavlja tvrdnjom kako upanišadi ne predstavljaju uvijek tajna brahmanska znanja u koje se učenik posvećuje pri kraju vedskoga studija jer često opisuju javne rasprave među brahmanima ili rasprave brahmana s kraljevima ili čak rasprave muža i žene. Također tvrdi kako su se u različitim vedskim školama znanja poput gramatike i ostalih učila u isto vrijeme kad i *saṃhite* pa je moguće zamisliti da su se i upanišadi učile zajedno s drugim granama vedskoga nauka. Zaključit ćemo ovu raspravu s tim da za Deussenovu tvrdnju kako se radi o kolokvijalizmu vedskih učenika nema dovoljno dokaza, ali kad Nakamura, dokazujući da

---

<sup>3</sup> Mahadevan (1974:29), Deussen (1912:4) i Radakriṣṇan (1923/1964:332) navode citat iz *Muktika-upaniṣadi* (?) koji kaže: „Vedānta je dobro pohranjena u Vedi poput ulja u sjemenkama sezama.” (*tileṣu tailavat vede vedāntasupratīṣṭhitāḥ*)

<sup>4</sup> Nakamura (1950./1983:100) navodi riječi *siddhānta* koja znači krajnji istiniti pogled (*ultimate true view*) i *raddhānta* koja znači krajnji princip.

<sup>5</sup> Pri tome se poziva na Hopkinsa (1901:93,94) koji navodi *MBh* 8.90.114. gdje Karṇa kaže Arjuni da je on *vedāntāvabhṛthāplutaḥ* što Hopkins prevodi kao „thoroughly acquainted with the holy scriptures”.

<sup>6</sup> Obredno kupanje kod svršetka studija.

<sup>7</sup> Vedski učenici; *brahmacarya* je prvo od četiri životna razdoblja koja po idealnoj podjeli u brahmanističkoj tradiciji traju po 25 godina. Drugo je razdoblje obiteljski život (*grhastha*) iza kojega slijedi sjedilački život u šumi (*vānaprastha*). Zadnji je period *saṃnyāsa* koji podrazumijeva lutalački isposnički život.

upaniṣadi ne moraju predstavljati učenje na kraju vedskoga studija, govori o javnim raspravama zabilježenima u upaniṣadima, treba imati u vidu da se te rasprave odnose na vrijeme kad upaniṣadski tekstovi još nisu bili ni oblikovani, a kamoli da su predstavljali dio svete predaje i dio vedskoga korpusa. Kad su postale dio vedskoga korpusa, njihova su učenja svakako predstavljala tajno znanje kako je to posvjedočeno već u *Śvetāśvatara-upaniṣadi* 6.22.<sup>8</sup> Upaniṣadi također ne predstavljaju učenost istovjetnu vedāṅgama pa je teško pretpostaviti da su ih brahmanski učitelji poučavali usporedo s gramatikom, metrikom i ostalima. Vedāṅge su se i proučavale zajedno sa saṃhitama radi boljeg razumijevanja njihova (Katičić 1973:99). Zato mi se čini da Deussenova tvrdnja kako vedānta predstavlja učenje na kraju vedskoga studija ipak ima podloge.

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

## 1.2. Upaniṣadi i vedski korpus

---

<sup>8</sup> „Najveća je tajna objavljena u vedānti u prošloj kalpi“. (*vedānte paramaṃ guhyaṃ purākalpe pracoditam/ ŚU* 6.22a)

Prije nego li smjestimo upaniṣadske tekstove u vedski korpus vrijedi ukratko nešto reći o samoj riječi upaniṣad.<sup>9</sup> Već je rečeno da upaniṣadi stoje na kraju vedskoga korpusa. One nekad stoje zasebno a nekad su dio pojedinih āraṇyaka koje su pak dio brāhmaṇa. Prema vrsti *mantra* u saṃhitāma, *Ṛksaṃhiti*, *Sāmasaṃhiti*, *Yajuḥsaṃhiti* i *Atharvasaṃhiti*, razlikujemo četiri Vede: *Ṛgvedu*, *Sāmavedu*, *Yajurvedu* i *Atharvavedu*. Na saṃhite se u njima nadovezuju pripadne brāhmaṇe, āraṇyake i upaniṣadi. Tijekom usmenoga prenošenja vedskih tekstova u različitim se granama predaje ili školama (*śākhā*) vedski tekst i prenosio u različitim inačama. U različitim granama predaje, osobito u crnoj *Yajurvedi*, saṃhite nisu uvijek opskrbljene brāhmaṇama, āraṇyakama ili upaniṣadima, a mnoge su mlađe upaniṣadi stekle svoje mjesto unutar kanona samostalno, bez āraṇyake kojoj bi pripadale. U nastavku prikazujem tabličnu strukturu vedskoga kanona:<sup>10</sup>

| Veda              | śākhā                                                     | brāhmaṇa                                                                           | āraṇyaka                        | upaniṣad                                                  |
|-------------------|-----------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------|-----------------------------------------------------------|
| Ṛgveda            | Śākala*<br>Bāṣkala*                                       | Aitareya<br>Kauṣītaki                                                              | Aitareya<br>Kauṣītaki           | Aitareya<br>Kauṣītaki                                     |
| Sāmaveda          | Jaiminīya*<br><br>Rāṇāyanīya<br>Kauthuma (ili<br>Tāṇḍin)* | Jaiminīya<br><br>Pañcaviṃśa (ili<br>Tāṇḍyamahā)<br>Ṣaḍviṃśa<br>Chāndogya           | Jaiminīya-upaniṣad-<br>brāhmaṇa | Kena<br><br><br><br>Chāndogya                             |
| Crna<br>Yajurveda | Taittirīya*<br><br>Maitrāyaṇī*<br>Kāṭha*                  | Taittirīya-saṃhitā<br>Taittirīya-brāhmaṇa<br>Maitrāyaṇī-saṃhitā<br>Kāṭhaka-saṃhitā | Taittirīya                      | Taittirīya<br>Mahānārāyaṇa<br>Maitrāyaṇīya<br>Kāṭha-śikṣā |

<sup>9</sup> Detaljnu raščlambu tumačenja pojma upaniṣad u tradicionalnoj indijskoj predaji i u suvremenoj indologiji učinio je Ježić (1999:13-23, 2009:276-277, osob.bilj. 93). Ovdje ćemo prikazati samo zaključke iz te rasprave.

<sup>10</sup> Tablica je učinjena prema Ježićevoj tablici (1999:4-5).

|                     |                                         |                     |       |                                     |
|---------------------|-----------------------------------------|---------------------|-------|-------------------------------------|
|                     | Kāpiṣṭhala*<br>Śvetāśvatara?            | Kāpiṣṭhala-kaṭha-s. |       | Kaṭha<br>Śvetāśvatara               |
| Bijela<br>Yajurveda | Vājasaneyin:<br>Kānva*<br>Mādhyam̐dina* | Śatapatha           | Bṛhad | Bṛhadāraṇyaka<br>Īśā                |
| Atharvaveda         | Śaunaka*<br>Paippalāda*                 | Gopatha             |       | Muṇḍaka<br>Māṇḍūkya<br>Praśna i dr. |

\*sačuvana saṃhitā

Tekstovi *Yajurvede* podijeljeni su u crnu i bijelu redakciju. U crnoj su *mantr*e saṃhitā pomiješane s brāhmaṇama, dok su u bijeloj odvojene. Bijela *Yajurveda* sačuvana je u grani *Vājasaneyin* koja ima dva ogranka: *Kānva* i *Mādhyam̐dina*. Bijeloj *Yajurvedi* pripadaju dvije upaniṣadi koje će biti obrađene u ovoj radnji: *Bṛhadāraṇyaka* (u nastavku *BAU*) i *Īśā* (u nastavku *IU*). *BAU* čini *Śatapatha-brāhmaṇu* 14.3-8 u recenziji *Kānva*, dok u recenziji *Mādhyam̐dina* čini *ŚB* 10.4,6.1-8 i 14.4-9. *IU* je posebna po tome što u obje recenzije čini posljednje, 40. poglavlje *Yajuh-saṃhite*. Upaniṣadi u tablici odgovaraju starijim upaniṣadima koje je Deussen (1906:23-24) podijelio na stare prozne upaniṣadi (od kojih bi najstarije bile *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*, a zatim bi slijedile *Taittirīya*, *Aitareya*, *Kauṣītaki* i na kraju *Kena* koja predstavlja prijelaz u slijedeću skupinu), zatim na nešto mlađe metričke upaniṣadi (*Kāṭhaka*, *Īśā*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka* i *Mahānārāyaṇa*) i na kraju mlađe prozne upaniṣadi (*Praśna*, *Maitrāyaṇīya* i *Māṇḍūkya*). Deussenova je podjela ostala i danas važeća i u načelu je prihvaćaju kao polazište suvremeni autori poput Nakamure (1950./1983:10), Olivellea (1998:12-13) i Ježića (1999:8). Olivelle je *Bṛhadāraṇyaku* i *Chāndogyu* kao najstarije i prebuddhističke smjestio u 7. ili 6. st. pr. n. e. Ostale iz skupine starih proznih upaniṣadi također su prebuddhističke, s tim da su nešto mlađe (6. ili 5. st.). Metričke upaniṣadi smješta u zadnja stoljeća nove ere, dok mlađe prozne smješta na početak nove ere. Keith (1925:498) načelno

prihvaća osnovnu Deussenovu podjelu ali drugačije shvaća vrijeme njihova postanka. Po njemu su najstariji filozofski dio *Aitareya-āranyake* (prve tri *adhyāye* druge knjige) i *Aitareya-upaniṣad* koja čini preostale tri *adhyāye*. Po starosti zatim slijedi glavni dio *BAU* (*adhyāye* 1- 4) i *ChU*. Mlađa je od njih *Taittirīya-upaniṣad* jer sadrži nauk o 5 elemenata<sup>11</sup> koji je razvijeniji od učenja o 3 elemenata koje nalazimo u *ChU* 6.2. Mlađa je također i *Kauṣītaki-upaniṣad* koja poučava razvijeniji oblik učenja o prerađanju i dvama putovima nakon smrti<sup>12</sup> od *BAU* i *ChU*.<sup>13</sup> Za skupinu metričkih upaniṣadi Keith (1925:499) kaže:

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

*Kaṭha-upaniṣad* je najstarija u skupini i po Keithu se nadovezuje na *Kenu* iz grupe najstarijih upaniṣadi. Slijedi joj *Īśā* poslije koje slijede *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka* i najmlađa u skupini *Mahānārāyaṇa-upaniṣad*. Keithovu ranom datiranju *Aitareya-upaniṣadi* i drugim datacijama moglo bi se prigovoriti kako valja imati na umu da je teško datirati cjelovite upaniṣadi jer su one oblikovane kroz duže vremensko razdoblje i u sebi sadrže starije i mlađe slojeve.<sup>14</sup> Najstarije su upaniṣadi, pogotovo u starijim slojevima, blisko povezane s āraṇyakama i brāhmaṇama na koje se nastavljaju zadržavajući donekle njihov obredni okvir koji ipak obogaćuju promišljanjima o smislu i ustrojstvu svijeta, o suću i nesuću i drugim čisto filozofskim temama. Pri tome upaniṣadi ne predstavljaju sustavnu filozofiju, a zbog dužeg vremena oblikovanja i usmena prenošenja u različitim vedskim školama sadrže različita, često

---

<sup>11</sup> *TU* 2.1.

<sup>12</sup> *KsU* 1.2-7.

<sup>13</sup> Bronkhorst (2007b:1) tvrdi da je učenje o prerađanju upaniṣadska novina koja nije potvrđena u ostalim vedskim tekstovima i koju su brahmanističke zajednice dugo i teško prihvaćale. Ono se u upaniṣadima samim znade prikazivati kao kṣatriysko nasljeđe. Vidi Ježić 1999:32-37.

<sup>14</sup> Ovo je primijetio već i Deussen (1905:398). Ježić (1999:10) prenosi tablični prikaz Belvalkarova i Ranadeova pokušaja razlikovanja starijih i mlađih slojeva unutar upaniṣadi. Vidi također Ježićeve filološke raščlambe starosnih slojeva u *BhG* (1979. i 1986.), *IU* (2007.a) i *KsU* (2007.b), te usporednu povijest *KaU*, *ŚU* i *BhG* u Ježić 2009.

nesuglasna učenja. Ovo valja imati na umu kad se proučava klasična vedānta koja, kako ćemo vidjeti, tumači upanišadi kao jedinstven sustav. Pokušat ću pokazati i zašto to čini.

### 1.3. Upanišadi Bijele Yajurvede i položaj njihov unutar vedskoga korpusa

Yajurveda je posebna po tome što su njezini tekstovi prenošeni u dvije redakcije. U Crnoj su *Yajurvedi* (*Kṛṣṇa-Yajurveda*) mantre pomiješane s brāhmaṇama, dok je u Bijeloj *Yajurvedi* (*Śukla-Yajurveda*) *saṃhitā* pročišćena i odvojena od *brāhmaṇe*. Bijela *Yajurveda* ima samo jednu granu predaje (*śākhā*) *Vājasaneyin*, koja se pak dijeli u dva ogranka: *Kāṇva* i *Mādhyamdina*. *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, uz *Chāndogya* najveća po opsegu i dijelom najstarija, prozno je djelo koje čini završno poglavlje *Śatapatha-brāhmaṇe* u obje recenzije. Belvalkar i Ranade su (1927.)<sup>15</sup> učinili okvirnu raščlambu kronologije upanišadi vodeći se sadržajem tekstova. Po toj se skrižaljci vidi da se dijelovi teksta *BAU* protežu kroz sva četiri vremenska razdoblja razvoja upanišadi.<sup>16</sup> Najstariji sloj *BAU* čini *BAU* 1.1-3.<sup>17</sup>

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

---

<sup>15</sup> Ista se skrižaljka nalazi kod Belvalkara i Ranadea (1927:135) i kod Ježića (1999:10).

<sup>16</sup> Te su četiri skupine (brāhmaṇska, brāhmaṇsko-upaniṣadska, upaniṣadska i neoupaniṣadska) dalje podijeljene na rano, srednje (kod druge dvije skupine) i kasno razdoblje, s time da se u kasnom razdoblju neoupaniṣadske skupine ne pojavljuje ni jedan dio *BAU*. Ježić (1999:10), međutim, skreće pozornost na postojanje mnogih manjih interpolacija na svršetku upanišadi.

<sup>17</sup> U istoj su skupini prve dvije *adhyāye Chāndogya-upaniṣadi* i prve tri *adhyāye* druge knjige *Aitareya-āraṇyake*, kako je to tvrdio i Keith (1925:498.).

<sup>18</sup> Ovo je zaključak Ježićeve (2007.) detaljne i stroge filološke raščlambe.

Belvalkarovoj raščlambi stoji u ranom razdoblju druge, brāhmaṇsko-upaniṣadske skupine. *IU* i *BAU* dijele čak pet kitica.<sup>19</sup>

#### 1.4. Misaoni i duhovni sadržaji u upaniṣadima

Objašnjenje načina na koji je postao svijet, koja je njegova izvorna osnova i kako se slažu kozmičke sastavne česti sa sastavnim čestim žvoga bića čini prvi predmet filozofskoga promišljanja u drevnih Indijaca već u vedskome razdoblju. Sve se to očituje u nekim mlađim *Rgvedskim* himnima, kao što su *RS* 10.90 i 10.129, u kojima se opisuju početak i ustroj svijeta kroz obredne i mikrokozmičko-makrokozmičke analogije. Ovakva se promišljanja nastavljaju u brāhmaṇama i svoj vrhunac doživljuju u upaniṣadima. Zbog velikoga broja isprepletenih predočaba u upaniṣadima, ne ću pokušati iscrpno predstaviti sav misaoni sadržaj u njima već ću obraditi samo neka shvaćanja sadržana u najpoznatijim odlomcima za koja se može reći da predstavljaju glavne sastavnice upaniṣadske filozofije. Ovdje također valja uvažiti Breretonovo upozorenje (2006:344) da se u suvremenim znanstvenim istraživanjima podcjenjuje koherencija upaniṣadskoga korpusa i da na njih ne treba gledati samo kao na raspršene „dragulje mudrosti“. Radi sustavnoga prikazivanja, podijelit ću upaniṣadske misaone sadržaje na kozmološke, psihološko- fiziološke i na kraju na etičko-eschatološke.<sup>20</sup> Kao dodatak reći ću nešto o nauku o jedinstvu sopstva i brahmana koje predstavlja kamen temeljac Śaṅkarina nauka.

---

<sup>19</sup> U recenziji *Mādhyamādina* samo su četiri su kitice zajedničke jer nedostaju *K* 15cd (*K* 15 ab= *M* 17 ab) i *K* 16 ab (*K* 16 c= *M* 17c). *IU* (*K*) 9/(*M*) 12= *BAU* (*K*) 4.4.10/ (*M*) 4.4.13, *IU* (*K*) 15-18= *BAU* (*K*) 5.15.1-4. Detaljnu analizu vidi u Ježić (1999.).

<sup>20</sup> U pregledima upaniṣadskih učenja u povijestima indijske filozofije vidi se koliko je složeno sustavno prikazati ovu građu koja nije toliko velikoga opsega, ali je sadržajno iznimno zbijena. U nekim su se pregledima indijske filozofije auktori poput Mahadevana, Hiriyane, Radakrishnana i Dasgupte, čini mi se, dosta nadovezivali na Deussenovu raščlambu (1906.), polazeći od nauka o jedinstvu sopstva i brahmana kao o središnjem učenju upaniṣadi. Taj je nauk svakako jedan od upaniṣadskih filozofskih vrhunaca. Ipak prevaga ovog nauka nad drugima mogla bi biti posljedica promatranja upaniṣadi kroz naočale Śaṅkarinih komentara što je u Deussenovoj knjizi snažno izraženo. Ipak svi ovi pregledi donose obilje materijala i svaki je na svoj način vrijedan. Zato mi se najboljima čine kratki uvodi u učenje upaniṣadi u Olivellea (1998.) i Ježića (1999.). Filozofski je poticajna i

## a. Kozmologija

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

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

1. Ovo bijaše sopstvo (Duh), jedno (jedino) u iskonu, ne (bijaše) ništa ino što trepće. Ono gledaše: „Da ispustim svjetove!
2. Ono ispuštaše ove svjetove: vodensvod, svjetlomrcanja, smrt, vode. Vodensvod je ono onkraj Neba (nebeskoga svoda). Podnožje (mu) Nebo. Svjetlomrcanja su Ozračje. Smrt je Zemlja. Vode su ono što je dolje.
3. Ono gledaše: Ovo su svjetovi. Da sada ispustim svjetopastire! Ono, ugrabivši iz Voda Čovjeka, oblikovaše ga.
4. Utopljavaše ga. Kako ga utopljavaše, raspukoše se usta, kao (da je to jaje). Iz usta Riječ. Iz Riječi Oganj. Raspukoše se nosnice. Iz nosnica dah. Iz daha Vjetar. Raspukoše se dva oka. Iz očiju vid. Iz vida Odrješa (Sunce). Raspukoše se uši. Iz ušiju sluh. Iz sluha Smjerovi. Raspuče se koža. Iz kože dlake. Iz dlaka Trave i Stabla. Raspuče se srce. Iz srca pamet. Iz pameti sjajni Mjesec. Raspuče se pupak. Iz pupka oddah. Iz oddaha Smrt. Raspuče se spolovilo. Iz spolovila sjeme. Iz sjemena Vode.<sup>21</sup>

---

zanimljiva Frauwallnerova raščlamba (1973./2008.) u njegovoj nedovršenoj povijesti indijske filozofije. Ovi su pregledi učinjeni bez primjesa vedānskoga tumačenja oslanjajući se na tekstove same.

<sup>21</sup> Ježić (1999:101-105).



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

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

Iz tumačenja smisla obreda u brāhmaṇama također potječe i predodžba da se podudarne mikrokozmičke i makrokozmičke česti odnose na sopstvo, bogove, svjetove, bića ili žrtvu. Ovisno o tome na što se odnose, izvedena je i njihova podjela. Tako se u *BAU* 3.7.7-16, na pitanje tko je nutroržac (*antaryāmin* vidi str. 107-120 i 291-297 ove radnje) koji je unutra i koji čini da se i ovaj i onaj svijet i sva bića drže, odgovara da je nutrodržac taj koji u odnosu na bogove (*adhidevatam*, makrokozmička ravan) stoji unutar Zemlje, u Vodama, Ognju, Ozračju, Vjetru, Nebu, Suncu, Smjerovima, Mjesecu i Zvijezdama, Munji i Gromu. U odnosu na svjetove (*adhilokam*), Vede (*adhivedam*), žrtve (*adhiyajñam*) i bića (*adhibhūtam*) on stoji u svim Svjetovima, Vedama, žrtvama i bićima. U odnosu na sopstvo (*adhyātmam*, mikrokozmička razina) on stoji unutar daha, riječi, vida, sluha, pameti, kože, jare i tame, sopstva i sjemena. Po Ježiću (1999:74) upanišadi tumače stvari:

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

Upaniṣadska se tradicija izjednačavanja analognih pojava u mikrokozmu i makrokozmu možda može protumačiti željom za spoznajom kozmičkih pojava putom psiho-fizioloških pojava, pod pretpostavkom da se srodno spoznaje srodnim.

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

#### b. Psihologija i fiziologija

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

Na početku odlomka iz *AU* javlja se pojam sopstva (*ātman*) koje je ispustilo svjetove, svjetopastire i Vode iz kojih je izašao kozmički čovjek (koji je u *RS* 10.90 rođen na početku stvaranja i predstavlja sve što je bilo i što će biti) iz kojega naposljetku proizlaze makrokozmičke i mikrokozmičke česti. Skrećući iz kozmologije u psihologiju i gnoseologiju riječ *ātman* izvorno označuje dah u smislu predodžbe o pet duhovno- tjelesnih moći, a to su dah,

vid, sluh, riječ i pamet. Dah (*prāṇa*) pri tome je najvažniji, kako to zorno prikazuje *BAU* 6.1 i *ChU* 5.1 gdje se duhovno- tjelesne moći natječu koja je među njima najvažnija.<sup>22</sup> Brahman<sup>23</sup> im tada kaže da je najvažnija moć ona bez koje je tijelu najteže. Tako svaka od njih odlazi na neko vrijeme iz tijela. Tek kada dah stade napuštati tijelo, ostale<sup>24</sup> moći shvaćaju da ne mogu bez njega. U *BAU* 1.5.21-23 Smrt je u obliku klonuća uhvatila sve moći osim daha jer zbog klonuća sve moći osim daha slabe. Zato ostale moći odluče postati oblik (*rūpa*) daha. Stoga Upanišadi osnovnih pet moći nazivaju dahovima, pri čem jasno razlikuju spoznajne moći od organa u kojima one borave.<sup>25</sup> *ChU* 4.1-3 govori o sažimatelju (*saṃvarga*) koji je na makrokozmičkoj razini (*ādhidaivatam*) vjetar koji sažima oganj, Sunce, Mjesec i vodu.<sup>26</sup> Na mikrokozmičkoj (*adyātmam*) je razini sažimatelj dah koji sažima govor, vid, sluh i pamet. Upanišadi također razlikuju pet vrsta dahova: izdah (*prāṇa*), udah (*apāna*), dah koji podiže tijelo (*udāna*), dah koji se širi tijelom (*vyāna*) i dah koji ga povezuje (*samāna*). Frauwallner (1973./2008:45) primjećuje da se nauk o dahu nije dalje razvijao jer sam po sebi nije mogao postati nosilac postupka spoznaje. Zato će se transcendentalni temelj sve spoznaje i počelo koje transcendira dah pojmiti kao sopstvo.<sup>27</sup>

### c. Eshatologija

*KsU* nabraja dvanaest duhovnih i tjelesnih moći od kojih je najvažnija dah (*prāṇa*), jer o njem ovisi život i proznaja (*prājñā*) jer uvjetuju sve ostale moći. Ovim mikrokozmičkim (*adhyātmam*) moćima na makrokozmičkoj (*adhidaivatam*) razini odgovaraju božanstva po

---

<sup>22</sup> Sličnu priču prenosi i *KsU* 2.13 gdje sve moći napuštaju tijelo koje leži odrvenjelo i suho. Bez obzira na ostale duhovno-tjelesne moći, ono ustaje tek kad u njega uđe dah.

<sup>23</sup> Prajāpati u inačici priče iz *ChU*.

<sup>24</sup> *ChU* 5.1 sadrži obrazac od pet moći: dah, govor, vid, sluh, pamet, dok *BAU* 6.1 dodaje i sjeme uvećavajući broj duhovno-tjelesnih moći na šest.

<sup>25</sup> Npr. *cakṣus*, n. pogled, gledanje, *akṣan*, n. oko

<sup>26</sup> Vatra ide u vjetar kada se ugasi, voda kada ishlapi. Sunce i Mjesec također idu u vjetar kada zađu.

<sup>27</sup> I riječ *ātman* stala se rabiti kao povratna zamjenica sebe a zatim i kao apstraktna imenica sopstvo.

obrascu oko-Sunce, dah-Vjetar itd. Tako u *AU* imamo analogiju po obrascu usta-riječ-Oganj, nosnice-dah-vjetar, oko-vid-Sunce, itd. Analogijom mikrokozma i makrokozma tumači se stvaranje, ali i rastvaranje kada se sastavni dijelovi mikrokozma vraćaju odgovarajućim makrokozmičkim pojavama (oko Suncu, dah Vjetru itd.). Tako se postavljaju pitanja o tome što je subjekt svijesti i ima li nešto što poslije smrti nastavlja tijekom svjesnoga postojanja bića. Tako je u upanišadima pojam sopstva uzdignut u temeljni metafizički pojam subjekta spoznaje ili svijesti, koji nastavlja tijekom svjesnoga postojanja. U *BAU* 2.4 (4.5) tvrdi se da je sve što je nekom drago, drago zbog sopstva a ne zbog stvari same, i da to sveprožimajuće sopstvo treba motriti, slušati o njem, promišljati ga i udubljavati se u nj. Spoznajom se toga sopstva sve spoznaje jer je sopstvo bit svega oko nas.

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

U rano je vedsko doba svemir podijeljen u tri dijela: zemlja, nebo i ozračje (*ŚB* 11. 5. 8. 1 i dr.). Trostrukim svemirom vladaju bogovi koji su prisutni u prirodnim pojavama. Upaniṣadima je svojstveno nalaziti analogije među kozmičkim elementima. Tako trima svjetovima odgovaraju svijet bogova, svijet otaca i svijet ljudi (*BAU* 1.5.16). S ovom je razdiobom povezana i zamisao o prerađanju jer ljudi koji su živjeli obredno i moralno uzornim životom poslije smrti dospijevaju u svijet otaca. Kada iskoriste plodove svojih djela, oni se vraćaju, za razliku od onih koji su zahvaljujući spoznaji poslije smrti dospjeli u svijet bogova odakle nema povratka u svijet ljudi. Taj je proces opisan u učenju o pet oganja (*pañcāgni-vidyā*) u *BAU* 6.2 i *ChU* 5.10. Riječ *karman* na staroindijskome znači obredni, ali i moralni čin. Obredni i moralni zakon uzroka i posljedice vlada prerađanjem, što znači da samo znanje donosi oslobođenje dok obredni čin donosi dobrobiti nakon kojih se osoba vraća u tijelo. Razlikovanje sućega koje je nepropadljivo od propadljivoga koje pripada prolaznosti ima eshatološki cilj postizanja spoznaje koja vodi k besmrtnosti i oslobođenja iz uza prolaznoga i propadljivoga. Učenje o prerađanju i oslobođenju od njega, opisano u učenju o pet oganja, po Frauwallneru (1973./2008:45) predstavlja vrhunac upaniṣadske filozofije.

#### d. Jedinstvo sopstva i brahmana

Već se je u saṃhitāma pojavila težnja podvođenja svega pod jedinstveno prvo počelo.<sup>28</sup> U brāhmaṇama se, slično kao i u upaniṣadima, često javlja formula da u iskonu bijaše jedno bez drugoga. U brāhmaṇama<sup>29</sup> je to jedno često Prajāpati, Gospodar poroda ili Bog otac, što ukazuje na teističko poimanje iskona. U upaniṣadima se na tome mjestu pojavljuju suće (*sat*),<sup>30</sup> koje

---

<sup>28</sup> Ježić (1999:75.) pokazuje primjer iz *RS* 1.164.46: *ēkam sād viprā bahudhā vadanti* „Jedno biće mudraci raznoliko zovu“. Karakterističan je i primjer iz *RS* 10.129.2cd: *ānīd avātām svadhāyā tād ēkaṃ tasmād dhānyān nā parāḥ kīṃ canāsa* „Dísa bez vjetra, svojim djelom Jedno. Ničeg inog do tog ne bijaše više. (Prijevod Ježić 1987:253)

<sup>29</sup> *ŚB* 2.5.1.1 ili 11.5.8.1.

<sup>30</sup> *ChU* 6.2.1.

upućuje na ontološko poimanje iskona, te sopstvo<sup>31</sup> i brahman.<sup>32</sup> Deussen je (1906: 86) tvrdio kako je u upanišadima pojam brahman postupno istisnuo Prajāpatia i kako je krajnji izraz za predmet čovjekove potrage postalo sopstvo. Oba pojma u upanišadima označuju prvo počelo iz kojega sve proizlazi i za kojim treba težiti kako bi se dostigao krajnji cilj. Izraz *ātman* ima više načina uporabe u upanišadima; može označivati tijelo, dah, duh, dušu, ali i sopstvo u smislu najviše sućine ljudskoga bića. Uporaba pojma *ātman* uglavnom je jasna i ne izaziva toliko problema kao pojam brahman, koji se kao sasvim oblikovani pojam javlja već u *RS*. Inače, riječ *bráhman* u srednjem rodu po Oldenbergu,<sup>33</sup> koji je proučavao uporabu riječi u vedskim tekstovima, znači: „*bráhman ist genauer heilige (zauberkräftige) Formel und das sie erfüllende Fluidum der Zauberkraft.*“<sup>34</sup> Gonda je (1950.), ne odbacivši tradicionalnu indijsku etimologiju koja *bráhman* izvodi iz  $\sqrt{BRH}$  (rasti, bujati),<sup>35</sup> došao do zaključka da *bráhman* znači moć (*power*) koja se očituje kao sveta ili čarobna riječ ili obred. Renou<sup>36</sup> je zaključio da riječ izvorno znači obredno-kozmičku zagonetku. Gonda (1950:58) usklađuje Renouovo mišljenje sa svojim tvrdeći da zagonetka također predstavlja očitovanje iste moći svete riječi. Na te je tvrdnje Thieme (1952.) odgovorio detaljnom raščlambom riječi *bráhman* koja u *RS* znači pjesničko oblikovanje, (*dichterische Gestaltung, Formulierung, Formung*), dok u *bráhmanama* znači oblikovanje, izricanje istine (Thieme 1952:126, „*Formung, (Wahrheits-) Formulierung*“). U konkretnome se smislu to odnosi na oblikovani svećenički govor, dok se u apstraktnome smislu odnosi na moć oblikovanoga govora svećenika koja pripada riječima Veda. Thieme dalje pokazuje kako takvo shvaćanje riječi *bráhman* odgovara svim kontekstima u kojima se u

<sup>31</sup> Npr. *BAU* 1.4.1, *AU* 1.1.

<sup>32</sup> Npr. *BAU* 1.4.10, 2.1, 4.1.

<sup>33</sup> Bilo je više pokušaja raščlambe riječi *bráhman*. Po Rothu znači „*Andacht*, po Hertelu „*[Himmels] Feuer*“, po Henningu „*[ceremonial] behavior*“, dok je Dumézil našao srodnost s latinskim *flamen*. Slijedeći Gondinu i Thiemeovu kritiku ovih pokušaja, od starijih raščlambi spominjem samo Oldenbergovu koja je najbliža pravom značenju.

<sup>34</sup> Thieme (1952:93) navodi ovaj citat iz Oldenbergova djela *Religion des Veda* 65, Anm. 1.

<sup>35</sup> Riječ *bráhman* najvjerojatnije dolazi od indoeuropskoga korijena \*bh(r/l)g'h, i podudarna je sa staronordijskom riječi *bragr* „pjesništvo“ (Ježić 1999:75)

<sup>36</sup> Kako mi Renouov rad nije dostupan, njegov zaključak navodim prema Gondi (1950:58) i prema Thiemeu (1952:108f).

saṃhitāma i brāhmaṇama riječ pojavljuje. Taj je *brāhman*, od saṃhitā, gdje je značio pjesničko oblikovanje, preko brāhmaṇa, gdje je postao oblikovanje, izricanje istine, u upaniṣadima postao najviša sućina svemira kako je to izraženo u *TU* 3.1: „Iz čega se sva ova bića rađaju, po čem, jednom rođena, žive, kamo idu i u što se rastaču, to nastoj razaznati! To je *brahman*.<sup>37</sup> Filozofski je vrhunac upaniṣadi izjednačenje najvišega objavljenoga kozmičkog počela *brahmana* i najvišega osobnoga počela *ātmana*. Po Hirianni (1980:61) jednačenja mikrokozmičkih i makrokozmičkih česti, inače izrazito svojstvena upaniṣadskoj misli, izvršila su odlučan utjecaj na predodžbu o sopstvu, koje je jednačenjem s *brahmanom* od psihičkoga počela postalo najdublja istina svijeta. Tako je sopstvo čovjeka shvaćeno kao sopstvo svijeta. Ovo jednačenje logički implicira jedinstvo svega.

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

### 1.5. Upaniṣadi i vedānta

Dalje valja raščistiti odnos upaniṣadi („vedānta“ po Hackeru) i kasnije vedāntske škole izrasle na tumačenju njihovom („vedāntizam“). Počet ćemo sa shvaćanjem pojma vedānta u nekim drugim tekstovima kako bismo bacili svjetlo na rano doba oblikovanja upaniṣadskih tekstova i škole tumačenja njihova. Riječ vedānta nalazimo već u *Taittirīya-āranyaki* 10.10,<sup>38</sup> gdje označuje kraj vedske recitacije. U samim upaniṣadima riječ nalazimo u *Muṇḍaka-upaniṣadi* 3.2.6 i u *Śvetāśvatara-upaniṣadi* 6.22. Po Deussenovoj razdiobi, koju smo ranije prikazali, ove metričke upaniṣadi pripadaju drugom, srednjem sloju starijih upaniṣadi (Deussen 1906:24).

---

<sup>37</sup> *yato vā imāni bhūtāni jāyante/ yena jātāni jīvanti/ yat prayanty abhisaṃviśanti/ tad vijijñāsasva/ tad brahmeti/*

<sup>38</sup> Kao i u *Mahānārāyaṇa-upaniṣadi* (recenzija *atharva*) 10.8: „zvuk koji je izrečen na početku Vede stoji i na kraju Vede“ (*yo vedādaḥ svarāḥ prokto vedānte ca pratiṣṭhitah* /), Nakamura (1950./1983:90).

Olivelle ih (1998:13) grubo smješta u zadnjih nekoliko stoljeća prije nove ere. *MU* 3.2.6 govori o isposnicima (*saṃnyāsin*) kojima je cilj utvrđen razaznajom vedānte i koji se u času smrti (*parāntakāle*) oslobađaju (*parimucyanti*). Već citirana *ŚU* (bilješka 8. na stranici 3) govori o tajnome znanju objavljenom u vedānti. Kako se radi o upanišadima koje su sastavljene u zadnjim stoljećima stare ere, one pod pojmom vedānta najvjerojatnije podrazumijevaju najstarije prozne upanišadi. Među ovima su najstarije *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* i *Chāndogya-upaniṣad* koje Olivelle (1998:12) smješta u sedmo ili šesto stoljeće prije naše ere. Ovdje dolazimo do Nakamurine<sup>39</sup> tvrdnje kako se pojam vedānta nekad odnosi i na āraṇyake (Nakamura 1950./1983:93 i 99). Kako bi dokazao tu tvrdnju, Nakamura navodi *Gautamadharmasūtra* 19.121 koja govori odvojeno o vedānti i upanišadima i *MBh* 1.1.263 koja kaže da je āraṇyaka među Vedama kao maslac u mlijeku ili brāhmaṇa (pripadnik brahmanskoga staleža) među ljudima. Također navodi i *Bhagavad-gītu* 15.15 gdje Kṛṣṇa kaže da je on sam autor vedānte i znalac Veda.<sup>40</sup> Telang u uvodu u *The Sacred Books of the East VIII* (1882:17-18) tvrdi da se ovdje riječ vedānta ne može odnositi na upanišadi jer u vrijeme stvaranja *BhG* upanišadi još nisu bile došle do oblika u kakvom ih danas poznajemo. To dokazuje brojnim paralelizmima *BhG* i starijih upanišadi. Ovaj argument prihvaćaju Hopkins (1901:93) i Nakamura (1950./1983:99). Starije upanišadi čine dio āraṇyaka i prirodno je da se u starijim tekstovima i one shvaćaju kao vedānta. Kad je Telang krajem 19. stoljeća pisao svoj uvod u prijevod *BhG* filologija još nije imala takve spoznaje o *Gīti* kakve ima danas. U radovima Bhargave, Ježića i Szczureka raščlanjena je složena građa teksta pri čem su jasno razdvojeni slojevi i interpolacije. *BhG* je, baš poput *Mahābhārata* u koju je uklopljena, oblikovana stoljećima. Raščlanjujući interpolacije *bhakti*, koje po Ježiću pripadaju među najmlađe slojeve teksta, Szczurek (2005:191) među ostalim kiticama navodi i *BhG* 15.15 kao takav kasniji dodatak. Ako je to tako, kitica koja spominje vedāntu mogla je biti umetnuta u *BhG* u vrijeme kad su starije upanišadi već oblikovane i

<sup>39</sup> Carpenter (1921:185) navodi vedāraṇyaku (koju izjednačuje s vedāntom) kao jedan od pet filozofskih sustava koji se nabrajaju u *MBh* 12.351.1. Ostali su sāṃkhya i yoga, pāñcarātra i pāśupata.

<sup>40</sup> *BhG* 15.15 vedāntakṛd vedavid eva cāham /



uklopljene u vedski kanon. Zato se ovdje može misliti i na upanišadi, a Telangova tvrdnja kako se radi o *āranyakama* nema prave podloge u svijetlu suvremenih spoznaja o *BhG*. Ali ako imamo u vidu tvrdnje iz *MBh* 1.1.623 koja govori o *āranyakama* onako kao što se inače govori o upanišadima moguće je da se radi o vremenu kad se najstarije prozne upanišadi uklopljene u *āranyake* nisu još potpuno od njih odvojile.<sup>41</sup> U svakom slučaju, koliko mi je poznato, nemamo navoda u kojima se *āranyake* izravno nazivaju vedāntom iako je vrlo vjerojatno da je postojalo doba kada su se one još miješale. Navodi iz *MBh* teško da su stariji od starih proznih upanišadi pa je jedan mogući odgovor da se one u to vrijeme još nisu sasvim izborile za mjesto u kanonu ili još vjerojatnije da su još tijesno vezane uz *āranyake* i još (barem u očima sastavljača katica iz *MBh*) nemaju status zasebnog roda vedske književnosti.

Hopkins (1901:93-94) raščlanjuje neke navode iz *MBh* u kojima se spominje vedānta.<sup>42</sup> Za sve te navode zaključuje da govore o upanišadima (ili *āranyakama*) dok ni jedna ne govori o vedānti u smislu klasičnoga filozofskoga sustava utemeljenoga u tumačenju upanišadi. Najdetaljniju raščlambu spominjanja vedānte u buddhističkim, jinističkim i ne-vedāntskim brahmanističkim tekstovima učinio je Nakamura (1950./1983:129-359). Pažljivom obradom tih tekstova Nakamura dolazi do zaključka da je filozofski sustav vedānta vrlo kasno dobio na važnosti usprkos starosti temeljnih tekstova njegovih. Glavni su protivnici buddhistima u raspravama (osim buddhista drugih škola) bili pripadnici škole *sāṃkhya* i *vaiśeṣika* dok se vedāntinci kao protivnici javljaju tek u tekstovima mlađega buddhizma. Nakamura (1950./1983:133) tvrdi da se u tekstovima starijega buddhizma riječ upaniśad i vedānta uopće ne spominje, dok se Vede i različite grane vedske učenosti spominju često. Ipak navodi *Suttanipātu*

---

<sup>41</sup> Primjer za to daju Aitareya-upaniśad (=Aitareya-āranyaka 2.4-6) i Mahāitareya-upaniśad (=Aitareya-āranyaka 2-3), gdje su jednom manje, a drugi put više poglavlja *āranyake* ubraja u upaniśad.

<sup>42</sup> Izraz *vedāntāvabhṛthapluta* pojavljuje u već spominjanim kiticama 2.53.1 i 8.90.114, u 6.23.12 Durgā je Sāvitrī, majka Veda koja je „vedānta” tj. sama svrha Veda (*vedamātā tathā vedānta ucyate*). *MBh* 12.319.27 govori o Gandharvi učenom u vedānti, 12.349.56 govori o svećeniku koji zna *jyeṣṭha-sāman* i vedāntu, 13.149.123 kaže da je učen u vedānti onaj tko zna imena Viṣṇuova; 14.13.15 kaže da se želja (*kāma*) ukida vježbanjem u vedānti (*vedāntasādhanaḥ*).

976-978<sup>43</sup> koja govori o brahmanskom isposniku-lutalici učenom u Vedama. Lako je zamisliti da su upravo takvi brahmani-isposnici bili prenositelji upanišadskih učenja, a ne pripadnici visokoga svećeničkog staleža. Tako Yājñavalkya u slavnoj *Maitreyī-brāhmaṇi* (BAU 4.5.1) odlazi<sup>44</sup> da bi počeo s drugačijom vrstom života.<sup>45</sup> Očito je da su i u vrijeme oblikovanja najstarijih upanišadi (doduše njihovih mlađih slojeva), kao i u vrijeme stvaranja buddhističkoga kanona, postojali brahmanistički isposnici u čijim su se krugovima prenosile i stvarale upanišadi. Ovomu možemo pridodati i Nakamurinu tvrdnju da je jedan od razloga za tajnost upanišadskih učenja bilo to da neki dijelovi upanišadi odudaraju od uobičajenoga obrednog okvira tekstova na koje se nastavljaju. Zato su se tekstovi skrivali od široke publike i od krugova koji možda ne bi dobro reagirali na njih (Nakamura 1950./1983:102). Ako imamo u vidu često pojavljivanje pripadnika kšatrijskoga staleža<sup>46</sup> kao upanišadskih učitelja ili kao pokrovitelja javnih rasprava među brahmanima, jasna je slika upanišadi kao tekstova koji zauzimaju posebno mjesto u kanonu. Naravno je da su ortodoksni brahmani učinili konačnu redakciju upanišadskih tekstova koje su nastavili prenositi i komentirati. Iako je iz navedenoga očito da se naziv vedānta koristio i za same upanišadi, u ovoj će se radnji uporaba pojma ograničiti na vedāntu kao klasični filozofski sustav tumačenja upanišadi koji je iznjedrio neke od vrhunaca indijske misli.

Od naziva vedānta veći problem predstavlja riječ upanišad. Jasno je da se riječ izvodi od korijena *SAD* „sjedjeti, sjesti“ s predmetcima *upa-* „pri-, do-, blizu, kod“ i *ni-* „dolje, niz”. Śaṅkara tumači riječ upanišad kao znanje koje uništava sjeme prerađanja.<sup>47</sup> Pri tome on ne obraća pažnju na predmetke, već uzima u obzir samo korijen *SAD* u značenju uništiti (*viśaraṇa*)

---

<sup>43</sup> Nakamura ne navodi izdanje teksta.

<sup>44</sup> *pravrajiṣyan* od glagola *pra√VRAJ* može značiti i „ići u isposništvo“.

<sup>45</sup> Ova se brāhmaṇa u drugačijem, ali vjerojatno starijem obliku javlja i kao BAU 2.4. O odnosu ove dvije brāhmaṇe će biti više riječi kasnije kad ćemo pokušati prikazati njihov odnos tražeći primjere tumačenja upanišadi unutar tekstova samih.

<sup>46</sup> Više o društvenom okviru u upanišadima može se naći kod Ježića (1999:32-37).

<sup>47</sup> Ježić (1999: 13-14) detaljno prikazuje Śaṅkarino tumačenje pojma upanišad iz uvoda u komentar uz *Kaṭha-upanišad*.

što je također jedno od značenja.<sup>48</sup> U zapadnoj se indologiji razvila živa rasprava<sup>49</sup> znači li izraz upaniṣad samo sjedenje do (učitelja) i prići radi pouke<sup>50</sup> ili nešto više. Tako je Oldenberg, čije shvaćanje slijede i nadopunjuju i drugi indolozi poput Alberta Debrunnera, Stanislaw Schayera i Louisa Renoua,<sup>51</sup> izraz upaniṣad izjednačio s pojmom *upāsana*, koji se tvori od predmetka *upa* i korijena  $\sqrt{AS}$  koji također znači sjediti, ali i štovati. Falk (1986:80-96) namješta značenje riječi po raznim kontekstima u kojima ih nalazi u brāhmaṇama i āraṇyakama, pa dolazi i do značenja kao što su „ostvarujuća moć” u brāhmaṇama (*bewirkende Macht*) ili „hijerarhijski odnos” u āraṇyakama (*hierarchische Beziehung*). Ježić (1999:20) nakon detaljne raščlambe svih predšasnika pokazuje gdje su brkali značenje riječi (semiotiku), prenesenu uporabu (metaforiku) i raznoliki smisao surječja (kontekst), i dolazi do zaključka s početka rasprave da je najvjerojatnije značenje glagola *upa-ni-SAD* „sjesti dolje do” (koga), u pomaku značenja „primiti pouku od” (koga), a imenice upaniṣad f. „sjedenje dolje do” (koga), „(skrovita) pouka/ besjeda (o čem)”. S ovim se slaže i Keithova tvrdnja (1925:489) o naravi poučavanja u Indiji gdje učenik prilazi učitelju od kojega prima pouku na osamljenu mjestu. Iz ovoga se vidi i težnja za tajnovitošću.

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

## 2. Rana povijest vedānte

Iako je iz navedenoga očito da se naziv vedānta koristio za upaniṣadi, a po svoj prilici i za āraṇyake ili njihove dijelove, rečeno je da je potrebno razlikovati vedāntu kao klasični

---

<sup>48</sup> Osim u uvodu u *Kaṭha-upaniṣad* Śaṅkara na sličan način tumači pojam u uvodu u *BAU* i *TU*, u *KaU* (*Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. 1*, [WSOS I.] str. 73) i *MuU* ([WSOS I.] str. 261)

<sup>49</sup> Detaljan prikaz vidi Ježić (1999:15-21). Ježićev prikaz obuhvaća sva važna shvaćanja izraza upaniṣad u zapadnoj filologiji, pa tako i Falkovu raščlambu izraza upaniṣad u brāhmaṇama, āraṇyakama i upaniṣadima.

<sup>50</sup> Deussen (1906:13)

<sup>51</sup> Ježić (1999:15)

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

## 2.1. Početci vedānte kao sustava tumačenja upanišadskih tekstova

Prvu, meni poznatu, teoriju o nastanku vedānte iznio je Deussen (1906:21). Po njem upanišadska učenja izvorno pripadaju ratničkom, kṣatriyskom staležu koji nije imao razvijene institucije očuvanja i prenošenja književnih tekstova. Brahmani, u kojih je sustav školničke tradicije u to vrijeme bio potpuno razvijen, prihvatili su kṣatriysko učenje o *ātmanu*<sup>52</sup> koje su kombinirali s alegorijskim tumačenjem obreda. Oni su također kroz svoje institucije nastavili prenositi i dalje oblikovati upanišadske tekstove. Tada nastaje vedānta, brahmansko školničko tumačenje izvornoga kṣatriyskog nauka. Deussenova je tvrdnja zanimljiva jer je uloga kraljeva u upanišadima znatna, iako ne i odlučujuća. Neki su od najznačajnijih upanišadskih učitelja poput Yājñavalkye, Uddālake i Śāṇḍilye brahmani po rođenju. S druge strane već u brāhmaṇama

---

<sup>52</sup> Za nauk o *ātmanu* Deussen (1906:21) kaže da je bitno oprječan vedskom kultu božanstava i obrednom sustavu.

postoje dijelovi gdje kraljevi znanjem posramljuju brahmane.<sup>53</sup> Kṣatriye su, uz brahmane, bili najobrazovaniji stalež i uz to glavni naručitelji žrtve. Ježić (1999:36) pretpostavlja da su u davno doba sami obavljali neke obredne dužnosti. Kako se obred razvijao i postajao sve složeniji, brahmani su postali stručnjaci tehničke izvedbe obreda, dok su se kṣatriye bavili promišljanjem njegova smisla. Uz to je učenje o *ātmanu* i sudbini duše nakon smrti svojstveno kṣatriyama kako to zorno svjedoči *Bhagavad-gītā* (2.11-38). Zato Ježić zaključuje da se kṣatriye ne ističu učenošću po oprjeci brahmanima već po simbiozi s njima kao žrtvovatelji. Tvrdnjom kako upanišadi izvorno pripadaju kṣatriyama i k tome nastaju kao oprjeka brahmanskomu ritualizmu, Deussen ne može objasniti pojavu brahmanskih učitelja u starijim slojevima teksta kao ni to kako upanišadi odjednom postaju dio brahmanske tradicije. Zato zaključujemo da su u procesu oblikovanja starijih upanišadi sudjelovali i brahmani i kṣatrije, ali da su glavnu ulogu u konačnoj redakciji i daljem prenošenju tekstova imali isključivo brahmani.

Nakamura (1950./1983:126) iznosi zanimljivu tvrdnju važnu za razjašnjavanje uvjeta u kojima je nastala vedānta. Početke vedānte po njem možemo naći u ideji posebnog položaja upanišadi u odnosu na ostatak vedskoga kanona. To znači da Nakamura početak vedānte vidi u vremenu kad su rane upanišadi još bile u razdoblju sastavljanja. Svjedočanstva o posebnosti upanišadi nalazimo već u najstarijim upanišadima, kao i u spomenutim citatima iz *MU* 3.2.6 i *ŚU* 6.22. Ovo je s jedne strane važno ako imamo u vidu kasnije Śaṅkarine rasprave o neprikosnovenu položaju upanišadi prema drugim dijelovima vedskoga korpusa. Ta je ideja glavna nit vodilja vedānskih mislilaca poput Śaṅkare koji, kako ćemo vidjeti, oblikuju svoje filozofske nazore braneći neprikosnovenost upanišadi u raspravama s pripadnicima drugih škola, posebice s mīmāṃsakama.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Ježić (1999:34) spominje *Kauṣītaki-brāhmaṇu* 26.5 i *Śatapatha-brāhmaṇu* 11.

<sup>54</sup> Kasnije će biti više riječi o Bronkhorstovim tvrdnjama (2001.) kako su se filozofska učenja pūrva-mīmāṃse oblikovala radi obrane svetosti Veda u raspravama s buddhističkim školama zbog analogije s vedāntskom obranom upanišadi upravo od napada mīmāṃsaka. Čuvaju li mīmāṃsake kao uvjereni ritualisti odbojnost prema upanišadima zbog njihova kṣatriyskoga podrijetla?

Nakamurinu bih tvrdnju dopunio poimanjem o cjelovitosti upanišadskoga korpusa koje slijedi ili ide uz shvaćanje o posebnosti upanišadi. Pojam cjelovitosti i posebnosti upanišadi također je prisutan u metričkim upanišadima, dakle u srednjem sloju. Po Ježiću (1999:6) upanišadi su se krajem prošle ere ili najkasnije početkom naše ere počele shvaćati kao samostalna predaja znanja što odgovara citatima koje ću ukratko izložiti.<sup>55</sup> U *BAU* 2.4.10 Yājñavalkya nabraja vrste književnosti za koje kaže da predstavljaju izdah brahmanov.<sup>56</sup> Među tim vrstama književnosti su četiri Vede,<sup>57</sup> itihāsa, purāṇa, vidyā, upanišadi, śloke, sūtre, anuvyākhyāne i vyākhyāne. Upanišadi su u množini i odvojene od Veda<sup>58</sup> dok se brāhmaṇe i āraṇyake ne spominju izdvojeno na ovome popisu. U *BAU* 4.2.1 Yājñavalkya poučavajući kralja Janaku opet odvaja upanišadi od Veda:

*sa hovāca yathā vai samrāṇ mahāntam adhvānam eṣyan ratham vā nāvaṃ vā samādadītaivam  
evaitābhir upaniṣadbhiḥ samāhitātmāsi / evaṃ vṛndāraka āḍhyaḥ sann adhītaveda  
uktupaniṣatka ito vimucyamānaḥ kva gamiṣyasīti /*

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

ŚU 5.6 govori o tajnim upanišadima Veda u kojima je skriveno počelo koje je rodnicā brahmana (*tad vedaguhyopaniṣadatsu gūḍham tad brahmā vedate brahmayonim*), dok

<sup>55</sup> Po Olivellovu se indeksu riječ upaniṣad u starijim upanišadima javlja u slijedećim ulomcima: *BAU* 2.1.20; 2.4.10; 3.9.26; 4.1.2; 4.2.1; 4.5.11; 5.5.3-4; *ChU* 1.1.10; 1.13.4; 3.11.3; 8.8.4-5; *TU* 1.3.1; 1.11.4; 2.8; 3.10.6; *KsU* 2.1-2; *ŚU* 1.15-16; 5.6; *MU* 2.2.3. Obradio sam ona mjesta gdje riječ označuje zasebnu vrstu književnosti ili neko osobito učenje. U ostalim slučajevima Olivelle prevodi kao „skrovito ime” (*hidden name*) u *BAU* 2.1.20 („*mystic meaning*“ kod Humea) i 5.5.3-4 („*mystic name*“ kod Humea), „skrovita veza” (*hidden connection*) u *BAU* 3.9.26, *ChU* 1.1.10, 1.13.4, *TU* 1.3.1, *ŚU* 1.15-16 „podudarnost” (*correspondence*) u *ChU* 8.8.4-5, „skrovito učenje Veda” (*hidden teaching of the Veda*) u *TU* 1.11.4, „skrovito učenje” (*hidden teaching*) u *TU* 2.9 i 3.10.6, „tajna pouka” (*secret instruction*) u *KsU* 2.1-2 (Ježić 1999:195 ostavlja riječ *upaniṣad* neprevedenu kao i Olivelle u *MU* 2.2.3).

<sup>56</sup> *sa yathādrādhāgner abhyāhitāt pṛthag dhūmā viniścāranty evaṃ vā are 'sya mahato bhūtasya niḥśvasitam etad yad ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāṅgirasa itihāsaḥ purāṇaṃ vidyā upaniṣadaḥ ślokāḥ sūtrāṇy anuvyākhyānāni vyākhyānāni /*

<sup>57</sup> Točnije tri Vede i *Atharva-āṅgirasa*.

<sup>58</sup> Ista se podjela javlja i u 4.1.2.

*Maitrāyaṇīya-upaniṣad* 2.3 učenje o brahmanu naziva uvidbom u sve upaniṣadi (*sarvopaniṣadvidyā*). Spomenuti citati iz *MU* 3.2.6 i *ŚU* 6.22 također podrazumijevaju jedinstvo učenja upaniṣadi. Svijest o tom jedinstvu postat će kamen temeljac razvijene vedāntske hermeneutike. Jedinstvo učenja upaniṣadi poučavaju *Brahma-sūtre*, temeljni priručnik vedāntske škole i najstariji sačuvani vedāntski tekst. Prvo od četiri poglavlja *Brahma-sūtra* posvećeno je *samanvayi* ili usuglašivanju upaniṣadskih učenja kako bi se dokazalo kako one nisu u sebi proturječne. Glavni je uvjet za takvo shvaćanje upaniṣadi svijest o njihovoj posebnosti i o njihovu tekstovnome jedinstvu. Ova tvrdnja pridonosi zamisli o kontinuitetu između upaniṣadi i vedānte jer skreće pozornost na to da je vedāntsko shvaćanje o posebnosti upaniṣadi postojalo već u samim upaniṣadima.

Frauwallner (1953:275) tvrdi da je prelazak s usmene predaje tekstova na pismenu predaju prijelaz na sustavan način mišljenja. Taj prijelaz znači i početak klasičnih sustava. Ipak, početke svakoga sustava, koji su označeni temeljnim priručnicima njihovim (*sūtrama*), vidi u razdoblju kada još vlada usmena predaja koja je oblikovala taj osebujni književni rod.<sup>59</sup> Kako se ova radnja bavi ranim tumačenjem upaniṣadi, tako će biti obrađene i *Brahma-sūtre* koje, osim što predstavljaju najstariji sačuvani pokušaj tumačenja upaniṣadi, bilježe i imena starijih tumača koji im očito prethode. Zato je važno imati na umu da se radi o vremenu usmenoga prijenosa učenja i da se u ovome slučaju razgraničenje upaniṣadi i vedānte ne može tumačiti prelaskom iz usmenog na pismeni načina prijenosa.

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

Radnoj bismo pretpostavci da vedānta nastaje nakon razdoblja oblikovanja starijih upaniṣadi, vjerojatno kada su one postale zatvorene za interpolacije, dodali Nakamurinu tvrdnju o svijesti o posebnosti upaniṣadi koja je, tvrdim, bila ključna u oblikovanju vedānte. Moglo bi se

---

<sup>59</sup>Opširnije o *sūtrama* vidi u poglavlju koje će se baviti *Brahma-sūtrama*, glavnim vedāntskim priručnikom i najstarijim sačuvanim primjerom tumačenja upaniṣadi.

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

Pūrva-mīmāṃsā<sup>60</sup> je škola tumačenja obrednih vedskih tekstova. Temeljni su priručnik njezin *Mīmāṃsā-sūtre*. Riječ *mīmāṃsā* je deziderativ glagola √MAN, 1. koji znači misliti.

---

<sup>60</sup> Prva mīmāṃsā, za razliku od vedānte koja se katkada naziva uttara-mīmāṃsā ili kasnija mīmāṃsā. Mīmāṃsā se nekad naziva i Karma-mīmāṃsā gdje *karman* označuje obredno djelovanje koje je u središtu ovoga misaonog sustava. Keith je (1921:3) pokazao kako je stariji naziv za ono što će biti poznato kao mīmāṃsā bio nyāya. U *Āpastambha-dharma-sūtrama* (Bühler, Sacred Books of the East, II: xxviii, xxix; SBE XXV: xlvii) nyāyom se nazivaju učenja koja se kasnije pojavljuju u *MīmS*. Nyāya je obredni postupak ili pravilo; mīmāṃsā je (kao sustav) želja za ispravnim shvaćanjem takvih postupaka ili pravila (prema obrednim tekstovima). Semantički različito, ali povezano metonimijom.



Mīmāṃsā znači želja za (ispravnim) mišljenjem ili shvaćanjem, što u ovom slučaju zapravo znači tumačenje. Parpola (1981:160) ističe da se glagol *mīmāṃsante* u smislu „raspraviti, istražiti” javlja u *Kauṣītaki-brāhmaṇi* 26.3 u raspravi o okajanju pogriješaka pri izvođenju obreda. U *ChU* 5.11.1 riječ se javlja u smislu propitivanja filozofskih problema. U *ŚB* 4.2.1.7 Yājñavalkya se koristi riječju *mīmāṃsā* kako bi označio teoretsku raspravu koja je suprotstavljena praksi izvođenja obreda. Po Parpoli (1981:161) riječ *mīmāṃsā* kakvu nalazimo u *ŚB* posljedica je širenja nominalnog stila u brāhmaṇama kada se javlja zajedno s riječi *atha* ili *athātaḥ* kao u *ŚB* 8.7.4.12.<sup>61</sup> Na taj se način započinju obredne ili filozofske rasprave. U *BAU* 1.5.21 nalazi se izraz *athāto vratamīmāṃsā* koji već sliči prvim rečenicama *BS* (*athāto brahmajijñāsā* /) i *MimS* (*athāto dharmajijñāsā* /). Jedina je razlika u tome da je glagolski korijen √*MAN*, misliti, spoznavati zamijenjen korijenom √*JÑĀ*, znati, spoznavati.

Pūrva-mīmāṃsā se prvenstveno bavi tumačenjem vedskoga žrtvenog obreda. Korijeni su njezini u vremenu kad je vjerojatno došlo do zbrke u razumijevanju *saṃhitā* i kada se u tekstovima stala javljati veća razlika u pitanju prakse izvođenja obreda. Najvjerojatniji je razlog tomu vremenski odmak među tekstovima u kojima je došlo do promjena u obredu (Keith 1921:2).<sup>62</sup> Parpola (1981:172) tvrdi da su *MimS*, temeljni priručnik pūrva-mīmāṃse, izrasle iz rasprava učenih brahmana o načinima pravilna izvođenja obreda. Rasprave su predstavljale instituciju vedskih škola. Parpola svoje tvrdnje potkrepljuje brojnim citatima iz vedске književnosti i Dhārma-sūtra koje ove susrete znalaca pravila nazivaju *nyāyavit-samayaḥ*.<sup>63</sup> U brāhmaṇama, koje predstavljaju prve obredne komentare uz *saṃhite*, Parpola vidi početke ovakvih rasprava. Na brāhmaṇe se nadovezuju Kalpa-sūtre,<sup>64</sup> obredni priručnici koji se bave obrednim redom. Unutar Kalpa-sūtra nalaze se Śrauta-sūtre koje obrađuju velike svečane

<sup>61</sup> *ŚB* 8.7.4.12 *athātaś citipurīṣāṇām eva mīmāṃsā* /

<sup>62</sup> Bronkhorst pokazuje kako pūrva-mīmāṃsā nikad nije zamijenila obredne priručnike već se razvijala kao posebna znanost koja ne opisuje obred već ustanovljava mjerila za odabir suprotstavljenih tumačenja o izvedbi obreda.

<sup>63</sup> Parpola (1981:172) citira *ĀpDhS* 2.4.8.13.

<sup>64</sup> Kalpa-sūtre pripadaju pomoćnim vedskim znanostima ili vedāṅgama (udovi Veda). Ostale su: *śikṣa* (fonetika), *vyākaraṇa* (gramatika), *nirukta* (etimologija), *chandas* (metrika) i *jyotiṣa* (astronomija). Više vidi u Katičić 1973: 99-104, Winternitz [I.]: 1908./1968: 229-246.

obrede kojima se najviše bavi pūrva-mīmāṃsā. S tim u svezi Bronkhorst (2001:83) od pūrva-mīmāṃse koja polazi od ideje jedinstvenoga tumačenja obrednih čina razlikuje obredne propise u Śrauta-sūtrama koji se razlikuju od teksta do teksta, ovisno o školi unutar koje su nastali. Parpolinim bismo razmatranjima o početcima mīmāṃse mogli dodati tvrdnju o temeljnoj razlici između rasprava brahmanskih učitelja u Kalpa-sūtrama i razmatranja u *MimS*. Osim spomenutoga stava koji nadilazi rasprave pojedinih škola, to su tri osebujna hermeneutička učenja koja ćemo ukratko izložiti: *anāditva* (tvrdnja kako Vede nemaju početka), *apauruṣeyatva* (tvrdnja kako Vede nemaju auktora) i *svataḥprāmāṇya* (samodostatna mjerodavnost svake tvrdnje [dok se ne dokaže suprotno, što onda samodostatno vrijedi do daljnjega!]). Ako Vede nemaju početka, to znači da se ništa opisano u Vedama nije dogodilo (jer bi im opisani događaj tada prethodio!). Zato se nijedna takva mitska priča ne može prihvatiti u doslovnu smislu već kao *arthavāda* (tumačenje smisla ili poticaj na izvođenje obreda) ili *mantra*.<sup>65</sup> Śābarasvāmin<sup>66</sup> božanstva svodi samo na imena. Ono što ostaje samo su *vidhi* ili naredbe za vršenje obreda kojima žrtvovatelj doseže nebo, krajnji cilj ljudskoga života.<sup>67</sup> Razlog za ovaj osebujan nauk koji odbacuje najveći dio vedskoga teksta Bronkhorst vidi u napadima na Vede izvana, poglavito u napadima buddhista koji su razvili tehnike logičke rasprave u kojima su se koristili iznimno profinjenom logičkom argumentacijom u pobijanju suprotstavljenih učenja. Inače upaniṣadi<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Po pūrva-mīmāṃsi vrste vedskih tekstova su *vidhi* (naredbe za izvođenje obreda), *niṣedha* (zabrane) koja se još ne spominje u *MimS*, *arthavāda* (*MimS* 1.2.1-30) koja slikovitim primjerima objašnjava obrede i potiče na njihovo izvođenje. *Nāmadheya* (*MimS* 1.4.1-16), koja po Keithu (1921:80) predstavlja podvrstu gdje su se stavili nejasni obredni pojmovi koji su se kasnije razvili u teoriju o nazivu koji ograničuje ili pobliže označuje ono što izražuje glagol u imperativu ili optativu i koji se nalazi u srži naredbe. Ta se tri dijela odnose na brāhmaṇe, dok *mantra* (*MimS* 1.2.31-53), koje čine sav tekst saṃhita, hvale moć naredbi i imaju natprirodnu moć ostvarivanja želja (*mantra* ostvaruju želje, a ne božanstva). Detaljnu raščlambu vidi kod Sandala (1923:XVII-XXXII).

<sup>66</sup> Auktor najstarijega sačuvanog komentara uz *Mīmāṃsā-sūtre*.

<sup>67</sup> Učenje o *karmanu* i prerađanju uveo je u pūrva-mīmāṃsu tek Kumārila u 7. stoljeću n.e., (Bronkhorst 2007b: 1). Uz ovo valja uvažiti i usmenu primjedbu prof. Ashoka Aklujkara da ako u Kumārile nalazimo najraniji poznati sačuvani spomen na nauk o prerađanju to nikako ne dokazuje da ga nije bilo i prije.

<sup>68</sup> Najpoznatiji se primjeri nalaze u *BAU* 3 i 4.

prenose javne usmene<sup>69</sup> filozofske rasprave koje su očito bile razvijene već u vedskome razdoblju.<sup>70</sup> No buddhisti su u međusobnim raspravama, kao i u raspravama sa suprotstavljenim školama, usavršili tehnike racionalne argumentacije. Po Bronkhorstu (2001:87) taj razvoj rasprava nije samo stubokom izmijenio indijsku misao, već je iznjedrio klasičnu indijsku filozofiju. Ukratko, Bronkhorst tvrdi da je pūrva-mīmāṃsā razvila svoja osebujna učenja kako bi obranila svetost Veda od napada izvana. Dasgupta ([I.]1922:78) tvrdi kako je svakomu studentu hinduističke filozofije jasno da je sukob s buddhističkom filozofijom potaknuo filozofsko istraživanje u brahmanističkim filozofskim sustavima. Tako mīmāṃsake razvijaju učenje o sekundarnom važenju božanstava i priča o njima u vedskim tekstovima jer te priče nisu racionalno utemeljene, čime odbacuju protivničku kritiku iracionalnosti vedске objave.<sup>71</sup> Oni ne moraju opravdavati povijesni sadržaj vedskoga korpusa jer poriču njegovu povijesnost. Najvažnije su u Vedama (zapravo brāhmaṇama) naredbe za obredno djelovanje (*vidhi*). Povezujući to s načelom o važenju početne tvrdnje (u ovome slučaju o svetosti vedске objave), ako ju je nemoguće racionalno odbaciti, mīmāṃsake imaju snažno oruđe kojim mogu braniti vedsku objavu bez potrebe za nategnutim tumačenjem njezina sadržaja. Učenje da Vede nemaju početka prisutno je već u *MimS* 1.1.27-32, dok je učenje da Vede nemaju auktora, osim u *MimS* 1.1.27-32, prisutno u Patañjalievoj *Mahābhāṣyī*, u komentaru uz sūtru 4.3.101. Učenje o samodostatnom važenju vedskih naredaba ušlo je u pūrva-mīmāṃsu u drugome razvojnem stupnju. Ovaj se nauk javlja u Śabarinu komentaru uz *MimS*, iako mora da je stariji jer se javlja u odlomku komentara uz *MimS* 1.1.4-5 gdje Śabara citira i obrazlaže stariji, danas izgubljeni

---

<sup>69</sup> Djela klasične indijske filozofije koja predstavljaju razvijenu pismenu tradiciju sadrže mnoge tragove usmenih rasprava koje su im očito služile kao predložak. Tako većina filozofskih djela sadrže prigovore (pūrvapakṣa) iznesenim postavkama za koje se često može rekonstruirati iz kojih suprotstavljenih škola dolaze.

<sup>70</sup> Povijest filozofskih rasprava obradio je Bronkhorst (2006.). U tome se članku može vidjeti važnost javnih rasprava u drevnoj Indiji, kao i to kakav su ugled i bogatstvo donosile pobjede i koliko je veliko bilo poniženje poraženih.

<sup>71</sup> Bronkhorst prenosi neke ranije manje uspješne pokušaje obrane Veda u *Padārthadharma-saṃgrahi* (svojevrni komentar uz *Vaiśeṣika-sūtre*) gdje se Vede tumače doslovno. Drugi se primjer kritike Veda nalazi u buddhističkom kanonu (*Agāñña-sutta* u *Digha-nikāyi*) gdje brahman Vāsetṭha ne može objasniti doslovno shvaćenu tvrdnju da su brahmani rođeni iz usta brahmana, čiji su oni jedini sinovi. (Bronkhorst navodi samo točno mjesto gdje se ulomak nalazi u *Agāñña-sutti*, ali ne i u kojem bi se vedskom tekstu mogla naći takva tvrdnja.)

komentar koji pripisuje nekom *ṛttikāri*<sup>72</sup> (sastavljaču *ṛtti*, sažetoga komentara).<sup>73</sup> Bronkhorst (2001:97) zaključuje:

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

U nastavku Bronkhorst pokazuje kako Kumārila, mīmāṃsaka iz 7. stoljeća, više nema potrebe objašnjavati ustrojstvo karmanske naknade za izvedena djela svodeći dijelove žrtve na psihičke tvorevine kada buddhizam više nije predstavljao tako opasna protivnika kao u vrijeme *MimS* i Śabare. Kumārila, za razliku od Śabare, uzima karmanski mehanizam zdravo za gotovo, iz čega Bronkhorst zaključuje da se radi o razdoblju kada je buddhistička prijetnja svetosti vedskoga kanona jenjala. Kumārila k tomu proširuje opseg svetih tekstova na epove, purāṇe i na *Manu-smṛti*, koji uz nešto naredaba sadrže najviše *arthavāde* (Keith 1921:82). Po Bronkhorstu te su pojave nekritičkoga tumačenja drugih tekstova onako kako su stariji mīmāṃsake tumačili Vede (Bhārućiev komentar uz *Manu-smṛti*) pokazatelj da je u 7. st. prošlo doba ozbiljnih napada na integritet Veda. Ova tri filozofijska polazišta (*anāditva*, *apauruṣeyatva* i *svataḥprāmāṇya*), razvijena radi obrane vedskoga kanona, počela su se po Bronkhorstu koristiti kao izgovor za objašnjavanje svih svetih tekstova bez daljnjeg kritičkog opravdanja koje nalazimo kod Śabare u njegovim raspravama s buddhistima. Razvoj filozofijske pūrva-mīmāṃse u Śabarinu komentaru primijetio je već Otto Strauß (1932.), koji u komentaru uz *MimS* 1.1.3-5 i 1.3.30-35 vidi početak

---

<sup>72</sup> Nije sigurno tko je *ṛttikāra*, Jhaovu tvrdnju da mu je ime bilo Bhavadāsa Keith (1921:7) odbacuje kao neosnovanu. Śāṅkara (*BSBh* 3.3.53) tvrdi da je Upavarṣa sastavio *ṛtti* uz *Brahma-sūtre* kao i uz *Mīmāṃsā-sūtre*. U komentaru se uz *MimS* 1.1.5 javlja referencija na Upavarṣu, i to s pridjevkom *bhagavat* (bogoviti). Keith (1921:8) misli da je moguće da dio gdje se spominje Upavarṣino ime nije citat *ṛttikārin* pa je moguće da je to napisao Śabara. Ako je to točno, moguće da je upravo Upavarṣa sastavljač *ṛtti*. Nakamura (1950./2004:30-31) ipak misli da je ulomak dio citata i da *ṛttikāra* govori o Upavarṣi. Kako *ṛttikāra* ne poznaje buddhističku školu vijñānavāda i raspravlja samo s razvijenom śunyavādom, Keith ga stavlja u 4. st. n. e. (1921:7).

<sup>73</sup> Ovaj su dio preveli i detaljno obradili Strauß (1932.) i Frauwallner (1968.).

filozofske pūrva-mīmāṃse.<sup>74</sup> U njegov je prijevod ovoga dijela teksta uključen i komentar uz *sūtre* 1.1.4-5 koji prenosi vṛttikārino učenje o *svataḥprāmāṇyi*.<sup>75</sup>

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

1. Razdoblje najranijega buddhizma (Palijski kanon) do kojega su oblikovane starije prozne upanišadi, dok su one u stihovima još bile u postupku oblikovanja. Ovdje se povremeno javljaju navodi o brahmanima od kojih neki shvaćaju upanišadska učenja sasvim doslovno, dok su rijetki oni koji se upuštaju u filozofsko istraživanje njihova dubljega smisla.

---

<sup>74</sup> Ovaj dio zapravo raspravlja o valjanim načinima spoznaje, ali se u raspravu s buddhistima uvodi i rasprava o sopstvu. Strauß i Frauwallner su se tom raspravom najviše i bavili.

<sup>75</sup> Prijevod vṛttikārina nauka sačinio je i detaljno objasnio Frauwallner (1968:24).

2. Razdoblje podjela na sljedbe (sarvāstivādska sanskrtska djela poput *Abhidharma-mahāvibhāṣa-śāstre*, *Lalitavistare*,<sup>76</sup> *Mahā-vibhāṣa-śāstre* koja se sačuvala u kineskom prijevodu i Aśvagoṣine *Buddhacarite*) u kojem su upanišadi stekle autoritet svete objave. Ipak buddhisti ne nalaze ravnopravne sugovornike jer sljedbenici upanišadi svoje tekstove još shvaćaju sasvim doslovno i nisu još pristupili razradi sustavne filozofije.
3. Razdoblje razvoja mahāyāne (Nāgārjuna i Āryadeva), u kojem su osvrta na vedāntu minimalni, svjedoči kako vedānta još nije razvila ozbiljnu filozofiju niti je stekla utjecajan položaj u društvu.
4. U Bhavyinim i Dharmapālinim djelima (kraj 5. i početak 6. st. n. e.) konačno se vedānta shvaća i prikazuje kao zaseban filozofski sustav.<sup>77</sup> Čini se da se u Bhavyinu djelu *Tarka-jvālā* naziv vedānta prvi puta pojavljuje kao naziv posebne škole u kontekstu drugih škola koje danas ubrajamo u darśane (Nakamura 1950./1983:183). Posebno su razrađena učenja o sopstvu, svijet se još razvija iz sopstva i ne postoji nazor o iluzornosti svijeta. Ovo je, izgleda, razdoblje kada vedānta zauzima mjesto među već otprije ustanovljenim brahmanističkim sustavima sāmṃkhye i vaiśeṣike, i kada počinje njezin utjecaj u društvu. To je razdoblje kada je vjerojatno završena redakcija *Brahma-sūtra* i kada je već sasvim usustavljeno učenje upanišadi u prvome poglavlju toga priručnika. U Śāntarakṣitinim (oko 680.-740.) i Kamalaśīnim<sup>78</sup> se djelima (oko

---

<sup>76</sup> Koju je kasnije preuzela Mahāyāna (Nakamura 1950./1983:146).

<sup>77</sup> U 8. poglavlju Bhavyina djela *Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti* (drugi je naziv djela *Tarka-jvālā*) koje je sastavio kao komentar uz vlastito djelo *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*, opisana je škola koja govori o brahmanu kao o *śabdi* ili zvuku. O ovoj će se osebujnoj vedāntskoj školi u ovoj radnji još govoriti u kontekstu Śaṅkarine kritike njezinih učenja. Šesto poglavlje *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*, kao i *Tarka-jvāle*, govori o sāmṃkhyi, sedmo o vaiśeṣiki i deveto o pūrva-mīmāṃsi. Oba su se djela sačuvala u tibetskom prijevodu, ali je nedavno pronađen sanskrtski rukopis samih *kārikā*.

<sup>78</sup> Śāntarakṣita je sastavio djelo *Tattvasaṃgraha* uz koje je njegov učenik Kamalaśīla sastavio prozni komentar *Tattvasaṃgraha-pañjikā*. Sačuvani su sanskrtski originali kao i tibetski prijevod koji je uključen u tibetsku *Tripiṭaku*.

700.-750.) napadaju stavovi vedavādinski<sup>79</sup> (koji govore o Vedama u *Tattvasaṃgrahi* [TattS] 153-170), i stavovi upanišadovića<sup>80</sup> (TattS 328-335) kojih se nazor naziva nedvojstvenim (*advaitadarśana*<sup>81</sup>).

5. U razdoblju poslije Śāntarakṣite i Kamalaśīle u buddhističkim se djelima<sup>82</sup> javljaju osvrta na Śaṅkarinu advaita-vedāntu.

U prikazu osvrta na vedāntu u jiniističkih autora Nakamura (1950./1983:294-295) pokazuje da se i kod njih vedānta stala shvaćati kao samostalna škola oko 7. st.<sup>83</sup> Odnos vedānte s brahmanističkom književnosti znatno je složeniji. Pogotovo u slučaju velikoga epa *Mahābhārata* unutar kojega se nalazi slavan filozofsko-religiozni spjev *Bhagavad-gītā* koji sadrži mnoge usporednice s nekim upanišadima poput *Kaṭhe* i *Śvetāśvatara* što podržavaju kult osobnoga božanstva koji će biti snažno izražen u kasnijoj teističkoj vedānti. Ipak, prevladavajuća filozofija u *Bhagavad-gīti*, kao i u *Mokṣadharmi*, jest sāmṁkhyā, a vedāntinski su dijelovi zapravo odjeci upanišadske tradicije za koju Nakamura tvrdi da nije ista onoj tradiciji koja je sastavljala i prenosila *Mahābhāratu*. Po Nakamuri je vedānta vremenom stekla visok status u brahmanskim krugovima, a *Bhagavad-gītā* je u kasnijoj vedānti postala jedno od tri uporišta njezina uz upanišadi i *Brahma-sūtre*. *Kauṭīliya-arthaśāstra* (redakcija vjerojatno završena u 2. st.) u prvom poglavlju nabroja četiri vrste znanja: filozofiju (*ānvīkṣikī* koja podrazumijeva sāmṁkhyā, yogu i lokāyatu), znanje triju Veda (*trayī*), gospodarstvo (*vārttā*) i pravoslovlje, umijeće vladanja (*daṇḍanīti*). Komentator Kāmandaki iz 6. st. pod vedski studij (*trayī*) podvodi i vedāntu i pūrva-

---

<sup>79</sup> Nekad se nazivaju i puruṣavādinī (koji govore o *puruṣi*).

<sup>80</sup> *aupaniṣada*

<sup>81</sup> Po Nakamuri ovdje se ne napada Śaṅkarina advaita iz *BSBh*, već neko učenje blisko 4. *adhyāyi* *Māṇḍūkya-kārika*.

<sup>82</sup> U komentaru uz Bhavyinu *Prajñāpradīpa-śāstru* Avalokitavrata izravno spominje Śaṅkarino ime gdje Bhavya koristi riječ *īśvaravādin*. Walliser (1910:15) misli da je Avalokitavrata nekoliko stoljeća mlađi od Bhavye koji napada neko vedāntsko učenje blisko *Māṇḍūkya-kārikāma*. Jñānaśrībhadrā u komentaru uz *Laṅkāvatāra-sūtru* spominje učenje advaite koje podsjeća na nauk Bhartṛharīev i Śaṅkarin. Nakamura misli da je on suvremenik Kamalaśīlin (Nakamura 1950./1983:257).

<sup>83</sup> Siṃhasūrin komentar uz Mallavādinovu *Dvādaśāraṇayacakra* (7. st) pobija advaitu, kao i Samantabhadra u *Āptamīmāṃsi* 24-27 uz koju je komentar *Aṣṭaśatī* sastavio Akalaṅka (700.-770.).

mīmāṃsu s čime se slaže Vātsyāyanino (oko 350.-400.) i Uddyotakarino (oko 550.-600.) mišljenje po kojima *ānvīkṣikī* ne može biti sustav koji oko nečega nema dvojbe kao što vedānta nema dvojbe oko nauka o sopstvu koji ne dokazuje logičkim putom, već putom svjedočanstva svetoga teksta.<sup>84</sup> *Sāṃkhya-kārikā* 18. kudi učenje o jedinstvu sopstva. Māṭhara (koji bi mogao biti Śāntarakṣitin suvremenik) u komentaru uz tu *kāriku* nauk o jedinstvu sopstva pripisuje vedavādinima, što je naziv koji za vedāntince upotrebljavaju i Śāntarakṣita i Kamalaśīla. Kumārila (7. st.) je prvi mīmāṃsaka koji napada vedāntska učenja<sup>85</sup> koja se mogu povezati s Bhartṛhariem, a podsjećaju na nauk koji kudi jinist Mallavādin u 7. stoljeću.

Iz svega je ovoga razvidno da je put vedānte do žarišta filozofske rasprave indijske bio dug i da ona na njezinu pozornicu stupa poslije ostalih sustava indijske filozofije. Pojedina se upanišadska učenja pojavljuju razmjerno rano, ali pojam o sustavnoj filozofiji vedānte javlja se tek polovinom prvog tisućljeća nove ere kada ona očito postaje dovoljno snažna da je suparničke škole počnu uzimati u obzir. Slijedeći Bronkhorstovu teoriju o javnim raspravama to je vjerojatno i doba kad su vedāntinci počeli sudjelovati i pobjeđivati, što je u vedāntskoj književnosti ostalo zabilježeno kao potreba da se opovrgnu suparnički stavovi. Ovo se moglo dogoditi samo onda kada je vedānta usustavila svoja glavna učenja i kad je svršeno sastavljanje *Brahma-sūtra*, njezina osnovnoga priručnika. To se po Nakamuri dogodilo između 400. i 450. g. n. e. S tim se slaže i činjenica da se oko 50 godina kasnije u Bhavyinu djelu *Tarkajvālā* prvi put pojavljuje naziv vedānta. To je i prvi put da se u nekom ne-brahmanističkom djelu javila svijest o vedānti kao zasebnoj školi mišljenja. Očito je da se vedānta od tada stala naglo razvijati jer se od tada na dalje vedānta sve češće pojavljuje u ne-vedāntskoj književnosti. Kako ćemo vidjeti, *Brahma-sūtre* su dugo nastajale i u sebi sadrže mnoga starija učenja koja se često odnose na tumačenja pojedinih mjesta u upanišadima. Ova su učenja vjerojatno nastajala u zatvorenim brahmanskim krugovima daleko od glavnih tokova tadašnje misli u koje su bile uključene

---

<sup>84</sup> Nakamura (1950./1983:331-332) prevodi ovaj odlomak koji se nalazi na 12. str. *Nyāyavārttika* (Uddyotakarina komentar uz Vātsyāyanin komentar uz *Nyāya-sūtre*) za koju ne navodi izdanje.

<sup>85</sup> *Śloka-vārttika*, *Pratyakṣasūtra*: 114-116.



buddhističke škole, jiniisti, sāmḥya i vaišeika. Kada je redakcija *Brahma-sūtra* bila gotova, počelo je i postupno pojavljivanje vedānte na misaonoj pozornici kojom će uskoro neprikosnoveno i zavladatai. Jedan je od najvažnijih uvjeta za to bilo usustavljivanje učenja upanišadskih. *Samanvaya*, koja označuje glavni hermeneutički postupak vedāntski, sprovedena je u prvome od četiri poglavlja. Uz *samanvayu* se u 3. *pādi* (najopširnija *pāda* u cijelom djelu) 3. poglavlja javlja hermeneutički postupak *upasaṃhāre* koji je srodan *samanvayi* kada govori o sklapanju srodnih dijelova upanišadskoga teksta radi razmatranja. Budući da je usustavljivanje učenja upanišadi bilo toliko važno za razvoj škole, tvrdim da je ideja o neproturječnosti njihova učenja bila ključna za nastanak škole, a kasnije i za njezin uspjeh. U kasnijim ću poglavljima pokušati dokazati da su glavna metafizička učenja vedāntska proizašla iz temeljne potrebe usustavljivanja upanišadi, što će biti dodatni argument za isticanje važnosti koje tumačenje teksta ima u nauku ali i nastanku vedānte.

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

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

zanimljivoga za shvaćanje rane povijesti obiju škola pa vrijedi razmotriti njegove argumente, kao i nešto uvjerljivije Bronkhorstove protuargumente.

Svoju raspravu Parpola započinje tvrdnjom kako je dosadašnje shvaćanje naziva škola *pūrva-mīmāṃsā* (prva ili ranija *mīmāṃsā*) i *uttara-mīmāṃsā* (kasnija *mīmāṃsā* ili *vedānta*) pogrešno uzimano zdravo za gotovo. Parpola, pozivajući se na Renoua,<sup>86</sup> tvrdi da je sastavljač *Mīmāṃse*<sup>87</sup> sastavio i djelo o *vedānti* koje je danas izgubljeno, a zamijenile su ga „*Bādarāyaṇine*”<sup>88</sup> *Brahma-sūtre* koje čuvaju mnoge dijelove izvornoga teksta. To dokazuje time što *BS* proširuju rasprave iz *MimS*, kao i time što se u *BS* nalaze mnoge referencije, kao i pozivanja na *MimS*. Uz to se Jaimini, kojemu tradicija pripisuje autorstvo *MimS*, pojavljuje u *BS* braneći *vedāntska* učenja. Po Parpoli, pridjevi se *pūrva* i *uttara* izvorno ne odnose na škole već na dijelove teksta u smislu „prvi dio *Mīmāṃsā-sūtra*” i „drugi dio *Mīmāṃsā-sūtra*”. Argumente za ovakvo poimanje Parpola nalazi u činjenici da su se nazivi *pūrva* i *uttara* doista koristili na taj način u vedskoj književnosti.<sup>89</sup> Sljedeći je Parpolin argument za jedinstvo dviju *mīmāṃsā* Śaṅkarina tvrdnja iz komentara uz *BS* 3.3.53 da se na početku *śāstre*, u prvoj *pādi*<sup>90</sup> (ne kaže na koju *śāstru* misli), nije dokazivalo postojanje sopstva. U nastavku Śaṅkara kaže da je Śabara dokazivao postojanje sopstva u dijelu o valjanim načinima spoznaje (u komentaru uz *MimS* 1.1.5) koje je preuzeo iz *BS* 3.3.53. Po Parpoli Śaṅkara misli na *MimS* kada kaže „na početku *śāstre*”, koje onda predstavljaju jedinstveno djelo s *BS* jer se u nastavku koristi zamjenicom *tatra* (tamo), a za mjesto koje sada komentira riječju *iha* (ovdje), što je za Parpolu dostatan argument da zaključi kako Śaṅkara prvu *pādu MimS* shvaća kao početak djela koje komentira (*Brahma-sūtre*). Uz to Sureśvara, Śaṅkarin učenik kojemu ću kasnije posvetiti više pažnje, smatra

---

<sup>86</sup> Renou (1962.), *Sur la forme des Brahmasūtra*, *Indological studies in Honour of W. Norman Brown* (*American Oriental series* 47), New Haven, str. 196.

<sup>87</sup> Parpola se koristi riječju *Mīmāṃsā* s velikim početnim slovom za *mīmāṃsu* koja obuhvaća oba, danas razdvojena dijela.

<sup>88</sup> Navodnike sam stavio zbog upitnoga auctorstva (Nakamura 1950./1983:406).

<sup>89</sup> *Sāma-saṃhitā* je podijeljena na *pūrva-ārciku* i *uttara-ārciku*, prvi se dio *Jaiminīya-grhya-sūtra* naziva *pūrva*, drugi *uttara*, *Gautama-pitṛmedha-sūtre* dijele se na *pūrva-khaṇḍu* i *uttara-khaṇḍu* (Parpola 1981: 148.-149.).

<sup>90</sup> Riječi *śāstrapramukha eva prathame pāde* dolaze iz usta prigovaratelja.

Jaiminīa autorom *BS*,<sup>91</sup> a kasno vedāntsko djelo *Prapañca-hṛdaya* smatra da su *MimS* i *BS* jedno djelo od 20 poglavlja.<sup>92</sup> Slijedeći je Parpolin argument niz istih imena učitelja koji se spominju u oba djela, iz čega i Parpoli i Nakamura dokazuju da su rani vedāntinci bili u isto vrijeme *mīmāṃsake* i obrnuto.

Bronkhorst nam (2007a i 2007b), uz to što opovrgava Parpoline argumente, pokušava rekonstruirati i ranu povijest vedānte. Čini mi se da je pri tome uspio postaviti najuvjerljiviju teoriju o odnosu *pūrva-mīmāṃse* i vedānte, što je i najvažniji razlog zašto uopće prenosim ovu raspravu. Kao prvo, Bronkhorst vidi bitnu razliku u temeljnom svjetonazoru dviju škola. Vedānta je bjelodano od svojih početaka (kako su zabilježeni u *BS* i u metričkim upaniṣadima) usmjerena na oslobođenje pojedinaca od vezanosti za posljedice djelovanja (*karman*) koje uvjetuju kruženje iz života u život. Učenje o prerađanju u temelju je učenja vedānte. Nasuprot tomu, *pūrva-mīmāṃsā* do 7. stoljeća, kad to učenje u nju uvodi Kumārila, ne poznaje učenje o prerađanju i učenje o oslobođenju iz tog kruga rađanja i umiranja. Čak ni Kumārilin suvremenik Prabhākara još ne uključuje učenje o *karmanu* u svoja djela (Bronkhorst 2007b:1-3). Zbog ove bitne razlike Bronkhorst vidi razlog zašto ove škole ne mogu imati zajedničko porijeklo.

Osim ove temeljne razlike u svjetonazoru, Bronkhorst nalazi i filološke dokaze za svoje tvrdnje. Počet ću s kritikom citata iz Śaṅkarine *BSBh* koju navodi Parpoli. Kao prvo Bronkhorst nalazi citat u istom djelu iz kojega se vidi da Śaṅkara smatra *MimS* i *BS* različitim djelima.<sup>93</sup> U nastavku komentara uz *BS* 3.3.53, koji navodi Parpoli, gdje se govori o „početku *śāstre*”, Śaṅkara kaže da na tom „početku *śāstre*” stoji kako sopstvo uživa plodove *śāstra*. Ova se tvrdnja ne nalazi ni u *MimS* ni u Śabarinu komentaru,<sup>94</sup> ali se često javlja u Śaṅkarinu komentaru uz

---

<sup>91</sup> *Naiṣkarmya-siddhi* 1.91.

<sup>92</sup> *MimS* zajedno sa *Samkarṣa-kāṇḍam* (4 poglavlja koja su se dosta kasno počela shvaćati kao dio *MimS* [Sandal 1923: x.-xii]) ima 16 poglavlja, a *BS* 4 poglavlja. Činjenica da *Prapañca-hṛdaya* podrazumijeva *samkarṣa-kāṇḍu* kao dio *MimS* ukazuje na to da tekst može biti star.

<sup>93</sup> U komentaru uz *BS* 1.1.4 kaže da riječima *athāto brahmajijñāsā* (*BS* 1.1.1) započinje odjelita *śāstra* (*prthakśāstra*).

<sup>94</sup> Ovaj dio, kako je to zorno pokazao Frauwallner (1968:109-110), uopće nije Śabarin komentar već njegov citat starijega, danas izgubljenog komentara koji Śabara pripisuje stanovitom *vṛttikāri* (auktoru *vṛtti*, vrste komentara). U tome je citatu, po Frauwallneru, dio o sopstvu interpolacija i ne predstavlja ni Śabarine ni *vṛttikārine* riječi.

*Brahma-sūtre* 1.1.1 i 1.1.4, dakle u prvoj *pādi*, na početku *śāstre*, ali ne *MimS* već *BS*. Śaṅkara, dakle, misli na *BS*, a ne na *MimS*. Dalje Bronkhorst pokazuje kako se naziv „pūrva-mīmāṃsā” ne pojavljuje ni u jednom djelu pūrva-mīmāṃse. Nazivi pūrva-mīmāṃsā i uttara-mīmāṃsā prvi se puta javljaju tek u Yāmuninu<sup>95</sup> djelu *Ātmasiddhi*. Po Bronkhorstu su ovi nazivi mnogo stoljeća kasniji od vremena kad su nastajale same *sūtre*. Štoviše, radi se o nazivlju nastalome u vedānti koje mīmāṃsake uopće ne priznaju. Zato je teško dokazati tvrdnju da je postojalo neko djelo nastalo u prvim stoljećima nove ere kojemu bi se dijelovi zvali Pūrva-mīmāṃsā i Uttara-mīmāṃsā. Prije se radi o nazivima nastalima u kasnijoj vedānti. Ovdje treba imati u vidu i jednu tvrdnju Śaṅkarinu koju izgleda nisu primijetili ni Parpola ni Bronkhorst. U *BSBh* 3.3.33 Śaṅkara citira *MimS* 3.3.9 tvrdeći kako se radi o prvoj *kāṇḍi* (dio ili poglavlje). Kako se *kāṇḍe* nalaze unutar iste knjige, može se pretpostaviti da Śaṅkara vidi povezanost *MimS* i *BS*. Moguće je također da izrazom prva *kāṇḍa* Śaṅkara misli na *karma-kāṇḍu* kako često naziva Pūrva-mīmāṃsu.

Najvažniji dio Bronkhorstove kritike jedinstva dviju škola i njihovih tekstova nalazi se u raščlambi imena starijih učitelja koja se ponavljaju u *Kalpa-sūtrama*, *MimS* i *BS*. Kao prvo, u *BS* se ovi učitelji nekad javljaju kao vedāntinci, a nekad i kao branitelji obredne tradicije, dok se u *MimS* i *Kalpa-sūtrama* nitko od njih nikad ne javlja u bilo kakvu kontekstu koji bi dao naslutiti nešto u vezi s upanišadi. Uz to, neke su od obrednih *sūtra* u kojima se spominju ova imena stara koliko i neke mlađe upanišadi koje bilježe ranu skolastičku aktivnost iz koje će se roditi vedānta, a niti jedna upanišad ne spominje ime učitelja koji se pojavljuju u *BS*, *MimS* ili obrednim *sūtrama*. Znači da iako su neki od tih učitelja očito stariji od upanišadi, one ih ne spominju baš nikada. Bronkhorst dodaje kako postoji niz dokaza iz različitih izvora da su se ovi učitelji bavili obredima, ali izvan *BS* ne postoji ništa što bi upućivalo na to da su se bavili tumačenjem upanišadi. Štoviše, mnoge upanišadi (npr. *MU* 1.2.9-11) i *Bhagavad-gītā*<sup>96</sup> otvoreno kritiziraju obredno djelovanje, pa je po Bronkhorstu nemoguće vedāntu smatrati teoretskim dijelom

<sup>95</sup> Vedāntski viṣṇuistički učitelj iz 11.-12. st. čiji nauk uvelike nasljeduje Rāmānuja.

<sup>96</sup> *BhG* 2.42-46; 9.20-21; 11.48, 53.

praktične tradicije koja se u istim krugovima paralelno razvijala od vedskog obreda do poslijevedske obredne misli (Bronkhorst 2007a:280-307 i 2007b:4-23). Očito je kako je *BS* iz *MimS* preuzela pravila o ispravnom tumačenju teksta, ali je uz to iz *MimS* i obrednih *sūtra* očito „posudila” i imena učitelja. Nakon svih ovih razmatranja Bronkhorst (2007a:308) zaključuje:

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

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

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

kao sustav tumačenja upanišadi vjerojatno razvija nešto kasnije od obredne hermeneutike mīmāṃsaka na koju se vedānta nadovezuje.

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

### 3. Komentar kao književni rod: povijesna i teorijska perspektiva

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

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

Prije nego počnemo s pregledom povijesti tumačenja i komentiranja na Zapadu valja reći nešto o osnovnim pojmovima s kojima se ovdje susrećemo. Ti su pojmovi: tumačenje,

hermeneutika, egzegeza i komentar. Krenut ću od najopćenitijega pojma tumačenja prema sve užim pojmovima hermeneutike, egzegeze i komentara.

### 3.1.1. Tumačenje

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

govorenje nečega o nečem. Egzegeza, „prekratko” shvaćanje tumačenja, dolazi iz biblijske tradicije i objasniti ćemo ju nakon kratka uvoda u pojam „hermeneutika”.

### 3.1.2. Hermeneutika

Za naše razmatranje nije toliko važan pregled povijesti filozofske hermeneutike koliko je važno određenje pojma i njegovo smještanje u indijski kontekst. Naravno da su dobrodošle sve sličnosti na koje ćemo naići i koje se, čini mi se, nalaze u tradicionalnoj zapadnoj hermeneutici prije Schleiermachera. Kasnije će nam neke Hegelove i Gadamerove refleksije pomoći u shvaćanju prirode vedāntske hermeneutike. Poput svih ovih pojmova (s izuzetkom možda egzegeze koja se najčešće veže uz biblijski kontekst) hermeneutika je znanost koja svoje korijene ima još u grčkoj uljudbi. Obično se smatra da riječ hermeneutika dolazi od imena boga Herma koji je kao glasnik bogova morao biti vješt u ljudskom i božanskom govoru, pri čem je prvo u sebi tumačio božanske poruke da bi ih zatim prenosio smrtnicima (Müller-Vollmer 1985:1).<sup>97</sup> Ipak, riječ se hermeneutika u smislu u kakvu se danas njome koristimo prvi put javlja tek 1654. u djelu J. C. Dannhauera *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (Strasbourg 1654.), gdje se egzegeza kao tumačenje biblijskih tekstova razlikuje od hermeneutike koja predstavlja teorijsku refleksiju o valjanosti metoda i pravila tumačenja. Ricoeur određuje hermeneutiku kao teoriju pravila koja vladaju tumačenjem pojedinoga teksta ili cjeline znakova (Ricoeur 2005:16). Gadamer je (1978:195) načelno određuje kao nauku o umijeću (*kunstlehre*) razumijevanja tekstova. Na drugome mjestu (Gadamer 1968:49) upozorava da hermeneutika podrazumijeva različite razine refleksije, ali da u prvome redu označuje praksu koja uključuje umijeće naviještanja, tumačenja, objašnjenja i izlaganja. Temelj je toga svega po Gadameru umijeće razumijevanja mjesta gdje smisao nije sasvim očigledan. Koristeći se

---

<sup>97</sup> Gadamer (1968: 49) upozorava na to da je suvremena znanost (Benveniste) dovela u pitanje antičku etimologiju po kojoj se riječ hermeneutika izvodi iz imena boga Hermesa. Na žalost nije mi poznato djelo Benvenisteovo u kojem o tom govori. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter, Heidelberg, 1960, pomišlja na maloazijsko podrijetlo riječi *ἐρμηνεία*.



metaforom boga Herma koji je ljudima donosio poruke bogova, hermeneutika je prenošenje iz stranog svijeta (svijeta bogova) u poznati svijet vlastitoga jezika (svijet ljudi). Pri tome Gadamer naglašuje kako hermeneutiku, koja predstavlja umijeće prenošenja, ne treba miješati s mantikom koja predstavlja odgonetavanje volje bogova i budućnosti iz znakova. Po Ricoeuru (2005:33) ne postoji neka opća hermeneutika, već samo niz odvojenih i međusobno suprotstavljenih teorija o pravilima tumačenja. Po Briggsu (2006:57), koji slijedi Palmera (1969.), tri su glavne zadaće hermeneutike: izraziti nešto glasno riječima, objasniti i prevesti.

Hermeneutika, koja izrasta iz sakralne sfere, u kasnijoj grčkoj uljudbi znači tumačenje, prevođenje, ali i učeno objašnjenje. Sve u svemu, antička je hermeneutika više praktična sposobnost nego znanost. Gadamer upravo po tome razlikuje klasičnu hermeneutiku od filozofske hermeneutike u novovjekovnoj znanstvenoj tradiciji. Filozofska hermeneutika počinje sa Schleiermacherom koji je odvaja od „dogmatskih i okazionalnih momenata“<sup>98</sup> u koje je upala tumačeći Bibliju (Gadamer 1968:55). Prije Schleiermachera je hermeneutika bila najviše znanost tumačenja biblijskih tekstova, za koju je velike zasluge stekao Matija Vlačić Ilirik,<sup>99</sup> dok je u antici ona uključivala i široku komentatorsku književnost koja je obuhvaćala alegorijska tumačenja Homēra i Hēsioda, a kasnije i filozofsku tradiciju komentiranja Platōna i Aristotela. Srednjovjekovna je biblijska hermeneutika nalazila četiri razine značenja u svetom tekstu: doslovno, alegorijsko, moralno i eshatološko.<sup>100</sup> Ovakvu je ideju različitih razina značenja prvi uveo Origen razlikujući doslovnu, moralnu i duhovnu razinu. Sv. Augustin prema povijesti (*secundum historiam*) razlikuje alegorijsko (*allegoriam*), analoško (*analogiam*) i etiološko (*aetiologiam*) značenje. Ivan Kasijan razlikuje četiri razine koje smo gore nabrojali i koje su

---

<sup>98</sup> To ne znači da Schleiermacherova hermeneutika nije teološka; on samo želi hermeneutiku, a zatim i teologiju utemeljiti na čvrstim znanstvenim osnovama.

<sup>99</sup> Povijest je hermeneutike jedan od svojih najvećih uzleta doživjela u protestantskom tumačenju Biblije koje odbacuje tradiciju alegorijskoga tumačenja svetog pisma. Pri tome je jednu od najvažnijih uloga imao naš Matija Vlačić Ilirik (Matthias Flacius Illyricus Albonensis) sa svojim djelom *Clavis scripturae Sacrae seu de Sermonum Sacrarum literarum* koje je objavljeno u Strasbourgu 1567. Više o hermeneutici Matije Vlačića Ilirika u Špet (2006.).

<sup>100</sup> Ivan Kasijan je ove četiri razine izrazio slijedećim stihovima: *Littera gesta docet, Quid credas allegoria, Moralis quid agas, Quo tendas anagogia*.

postale standardne u skolastici<sup>101</sup> (Špet 2006:13). Hermeneutika postaje važna u reformaciji koja je zahtijevala stvaranje aparata za tumačenje teksta Biblije bez oslanjanja na crkvene oce. U Schleiermachera iščezava zamisao mjerodavna teksta, zbog koje je uloga tumača bila posrednička, nakon čega se hermeneutika otvorila povijesnim duhovnim znanostima. Moglo bi se reći da on utemeljuje prvu filozofsku hermeneutiku koja postaje teorija razumijevanja i tumačenja pomoću jezika i dijaloga dvaju subjekata. Razumijevanje je za njega plodonosno ponavljanje izvorne misaone tvorbe na temelju dijaloga pojedinačnih duhova. Uz to uspostavlja romantičarski dijaloški odnos tumačeva i auktorova subjekta, gdje je tumaču potrebno intuitivno se uživljavati u auktorove izvorne nakane. Izvor je tih zamisli u romantičarskoj metafizici individualnosti i teoriji genija. U gnoseološkome smislu Schleiermacher slijedi Fichtea koji sve znanje izvodi iz jednoga najvišeg načela, iz spontaniteta uma, čime se odmiče od Kantova kriticisma i približuje apsolutnomu idealizmu. Osim već uvriježene protestantske teološke hermeneutike, razvijaju se novovjekovna historijska filologija (Boeckh, von Humboldt, Schlegel), filozofska hermeneutika (Dilthey) i pravna hermeneutika. Suvremena bi se filozofska hermeneutika mogla podijeliti u tri razdoblja. Prvo počinje sa Schleiermacherom, drugo s Diltheyem s kojim hermeneutika postaje metodološka osnova svih duhovnih znanosti (*Geisteswissenschaften*). U moderno je doba hermeneutika dobila svoje ontološko utemeljenje u filozofiji Martina Heideggera, dok vrhunac filozofske hermeneutike predstavlja hermeneutika Hansa Georga Gadamera po kojem u svakom filozofskom radu, ali i u svakom iskustvu svijeta u biti leži hermeneutička razina utemeljena u dijaloškom postupku stapanja obzora teksta i čitača (1978:336-340). Špet (2006:8) smatra da se hermeneutika pojavljuje tamo gdje nastaje želja da se osvijetli uloga riječi kao priopćajnog znaka. Po njem su upoznavanje Grka s Istokom, kao i Homērov jezik, koji je vremenom postajao sve teži za neposredno razumijevanje, urodili rođenjem umijeća prevođenja i tumačenja.

---

<sup>101</sup> Bonaventuru, koji odvaja doslovni smisao od ostala tri koji su duhovni i analogni Svetomu trojstvu, slijedi i sv. Toma Akvinski.

### 3.1.3. Egzegeza

U svojem određenju simbola kao intencionalne strukture koja se ne sastoji od odnosa značenja prema stvari, već od odnosa jednog značenja prema drugomu, Ricoeur je razlikovao „predugo” shvaćanje tumačenja koje je predstavljao Aristotel spajajući obje intencionalne strukture i „prekratko” koje predstavlja egzegeza. Ono je prekratko jer se polje tumačenja sa simbola ograničuje na tekst. Ricoeur (2005:31-33) uspostavlja razliku između hermeneutike i egzegeze kao razliku između znanosti o pravilima egzegeze i egzegeze same. Zato što se prvenstveno javlja kao tumačenje biblijskoga teksta, Ricoeur (2005:31) egzegezu određuje kao biblijsku znanost<sup>102</sup> iako se hermeneutika kroz povijest tematizirala u okviru egzegeze koja je potaknula hermeneutski problem (Ricoeur 2004:3). Također se može reći da je hermeneutika teorija tumačenja, a egzegeza praksa tumačenja (Šarčević 2000:110).<sup>103</sup>

Menn (2003:55) određuje egzegezu kao svjesno proučavanje biblijskoga teksta koje je kao uobičajeni postupak nastalo prije konačnoga oblikovanja pisanoga teksta Staroga zavjeta koji je poznat pod akronimom Tanak.<sup>104</sup> Ova unutarnja biblijska egzegeza koja je uklopljena u kanon obuhvaća glose i objašnjavajuće interpolacije koje se pripisuju prenosiocima i prepisivačima tekstova.<sup>105</sup> Poseban su slučaj tumačenja proroštava koja su nastala kao usmeno pjesništvo i koja su se kasnije, u vrijeme pismenoga prenošenja teksta, objašnjavala i dovodila u svezu sa suvremenim događajima. Također je važna i tradicija tumačenja zakona koja, suprotno tradicionalnom svođenju cijeloga zakona na Mojsijevo otkrovenje na Sinaju, predstavlja dug

---

<sup>102</sup> Od Schleiermachersa se egzegeza prestaje miješati s hermeneutikom. Kod njega hermeneutika više nije određena sadržajem onoga što treba razumjeti već je od tog sadržaja odvojena i usmjerena na metode tumačenja u svakom području gdje nema neposrednog razumijevanja (Gadamer 1978:208.).

<sup>103</sup> Šarčević dalje predstavlja još nekoliko različitih shvaćanja odnosa egzegeze i hermeneutike, ali ovdje je dovoljno uspostaviti njihov odnos kao teorije i prakse tumačenja iako se to razlikovanje pojavljuje tek poslije Schleiermachersa.

<sup>104</sup> Stari se zavjet dijeli na tri dijela: Toru (petoknjižje, Torah), Nebi'im (proročke knjige, N'vi-im) i Ketubim (spisi, K'tuvim) od čijih se početnih slova stvara akronim Tanak.

<sup>105</sup> Menn (2003:62) pokazuje primjere nerazumljivih riječi poput nekog nepoznatog područja nazvanog „Luz” koje se tumači kao poznato mjesto Bethel (Jošua 18.13).

razvoj promjena, tumačenja, dodataka i izostavaka. Menn (2003:65) pri tome upozorava na dokaze o svjesnoj preradi materijala.<sup>106</sup>

Biblijska egzegeza ipak nije najstarija poznata formalna egzegeza. Fragmenti kozmoloških i alegorijskih tumačenja Homērovih<sup>107</sup> epova mogu se datirati u 6. i 5. st. pr. n. ere. Po Baltussenu se egzegeza Homēra i Hēsioda počinje javljati u periodu kad su se tekstovi počeli zapisivati. Uz ta se tumačenja mogu vezati imena Theagena iz Regija, Anaksagorina učenika Mētrodōra iz Lampsaka<sup>108</sup> i Stēsimbrotā s Tasa koji prvi donosi učenje o skrovitom značenju teksta (Baltussen 2007:252).<sup>109</sup> Po Baltussenu je jedan je od glavnih razloga za pojavu alegorijskoga tumačenja promjena društvenih vrijednosti. Zbog tih promjena tumači pribjegavaju alegoriji kako bi njome protumačili arhaične ideale i tako obranili tekstove od napada kakav je bio onaj Xenophōntov na Homērovo prikazivanje bogova.

Između perioda oblikovanja biblijskoga kanona i egzegeze oblikovanoga kanona, koji počinje *Septuagintom* (grčkim prijevodom *Tanaka*), a svoj puni procvat u antici doživljuje u egzegezi aleksandrijske i antiohijske škole, smjestit ćemo rabinsko tumačenje biblijskih tekstova. Ono je oblikovano u Midrašu, što znači „istraživanje” ili ispitivanje smisla spisa (Whitman 2003:40), koji pretpostavlja književno tumačenje utvrđenog teksta Petoknjižja koje je nastalo u Palestini (Porton 2003:202). Midraš<sup>110</sup> svoje korijene ima u tumačenjima koja su očuvana unutar samoga kanona, ali kao književni oblik nastaje u rabinskim školama nakon

---

<sup>106</sup> Radi se o svjedočanstvu o tumačenju unutar kanona, prije njegova „zamrzavanja”. Ovo moramo imati na umu kad ćemo govoriti o tumačenjima koje se javljaju unutar vedskih tekstova.

<sup>107</sup> Baltussen (2007:251) govori o Homērovu samo-tumačenju (*self-interpretation*) zbog velikih mogućnosti za neformalnu egzegezu koju su prije zapisivanja tekstova prenositelji epova imali pri stalnoj reinterpretaciji standardnih formula na kojima su gradili recitacije.

<sup>108</sup> Theagenovo se ime pojavljuje u sholiji uz Ilijadu 20.67 iz oko 525. g. pr. n., dok Metrodora spominje Diogen Laertij (2.11) kao prvoga koji je proučavao φυσικὴ πραγματεία u Homēra (Algra 2001:562).

<sup>109</sup> U bilješkama Baltussen upozorava na izvore i daljnju literaturu o dotičnim tumačima.

<sup>110</sup> Najstariji tekst Midraša predstavlja *Sifra* koja iz kitice u kiticu, riječ po riječ komentira Levitski zakonik. *Sifra* potječe vjerojatno iz 2. stoljeća kao i Mišna, egzegetska tradicija koja nije toliko vezana uz određeni dio biblijskoga teksta. Mekhilta je komentar uz Knjigu izlaska, po nekima potječe iz kasnog 2. stoljeća, dok je Wacholder („The date of the Mekhilta de-Rabbi Ishmael” *Hebrew Union College Annual* 39:117-144) smješta u 8. stoljeće. *Sifre* predstavljaju komentare uz Knjigu izlaska, Knjigu brojeva i Ponovljeni zakon koji pripadaju sredini 3. stoljeća. U 5. stoljeću nastaje *Rabbah* uz Knjigu postanka i Levitski zakonik i *Pesiqta deRab Kahana* koja obrađuje židovske religijske svečanosti i dijeli dio teksta s *Rabbahom* uz Levitski zakonik. (Porton 2003:199)

konačnog utvrđivanja kanonskih tekstova. Uz to što se u školama *Tora* od učitelja učila napamet, tamo su se vodile i rasprave o njezinu značenju koje su svoj pisani književni izraz doživjele u Midrašu (Porton 2003:206- 208).

Nešto je prije najstarijega sačuvanog Midraša (*Sifra* uz Levitski zakonik) u Aleksandriji djelovao helenizirani židov Philon Aleksandrijski koji predstavlja poveznicu židovske i helenske učenosti. Slično kao što uvodi helenske ideje kozma i duše u židovsku učenost, tako u tumačenje Petoknjižja<sup>111</sup> uvodi alegoriju kojom su se Grci već koristili u ranijim tumačenjima Homēra. Njegova su glavna egzegetska djela alegorijski komentari uz Knjigu postanka i komentar u obliku pitanja i odgovora uz Knjigu postanka i Knjigu izlaska. Borgen (2003:122) upozorava da se Philonova egzegeza ne može svesti isključivo na alegoriju, već na potragu za dubljim smislom (bez isključivanja doslovnoga) koji nekada obuhvaća alegoriju. Ipak je etičko značenje najčešće značenje koje Philon ističe.

Alegorijsko tumačenje Biblije svoj procvat doživljuje u 3. stoljeću kada se u okviru kršćanske patristike oblikuje aleksandrijska škola tumačenja. Svoj puni izraz aleksandrijska alegoreza ostvaruje u Origenovu učenju. Po njem je doslovno značenje dio dotadašnje judaističke tradicije, dok je svojstvo kršćanske egzegeze potraga za duhovnim značenjem. Pri tome uspostavlja učenje o tri razine značenja spisa. Tjelesnoj (σῶμα) razini pripada doslovno značenje, duševnoj (ψυχή) moralno, a duhovnoj (πνεῦμα) mistično značenje Svetoga pisma. Ova značenja predstavljaju postupan napredak prema savršenstvu (Young 2003:335-337). Špet (2006:14) smatra kako je od naziva alegorija prikladnije reći da se radi o svojstvu koje riječima i izrazima dopušta izraživanje različitih smislova. Dublje značenje ostaje skriveno onome tko ne vjeruje. Po Todorovu (1986:98) tekst i kršćanska nauka predstavljaju dvije semantičke vrijednosti koje se pojavljuju u samome začetku tumačeva postupka. Izravno se značenje privodi kršćanskoj doktrini, a ono što pokreće egzegezu ne nalazi se u tekstu samome već u suodnosu s

---

<sup>111</sup> Philon predstavlja ranu helenističku židovsku učenost u Aleksandriji. Njegova su se alegorijska tumačenja Svetoga pisma jedina sačuvala. On vjerojatno predstavlja vrhunac tradicije koja spaja svete spise s helenskom logikom (Whitman 2003:38.).

drugim tekstom, s kršćanskim učenjem. Zato se po Pelešu (1989:17) aleksandrijski alegorijski tumač nalazi u monološkom odnosu prema tekstu koji tumači. Izvorni tekst, stari iskaz koji u patrističkome vremenu više nije razumljiv, nije ravnopravan tumačevu misaonom obzoru koji ga preoznačuje pomoću kršćanskoga kôda. Izvorni tekst po mišljenju Pelešovu pri tome nema nikakva utjecaja na tumača. Todorovljevim riječima (1986:73) patristička egzegeza pripada finalističkim tumačenjima kakvima pripadaju npr. i Freudova psihoanaliza i Marxovo tumačenje društvenih odnosa. U finalističkim je tumačenjima ishod tumačenja unaprijed poznat.

Nasuprot patrističkoj alegorezi koju predstavlja aleksandrijska škola nalazi se antiohijska filološka škola koja je nastala u 4. stoljeću kao odgovor na alegorezu aleksandrinaca. Antiohijska škola ističe povijesnost tekstova i pokušava rekonstruirati povijesne okolnosti zbog čega im je po Young (2003:342) predmet istraživanja bio blizak suvremenoj kritici. Tako su mogli razumjeti Bibliju izvornije od Origena. Osim povijesnim kontekstom bili su obuzeti filološkim problemima, značenjima riječi, rečenica, ispravnom interpunkcijom i etimologijama. Komentirali su tekst kiticu po kiticu koristeći se sažetim prepričavanjem i parafraziranjem. Young (2003:344) smatra kako su antiohijski egzegetski postupci književni i filološki i da se njihov otpor prema alegoriji može protumačiti drevnom oprjekom filozofije i retorike, pri čem bi se antiohijska škola nastavljala na retoričke ideje. Štoviše, Peleš (1989:17) upozorava da se antiohijska škola poziva na Aristotelovu Retoriku, pa u ovoj oprjeci ima i nešto oprjeke platonizma i aristotelizma. Kod antiohijske egzegeze smjera se po Pelešu na izvorno značenje teksta tako da se rekonstruira iskaz koji je vremenom postao nerazumljiv. Time se priprema put za dijaloški odnos jer u prožimanju obzora teksta i tumača djelovanjem teksta može se preoblikovati misaoni obzor tumača. Ipak, po Pelešu filološko tumačenje nije potpuno dijaloški odnos jer tumač samo sluša monolog teksta. To obnovljeno značenje ipak omogućuje ulazak u područje tuđe egzistencije i usvajanje tekstom izrečenog viđenja svijeta na sljedećoj razini što bi bio potpuni dijaloški odnos (Peleš 1989:18). Nešto drugačiji odnos od Pelešova uspostavlja Todorov kojemu filološka i strukturalistička raščlamba predstavljaju operacionalističko

tumačenje kod kojega ishod tumačenja nije unaprijed poznat zahvaljujući analitičkomu postupku, za razliku od alegoreze koja pripada redu finalističkih tumačenja.

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

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

### 3.1.4. Komentar

Ako smo odredili da je pojam tumačenja širi od hermeneutike,<sup>112</sup> a egzegeza uža od hermeneutike (koja bi u svijetlu suvremenoga filozofijskog poimanja bila nešto kao meta-egzegeza), pojam komentara možemo odrediti kao još uži od egzegeze, koristeći se Baltussenovim (2007:249) shvaćanjem po kojem je komentar razvijeni i formalizirani oblik egzegeze. Uz to, Baltussen o komentaru kaže:

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

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

*...a genre of relating to a particular canonical moment (textual or otherwise) perceived by a group as somehow foundational to its existence... (ibid.) ...The commentary is the locus wherein a community confronts and, in the process, understands its past, either real or imagined. This genre*

---

<sup>112</sup> Kod Ricoeura se pojmovi tumačenja i hermeneutike poklapaju jer između Aristotelova određenja, kod kojega se pod tumačenjem shvaća spoznaja znaka, i egzegeze po kojoj je hermeneutika samo tumačenje teksta Ricoeur uspostavlja hermeneutiku kao intencionalnu strukturu drugog stupnja koja spoznaje drugo, ne doslovno, značenje simbola.



*enables a community to archive itself into such a past by allowing the creative play between presences and absences. These presences— that which is explicitly in the canonical past—and absences —those indeterminacies that allow for responsive and fruitful interpretation— are (re)negotiated by each generation. (Hughes 2003:149)*

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

U poglavlju o komentaru svakako valja nešto reći o helenističkoj filozofskoj komentatorskoj tradiciji koja se najviše veže uz Platónova i Aristotelova djela. Ovo, do danas nedovoljno istraženo poglavlje u povijesti filozofije, obuhvaća vrijeme od otprilike 200. do 600. godine (Sorabji 1990, 2004.). Baltussen (2007:249) ističe da je najstarije sačuvano djelo grčke filozofske komentatorske tradicije anonimni komentar uz Platónov Θεαίτητος koji vjerojatno potječe iz 1. st. pr. n. e. U svakom se slučaju vrijeme velikoga zamaha helenističke filozofske komentatorske tradicije podudara sa školničkom komentatorskom tradicijom u Indiji, koja se, međutim, nastavila razvijati i kroz cijelo srednjovjekovlje.<sup>113</sup>

Formalizirani komentar svoje korijene ima u onome što Baltussen (2007:254) naziva „diskursom drugoga reda”, tj. u tekstu koji govori o tekstu. Taj se pojam odnosi na pojavu kritike drugih nazora izraženih u tekstu, što se u Grčkoj javlja u 5. st. pr. n. e. pri razvoju filozofske argumentacije, a kasnije i sustavne dijalektike. Platón stoji na granici usmene i pisane filozofije, a s pisanom filozofijom nastaje i formalni komentar. Platón k tome u dijalogu Πρωταγόρας

---

<sup>113</sup> Najstariji sačuvani vedāntski komentari, oni Śaṅkarini potječu iz 7. stoljeća ali neki, kao onaj uz *BS* i *BAU* čuvaju fragmente starijih komentara.

opisuje egzegezu lirske pjesme koja pokazuje razvijeni egzegetski aparat koji Platōn očito dobro poznaje<sup>114</sup> (Baltussen 2007:256). Zanimljivo je kako Sōkrat nakon iscrpnog tumačenja pjesme odbacuje taj postupak tvrdnjom kako valja propitivati istinu vlastitih ideja, a ne tuđih. Uspomenu na antičku egzegezu nalazimo također u dijalogu Ἰων gdje se pojavljuje tumač Homēra koji sam sebe naziva ἐρμηνεύς. Prvim se komentatorom smatra Kantor,<sup>115</sup> Platōnov učenik<sup>116</sup> koji je komentirao neke manje dijelove dijaloga Τίμαιος. Iz toga se razdoblja sačuvao samo spomen na stoičko tumačenje Hēsioda i Homēra,<sup>117</sup> Zenonovo pobijanje<sup>118</sup> i Kleanthovo tumačenje<sup>119</sup> Hērakleita. Čini se kako su svi dotadašnji komentari bili usmene improvizacije kao kod Homēričkih bardova, kritike drugih mišljenja kod predsokratovaca ili fragmenti kao kod Kantora. Prvi je cjeloviti komentatorski tekst za koji znamo anonimni komentar uz Platōnov dijalog Θεαίτητος iz 1. st. pr. n. e. Poslije toga komentara sljedeći se javljaju opet u 2. stoljeću kad se stala razvijati iznimno bogata književnost filozofskih komentara uz Platōnova i Aristotelova djela. Pri tome se pojavio neobičan postupak usklađivanja njihovih filozofija. Kao ilustraciju za ovo prenosim Chaseov prijevod<sup>120</sup> (Baltussen 2007:268) dijela Simplikijeva (6. st.) komentara uz Aristotelovo djelo Κατηγορία:<sup>121</sup>

*[The good exegete] must, I believe, not convict the philosophers of discordance by looking only on letter (lexis) of what [Aristotle] says against Plato; but he must look towards the spirit (nous), and track down the harmony (symphōnia) which reigns between them on the majority of points.<sup>122</sup>*

<sup>114</sup> Sōkrat tvrdi da poznaje auktorovu izvornu nakanu, koristi gramatičke argumente, predlaže tumačenja dubljega značenja. Uz to dokazuje dosljednost unutar pjesme i donosi važno hermeneutičko pravilo o tumačenju smisla iz cjeline pjesme, a ne iz tumačenja pojedine riječi ili fraze.

<sup>115</sup> Diogen Laertij (3.24) kaže da je sastavljao bilješke (ὑπομνήματα).

<sup>116</sup> Izvor je za ovu tvrdnju Proklov komentar uz Platōnov dijalog Τίμαιος iz 5. st. n. e.

<sup>117</sup> Long, Anthony (1992.), *Stoic readings of Homer*, Homer's Ancient Readers (Lamberton, Robert and John J. Keaney, eds.), New York, Princeton University Press.

<sup>118</sup> Diogen Laertij 7.4.

<sup>119</sup> Ibid. 7.147.

<sup>120</sup> Chase, Michael (prijev.) (2003.). *Simplicius, On Aristotle's Categories 1-4*, London, Duckworth

<sup>121</sup> Djelo su, zajedno s Prvom analitikom, O tumačenju, Drugom analitikom, Topikom i O sofističkim pobijanjima, peripatetičari uvrstili u Organon komu je sredinom 1. st. pr. n. ere oblik kakav danas imamo dao Andronik s Roda.

<sup>122</sup> Zagrade i grčku transliteraciju sačuvao sam kakva je u izvorniku.

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

Komentatorska je tradicija kasne antike do danas slabo obrađena<sup>123</sup> usprkos tomu što je Hermann Diels od 1887. do 1910. izdao kritičko izdanje većine ovih tekstova. Dielsova namjera nije bila detaljno proučavanje ovih djela već olakšavanje studija predsokratovaca čiji se fragmenti često pojavljuju u helenističkoj komentatorskoj tradiciji. Po Sorabjiju, filozofija komentatora<sup>124</sup> (2004[I.]:1) predstavlja spojnicu između klasične grčke i srednjovjekovne filozofije, koja je svojim posebnim tumačenjima Aristotela omogućila njegovo kasnije približavanje kršćanstvu. Sorabji smatra da je upoznavanje s komentatorima ključno za shvaćanje srednjovjekovne filozofije i da se približavanje Platōna i Aristotela dogodilo u sukobu s kršćanskim misliocima toga vremena. Tada je Aristotelov Nepokrenuti pokretač približen Platōnovu demijurgu.<sup>125</sup> Razdoblje komentatora započinje sukobom peripatetičke škole sa stoicima i platoničarima. Kasnije nadmoćnim postaje novoplatonizam ugrađujući u svoja učenja Aristotelov nauk putom njegova velikog tumača Aleksandra iz Aphrodisiade koji je u tumačenje Aristotela unio mnogo novine i vlastita stvaralačkog napora. Snažan je utjecaj na filozofiju komentatora odigrao i stoicizam čije su se ideje preko komentatora također duboko ukorijenile u

---

<sup>123</sup> Edicija *The Ancient Commentators on Aristotle series* (Duckworth, London i Cornell University Press, Ithaca New York) pod uredništvom Richarda Sorabjija izdala je od 1987. do 2006. 70 svezaka engleskih prijevoda s grčkoga izvornika koji je objavio Diels. Uz to su objavljena i prevedena neka djela koja nisu sačuvana u grčkom izvorniku već u prijevodima na latinski i arapski. Ovaj je pothvat sigurno pridonio sve većem broju radova o komentatorima koji se pojavljuju posljednjih desetak godina. Sorabji je 2004.- 2005. objavio trodijelnu knjigu o filozofiji komentatora (*The Philosophy of the Commentators*, Duckworth, London), u koju je uključio i djela komentatora koja nisu pisana u obliku komentara već kao samostalna djela, kao i djela izvan Dielsova korpusa.

<sup>124</sup> Richard Sorabji, vodeći svjetski stručnjak za ovaj filozofski pokret, koristi naziv „The philosophy of the commentators” kojim obuhvaća svu komentatorsku književnost uz klasične filozofske tekstove od 200.-600. g.

<sup>125</sup> Sv. Toma Akvinski razvio je svoju filozofiju na temelju latinskog prijevoda komentatora koje je učinio William iz Moerbeka. (Sorabji 2004[I]: 2)

kršćanskoj teologiji. Sorabji ističe i ključan utjecaj na suvremenu filozofiju uma<sup>126</sup> gdje filozofija komentatora predstavlja „missing link” (Sorabji 2004[I]:2).

Počevši s prvim, samo u fragmentima očuvanim komentarima uz Aristotelovo djelo *Κατηγορίαι*, komentatorska se tradicija razvija unutar peripatetičke škole koja svoj vrhunac doživljuje u djelima Aleksandra iz Aphrodisiade u ranom 3. stoljeću, koji je utjecao i na Plotina koji se okreće Platōnu. Plotinov se učenik i nastavljajući Porphyrij vraća Aristotelu, sastavlja komentar uz kategorije i druga djela u kojima se trudi usuglasiti platonizam s aristotelizmom. Težnja za usuglašivanjem njihovim svoj vrhunac doživljuje kod Iamblikha koji u svoju filozofiju uvodi i dijelove pitagorovskoga učenja. U 4. je stoljeću važan Themistij čijim se naukom sv. Toma Akvinski često koristio u raspravi s Averroesom, nakon kojega je važan Proklo, koji je za razliku od svog su-učenika Ammiana, koji je uz Porphyrija najznačajniji pomiratelj Platōna i Aristotela, donekle isticao razliku između njih u pitanju postojanja ideja i uloge Boga kao stvaraoca. U 6. stoljeću djeluje, po Sorabjiu najveći filozof među komentatorima, Philopon. On je bio kršćanin koji se koristio novoplatonističkim tumačenjem kršćanske doktrine u raspravama s ne-kršćanskim novoplatoničarima, pogotovo s Proklom.<sup>127</sup> Kad je Justinijan 529. zatvorio atensku novoplatoničku filozofsku školu, grupa filozofa koji su joj pripadali na čelu s Damaskijem utočište je našla na sasanidskom dvoru u Ktesiphonu. Damaskij je već prije morao pobjeći iz Aleksandrije pred kršćanskim progonom novoplatoničara 488. i 489. Ammian je ipak ostao u Aleksandriji<sup>128</sup> i njegova je škola nastavila djelovati. Ipak nakon Olympiodora (sredina 6. stoljeća), zadnjeg nekršćanina na čelu škole, zanimanje se kršćanskih komentatora sužava samo

---

<sup>126</sup> Ideja intencionalnosti za koju je Franz Brentano mislio da ju je preuzeo od sv. Tome Akvinskoga zapravo potječe od komentatora (Sorabji *ibid.*).

<sup>127</sup> Objavljeno u ediciji *The Ancient Commentators on Aristotle: Against Proclus On the Eternity of the World*, I 1-5 (2005.), II 6-7 (2005.), III 8-12 (2006.) Duckworth & Cornell UP I 1-5 (2005.), II 6-7 (2005.), III 8-12 (2006.).

<sup>128</sup> Njegova je uloga u progonima bila, u najmanju ruku, dvojbeni. Sorabji misli da je napravio ustupke vezane uz ograničavanje nekršćanske religioznosti u svojoj školi, što se vidi u njegovim djelima u kojima se ignorira pitanje bogova inače vrlo prisutno u komentatorskoj filozofiji atenske i ranije aleksandrijske škole. Neki su drugi auktori mislili da je pristao svesti sve bogove na jednoga (Praechter), da je učinio neke doktrinarne ustupke (Westernik), dok je Athanassiadi mislio da je izdao skrovišta nekih novoplatoničara oslanjajući se na Damaskijevu povijest filozofije koja opisuje Ammiana kao trgovca vrijednoga prijezira (Sorabji 2004: 20-25).

na logiku. Atenska je škola, u kojoj su djelovali veliki filozofi poput Simplikija i Priskijana, bila raspršena. Simplikij, posljednji od velikih grčkih komentatora, bio je poznat po vještini i inovativnim postupcima usuglašivanja Platōna i Aristotela. Baltussen (2007:269) se koristi metaforom simfonije<sup>129</sup> kako bi opisao njegov postupak tkanja mnogih glasova filozofske tradicije u jedan u svojim komentarima. Pri tome se najviše služi Aleksandrom iz Aphrodisiade, pri čem pokazuje duboki utjecaj aristotelizma na novoplatonizam. Po nekima<sup>130</sup> je Simplikij poslije povratka iz Ktesiphona u Rimsko Carstvo otišao u Harran u Maloj Aziji, odakle su u 9. stoljeću u Bagdad došli neki matematičari-filozofi koji su potaknuli veliki zamah nove komentatorske tradicije, koji je počeo prijevodom djela grčke filozofije na arapski u radionici Al-Kindija.

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

Na nekoliko stvari o kojima je već bilo govora želim posebno upozoriti jer će biti od pomoći u pobližem određivanju vedāntske komentatorske tradicije. Vidjeli smo da je odnos pojmova tumačenja i hermeneutike višeznačan zbog čega ću radi veće jasnoće prihvatiti Baltussenovo određenje komentara kao strogo formalizirane školičke egzegeze teksta jer taj opis, kako ću pokušati dokazati, odgovara opisu vedāntskih komentara uz upanišadi. Također je važno imati na umu oprjeke pojmova u shvaćanju tumačenja kao što su oprjeke monološkog i dijaloškog, te finalističkoga i operacionalističkoga tumačenja i integracije i rekonstrukcije teksta koje po Pelešu (1989:7) stoje u biti svakog suvremenog shvaćanja odnosa tumača i djela. U opisu vedāntskih komentara pokazat ću kako oni svakako stoje u monološkom i finalističkom, a možda

---

<sup>129</sup> Simplikij se koristi riječju συμφώνησις kako bi označio odnos Platōna i Aristotela.

<sup>130</sup> Ovo mišljenje dijele Michel Tardieu (*Les paysages reliques: routes et haltes syriennes d'Isidore ... Simplicius*, Leuven 1990, Sabien coraniques et „sabiens” de Harran', *Journal Asiatique* 274, 1986, 1-44.; 'Les calendriers en usage ... Harran d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius ... la Physique d'Aristotle', u *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin, New York 1987, 40-57), I. Hadot ('La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes' u *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin, New York 1987, 3-39.; *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, Leiden 1996.). Popis suprotnih stajališta u Sorabji 2004[I]: 31 ft. 8.

i integracijskom odnosu prema tekstu. U uvodu u Midraš, judaističko tumačenje *Tore* vidjeli smo potrebu za usuglašivanjem dijelova svetoga kanona, a kod filozofskih komentatora težnju za ostvarivanjem harmonije (ili Simplikijevim riječima simfonije) Platōna i Aristotela. Ovo je vrlo važno jer je glavni cilj vedānskoga tumača uspostaviti dosljednost (*samanvaya*) upanišadskih učenja. Iz potrebe za usuglašivanjem oprječnih izjava o ustrojstvu svijeta nastala su glavna metafizička učenja vedānte. Bronkhorstova tvrdnja da su glavna filozofska učenja rane pūrva-mīmāṃse proizašla iz potrebe obrane vedskih tekstova od buddhističke kritike kao i Sorabjijeva (2004[I]:1) tvrdnja da se postupak približavanja Platōna i Aristotela razvio iz potrebe obrane antičke nekršćanske baštine od napada kršćanskih mislilaca mogu se, ako su točne, primijeniti i na objašnjavanje potrebe za usuglašivanjem upanišadskih učenja radi obrane od buddhističke kritike pri javnim filozofskim raspravama koje su poticali buddhistički mislioci. Sklop je povijesnih okolnosti u Indiji bio takav da su vedāntinci na kraju odnijeli potpunu pobjedu, a buddhizam je potpuno nestao s indijskoga potkontinenta iako je na početku nove ere, u vrijeme ranog razvoja vedānte, bio možda i prevladavajuća religija.

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

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

*In jedem einzelnen der hier aufgezählten Litteraturzweige hat sich aber im Laufe der Jahrhunderte eine schier unübersehbare Menge von litterarischen Erzeugnissen angehäuft; nicht zum wenigsten auch dadurch, daß auf fast allen Gebieten der religiösen Litteratur sowohl wie der Dichtung und der Wissenschaften die Kommentatoren eine überaus eifrige Tätigkeit entfalteten. So sind namentlich eigene der bedeutendsten and umfangreichsten Werke über Grammatik, Philosophie und Recht nur Kommentare zu älteren werken. Und zu diesen Kommentaren sind*

*ganz oft wieder Kommentare verfaßt worden. Ja, es ist in Indien nicht Seltenes, daß ein Autor seinem eignen Werke einen Kommentar beigegeben hat. So ist es kein Wunder, daß die Gesamtmasse der indischen Litteratur nahezu überwältigend ist.*

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

Po Kapooru (2005:44) prava egzegetska tradicija počinje Yāskinom *Niruktom*, jednom od vedāṅga ili pomoćnih vedskih znanosti. Winternitz (1908./1968[I]:245) misli da je vedska egzegeza započela prikupljanjem rijetkih i nepoznatih riječi iz vedskih *saṃhitā* u zbirke nazvane *nighaṇṭu*. Postoji pet takvih popisa riječi koji su podijeljeni u tri dijela: *Naighaṇṭuka-kāṇḍa* ima tri takva popisa na kojima se nalazi popis različitih riječi koje označuju istu stvar. *Naigama-kāṇḍa* ili *Aikapādika* sadrži popis riječi koje imaju različita značenja, dok *Daivata-kāṇḍa* donosi imena vedskih božanstava raspoređenih u tri područja (zemlja, ozračje i nebo). *Nirukta* je etimološki komentar uz *nighaṇṭue* koji pokušava objasniti podrijetlo riječi na popisima, a Yāskina je *Nirukta* jedino sačuvano djelo te vrste. Kako Yāska u svom djelu spominje niz imena prethodnika i njihova učenja, Winternitz (1908./1968[I]:244-245) zaključuje da je njegova

*Nirukta* zadnje i najcjelovitije djelo etimološke egzegetske tradicije. Najvažnije je to da je *Nirukta* egzegetsko djelo u punome smislu riječi jer predstavlja sustavni pokušaj shvaćanja i tumačenja starodrevna književnog djela koje je u promijenjenom kulturnom ozračju djelomično izgubilo smisao.

Ako se na čas vratimo na Hughesovo (2003:149) određenje komentara kao načina na koji neka zajednica shvaća svoju baštinu zabilježenu u kanonskim tekstovima, primjere komentara možemo naći i u *saṃhitama*. Primjer za to je poznata *puruṣa-sūkta* koja se u izvornom obliku pojavljuje u *Ṛk-saṃhiti* kao RS 10.90, u 31. adhyāyi Vajasaneyi-*saṃhite* i u 3. *prapāṭhaki Taittirīya-āraṇyake* kao TA 3.12-13 (33-41). Tekst u VS i u TA svakako je mlađa inačica od one u RS od koje se razlikuje u tome što joj je na kraju dodano još 6 kitica. U prvoj se kitici objašnjava podrijetlo Puruṣe, a u zadnjoj se čak spominju Śrī i Lakṣmī kao supruge Puruṣe nagovješćujući jednačenje Puruṣe s Viṣṇuom, iz čega je očito da ove kitice predstavljaju mlađe razdoblje u razvoju brahmanističke religije. Ove kitice predstavljaju proširenje koje je tumačenje i ujedno i reinterpretacija starijega vedskoga himna u skladu s izmijenjenom vjerskom klimom. Uz to, do toga je proširenja došlo dok se tekst još nije bio učvrstio i dok su tumačenja još bila mogla ulaziti u samo tijelo teksta. Kapoor (2005:44) upozorava na pojavu etimologiziranja u RS. On nabraja 1240 takvih slučajeva gdje se uz imenicu nalazi glagol iz korijena se kojega tvori imenica kojoj se značenje ima ustanoviti. Kapoor navodi primjer iz RS 1.48.8<sup>131</sup> gdje se ime božice Uṣas (zora) izvodi iz glagolskog korijena √VAS, 6. koji znači sjati. Korijen √VAS, 6. povezan je s korijenom √UṢ koji znači spaliti.<sup>132</sup> Takva pojava tumačenja etimologiziranjem svojstvena je brāhmaṇama, a nije rijetka ni u upaniṣadima kako ćemo vidjeti kad prijedemo na

---

<sup>131</sup> RS 1.48.8cd *āpa dvēṣo maghónī duhitā divá uṣā ucchad āpa srídhaḥ* // Zapravo to nije tumačenje nego „aktiviranje” biti ili naravi božanstva. No ono je nemoguće bez razumijevanja imena kao i dobro tumačenje/komentiranje.

<sup>132</sup> Biswas Chakrabarti (2004:35-36) navodi još nekoliko tumačenja riječi etimologijom u RS: *jātaveda* ( *agnīr jánmāni devá ā ví vidvān dravád dūtó devayāvā vāniṣṭhaḥ* RS 7.10.2), *purohita* (*devāso dadhire purāḥ*, RS 1.131.1) i *mātariśvan* (*mātariśvā yád āmimūta mātāri vātasya sārgo abhavat sārīmaṇi*, RS 3.29.11). Moglo bi se prije pomisliti na sažimanje i razvijanje formula u usmenoj književnosti. No i to je usporedivo s ekspliciranjem i srodno je tumačenju s jedne i kodiranju s druge strane.



*BAU*. Ovakva unutarnja tumačenja mogu se naći i u Bibliji. Menn (2003:62) dijeli primjere unutarnje egzegeze na pisarske glose, kada se uz nepoznatu riječ dodavala poznata, i na objašnjavajuće interpolacije u tekst. Te pojave pripisuje prepisivačima pisanoga teksta. Razlika u odnosu na vedski tekst jest u tome što su Vede prenošene usmenim putem u vrijeme kad su se tekstovi sastavljali i konačno oblikovali. Zato su primjeri tumačenja etimologijom čvršće integrirani u tekst jer nisu, kao u Bibliji, dodavani u gotovi tekst. S druge pak strane primjer s himnom *Puruṣi* pokazuje pravi objašnjavajući dodatak.

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

Neka starija indijska djela također spominju dva pojma kojima se, čini se, određuju neke vrste komentatorske književnosti. To su *anuvyākhyāna* i *vyākhyāna*. Ovi se pojmovi zajedno pojavljuju u *Maitreyī-brāhmaṇi* (*BAU* 2.4.10 i 4.5.11) pri nabranju vrsta književnih tekstova uz *Ṛg-vedu*, *Sāma-vedu*, *Yajur-vedu*, *Atharva-āṅgīrasa*, *itihāse* (oprimjerujuće priče [Tokunaga 2009]), *purāṇe* (stare predaje), *vidye* (znanosti, uvidbe), *upaniṣadi*, *śloke* i *sūtre* (oblik u kojem su sastavljene vedāṅge, pomoćne vedske znanosti). Isti se popis vrsta književnosti nalazi i u

Yājñavalkyinoj pouci Janake u *BAU* 4.1.2. Pāṇini u *Aṣṭādhyāyī* 4.3.66 također spominje pojam *vyākhyāna*. Tamo stoji pravilo da se naziv komentara ili tumačenja tvori dodavanjem afiksa<sup>133</sup> nazivu onoga što se treba komentirati ili tumačiti.<sup>134</sup> Sljedećih sedam *sūtra* dalje detaljnije objašnjavaju koji se afiksi dodaju kojim nazivima djela, obreda ili auktor (nazivi po auktorima primjenjuju se samo na pojedina poglavlja djela [Pāṇini 4.3.69]) ovisno o naglasku ili broju slogova. Osam *sūtra* posvećenih *vyākhyāni* svjedoči o razvijenoj komentatorskoj djelatnosti u doba Pāṇinija. Cardona se (1976:243) poziva na Patañjalevu *Mahābhāṣya* 11.22-23, 12.24-26 kada određuje (gramatičku) *vyākhyānu* kao objašnjenje gramatičkih pravila, koje se sastoji od rastavljanja pravila u sastavne dijelove, od dodavanja dijelova nužnih za shvaćanje pravila, od navođenja primjera i protu-primjera radi boljšeg shvaćanja kako djeluje pravilo. Cardona (ibid.) smatra da je Patañjali znao za takve komentare uz *Aṣṭādhyāyī*. *Vyākhyāne* su u svakome slučaju učena objašnjenja uza stručni tekst koja se do danas nisu očuvala. Očito je da su igrale važnu ulogu u kasnom vedskom razdoblju kad se spominju kao književne vrste iako se do danas nije sačuvalo nijedno takvo djelo. Kapoor (2005:42) prenosi tvrdnje iz *Kāśikā-vṛtti* (Jayādityin i Vāmanin komentar uz *Aṣṭādhyāyī* iz 6. ili 7. st.) uz *sūtre* 4.3.66 do 4.3.73 da se pravilo iz 4.3.66 koje se odnosi na *vyākhyānu* primjenjivalo u pisanju komentara u mnogim znanstvenim strukama poput metrike, fonetike, gramatike, logike, astronomije itd. Iz toga Kapoor zaključuje da je već u Pāṇinievo doba postojala velika komentatorska književnost. Ipak ne smijemo zaboraviti da Pāṇini samo spominje pravilo, a da je komentar uz pravilo napisan cijelo tisućljeće kasnije. No jamačno je tehnika tumačenja već bila razvijena u doba Pāṇinija.

Inače bi se moglo reći da je Patañjaleva *Mahābhāṣya* kritički komentar u kojem je sačuvana i Katyāyanina *vārttika* (prethodni komentar) najstariji sačuvani komentar uz neko stručno djelo ako izuzmemo *Niruktu* koja nije komentar iako je egzegetske naravi. Cardona (1976:244) smatra kako ni *Mahābhāṣya* nije pravi komentar jer ne objašnjava pravila već

<sup>133</sup> To je ugl. sufiks *-i-ka* (*-ka*), nekada i *-ya* ili *-a*. Osnova (naziva) dolazi u prijevojnoj duljini ispred sufiksa *-ika* i *-a*.

<sup>134</sup> Pāṇini 4.3.66 *tasya vyākhyāna iti ca vyākhyātavyanāmnah* /

raspravlja o njihovu važenju, o tome mogu li se neka poboljšati, skratiti ili spojiti, i treba li neka nova dodati. Prvi komentar koji sustavno objašnjava pravilo po pravilo kroz cijeli tekst Pāṇiniev jest *Kāśikā-vṛtti*, mlađa dobrih osam stotina godina od *Mahābhāṣye*. Takvu vrstu komentara Cardona (1976:278) naziva tekući komentar (*running commentary*). Ovakav komentar uzima u obradu pravila redom kojim se pojavljuju u komentiranom tekstu. Od tekućeg komentara Cardona razlikuje presloženi komentar (*reordered commentary*) koji ne slijedi red u tekstu već raspravlja o pojedinim točkama. Pojmom tekućeg komentara kao zaokruženoga komentara koji prati tekst od početka do kraja koristi se i Baltussen (2007:249) kada kaže da je prvi tekući komentar zapadne tradicije onaj uz Platōnov Θεαίτητος iz 1. st. pr. n. e.

### 3.2.1. Vrste i službe komentara u indijskoj tradiciji

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

Najstariji se meni poznati prikaz vrsta komentatorske književnosti javlja u prvom poglavlju Rājaśekhara<sup>135</sup> *Kāvyamīmāṃse* :

*sūtrāṇāṃ sakalasāravivaraṇaṃ vṛttiḥ / sūtravṛttivivecanaṃ paddhatiḥ / ākṣipya bhāṣaṇād  
bhāṣyam/ antar bhāṣyaṃ samikṣā / avāntarārthavicchedaś ca sā / yathā sambhavam arthasya  
ṭīkanaṃ ṭīkā / viśamapadabhañjikā pañjikā / arthapradarśanakārikā kārīkā / uktānuktaduruktacintā  
vārttikam iti śāstrabhedāḥ / (KM, str. 5, retci 10-15)*

*Vṛtti* je tumačenje cjelovitoga pravog značenja *sūtra*. *Paddhati* je raščlamba *vṛtti* uz *sūtre*. *Bhāṣya* je ono što treba biti rečeno na prigovore. *Samikṣā* je srž *bhāṣye*. Ona je i razlikovanje različitoga smisla. *Ṭīkā* je objašnjenje kako nastaje smisao. *Pañjikā* je komentar koji raščlanjuje nejasne riječi.

---

<sup>135</sup> Pjesnik i dramatičar iz 9. stoljeća

*Kārikā* je izreka u stihu koja prikazuje sadržaj. *Vārttika* je promišljanje onog što je rečeno, što nije izrečeno i onoga što je loše izrečeno. Tako se dijele stručna djela.

Ovdje su nam najvažniji pojmovi *vytti*, *bhāṣya*, *ṭīkā* i *vārttika* jer su u tim oblicima pisani neki vedāntski komentari o kojima će biti govora. Druga podjela, ona na službu koju komentari vrše i na tehnike komentiranja, važna je za razumijevanje načina na koji komentari djeluju. Ovu peteročlanu podjelu Tubb (2007:3-5) prenosi iz *Parāśara-purāṇe*.<sup>136</sup> Prva je služba *padaccheda* ili pravilo razdvajanja riječi u rečenici, druga je *padārthokti*, „kazivanje značenja riječi” ili parafraziranje riječi, vrlo važna tehnika kada se uz riječ iz komentiranog teksta dodaje poznatija istoznačnica. Ovu tehniku vrlo često upotrebljava Śaṅkara pri komentiranju upaniṣadi i Ānandagīri pri komentiranju Sureśvarina komentara uz Śaṅkarinu *BAUBh*. Tu ćemo tehniku kasnije detaljnije opisati. *Vigraha* je raščlamba složenica, dok je *vākyayojanā* raščlamba sinaktičkih sklopova i rečenica. Peta je služba *ākṣepasamādhāna*, odgovor na prigovore. Ta se služba odnosi na stil *bhāṣya* i ne odnosi se na značenja riječi, složenica ili rečenica već na smisao teksta i na raspravu s protivnicima. To možemo povezati s Rājaśekhharinim dijalektičkim određenjem *bhāṣye*. Ta služba, iako u vedānti visoko formalizirana, čuva spomen na usmene stručne rasprave i iznimno je važna u svim oblicima indijske komentatorske književnosti osim u komentarima uz književna djela koja više upotrebljavaju prve četiri tehnike. Te službe komentara valja razlikovati od hermeneutičkih pravila koja je razvila pūrva-mīmāṃsā. Ona ne opisuju tehnike komentiranja već služe utvrđivanju pravoga smisla svetoga teksta. O njima ćemo više reći u poglavlju o *Brahma-sūtrama* u kojima se ta pravila preuzimaju kako bi se ispravno protumačili upaniṣadski tekstovi.

Ovdje bih, sustavnosti radi, predložio (krajnje pojednostavljenu) shemu razvoja komentara. U indijskoj su tradiciji, kao i u biblijskoj, najraniji primjeri tumačenja već ugrađeni u kanonski tekst. U obje se tradicije najviše radi o etimološkome tumačenju nepoznatih riječi i o

---

<sup>136</sup> Tubb na žalost ne spominje mjesto gdje se ova kitica pojavljuje u ovoj upa-purāṇi. Samo spominje da se ta kitica citira u *Nyāyakośi*, također bez oznake mjesta. *Nyāyakośa* je moderni rječnik filozofskoga sustava nyāya kojega je na poticaj Kielhorna i Böhlera 1874. sastavio M. Bhīmācārya Jhalakīkar (Katičić 1973:351).

umetanju objašnjavajućih odlomaka u sam sveti tekst u doba kad on još nije konačno oblikovan. Slijedeći stupanj razvoja nastupa zatvaranjem komentiranog teksta za umetanja i promjene kad se počinju pisati samostalna objašnjavajuća djela. U indijskoj su to tradiciji brāhmaṇe koje su sastavljene radi objašnjenja Veda s obrednoga gledišta i vedāṅge koje predstavljaju pomoćne egzegetske znanosti za njihovo bolje razumijevanje. S druge strane, u istome razdoblju kao možda vedāṅge, stoji *Mahābhāṣya* uz Pāṇinievu gramatiku. Zadnji stupanj predstavlja tekući komentar kao što je Sāyanin uz Vede i *Kāśikā-vṛtti* uz Pāṇinija. Slična je situacija i kod vedānte. Najstarija tumačenja, čak i neke oblike tekućih komentara, nalazimo već u samim upaniṣadima. Prvo je izvanjsko tumačenje upaniṣadi sačuvano u *Brahma-sūtrama* koje nisu komentar u užem smislu, već djelo koje se bavi tumačenjem pojedinih tema i odlomaka u upaniṣadima, njihovim sveukupnim smislom kao i tehnikama tumačenja njihova. Najstariji su sačuvani vedāntski tekući komentari Śaṅkarini, i to ne samo uz pojedine upaniṣadi, već i uz *BS*, i uz *BhG*. Zato sada prelazim na glavni dio ove radnje, na prikaz vedāntskoga tumačenja upaniṣadi.

#### 4. Vedāntsko tumačenje upaniṣadi Bijele Yajurvede

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

#### 4.1. Početci komentatorskoga diskursa u samim upanišadima

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

##### 4.1.1. „Etimologije” u *BAU*

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

1.3.7 *aśva* (konj) od  $\sqrt{śū}$ , bujati, nadimati se jer se konj nadimlje, buja pri davljenju na žrtvi;

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

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

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

Iz ovoga prikaza možemo vidjeti da su etimologije raspoređene po cijelom tekstu, osim u 6. poglavlju. Isto tako najviše ih je u prvome poglavlju koje i sadrži najstarije dijelove teksta

nalik na brāhmaṇe. U cijeloj se *Yājñavalkya-kāṇḍi* nalaze svega četiri etimologije, od kojih ona koja ime Indra izvodi iz *indha* i nije toliko etimologija koliko Indrino „pravo” ime koje su ljudi izmijenili jer bogovi vole skrovit govor. Peto je poglavlje, opet, puno etimologija i igara riječima koje podsjećaju na etimologiju. Ovdje sam uzeo primjere gdje se, kao kod Yāske, traži glagolski korijen iz kojega se tvori riječ ili gdje druge imenice i pridjevi očito služe tumačenju pojedinih riječi. Od tih etimologija, tri su (*udgītha*, *pūṣan* i *vasu*) morfološki i leksički točne, a još je jedna (*rudra*) leksički točna, ali nudi kauzativ umjesto osnovnoga glagola. Ostalih 15 tumačenja nisu u našem smislu riječi etimološka nego prigodna kriptofonska (asocijativna) tumačenja.

#### 4.1.2 Drugi oblici tumačenja

Počet ću s razlikama u inačicama istoga teksta gdje bi mlađa inačica mogla sadržavati neke dodatke starijemu tekstu radi objašnjenja sadržaja koji je vremenom postao nejasan. Kao što je rečeno, upanišadi su se prenosile usmenim putom. Zato postoje različite inačice istih priča u različitim upanišadima. Među najslavnijim je takvim primjerima okvirna priča koja se paralelno pojavljuje u *BAU* 6.2, u *ChU* 5.3 i *KsU* 1. Pri tome poslije okvirne priče u *BAU* i *ChU* slijedi učenje o pet oganja (*pañcāgni-vidyā*)<sup>137</sup> i učenje o dvama putovima poslije smrti koje se nalazi i u *KsU* 1. Učenjem o sudbini duše nakon smrti, nastavak se *KsU* nadovezuje na *Jaiminīya-brāhmaṇu* 1.17-18 i 49-50. Po R. Söhnen (1981.), čije mišljenje u načelu slijedi i Ježić (1999:175), uvodna je priča iz *KsU*, suprotno dotadašnjim shvaćanjima, starija od one u *BAU* i *ChU*. Ipak, po Ježiću, priča u *KsU* nije uzor za *BAU* i *ChU* (a kamoli da su, kako se nekada mislilo, *BAU* i *ChU* služile kao predložak za *KsU*), već sve one predstavljaju usmenu reinterpetaciju prauzora koji nije neko fiksirano djelo, već zamišljeni skup mogućih inačica osnovne formule. Tako se izvornost ili starost teksta koji se prenosio (a možda i fiksirao) usmenom predajom ne može određivati po tome koliko detalja iznosi ili ne iznosi. Zato jedino

---

<sup>137</sup> Lambert Schmithausen je (1994.) detaljno raščlanio učenje o pet oganja. Osim u spomenutim upanišadima ono je izloženo u *Jaiminīya-brāhmaṇi* 1.45-46 i u *Śatapatha-brāhmaṇi* (*M*) 11.6.2(1-) 6-10.



mjerilo za određenje relativne kronologije mogu biti starinskost jezika, kompozicije, formula i motiva ako postoji mjerilo po kojem bi se starost mogla procijeniti.<sup>138</sup> Po starinskosti formula i motiva Ježić (1999:175), poput R. Söhnen, uvodnu priču iz *KsU* smatra najstarijom, a onu iz *BAU* smatra najmlađom. Zbog svojstava usmenoga prenošenja teže je govoriti o tumačenju u punome smislu riječi jer ne postoji fiksirani tekst, već samo skup varirajućih formula. Tek se u fiksiranome tekstu koji je zbog vremenskoga odmaka i gubljenja izvornoga konteksta postao dijelom nejasan javlja komentar kako bi se ta mjesta razjasnila. Ovdje se radi o različitim reinterpretacijama formula i motiva kojima svaki prenosilac daje svoje jedinstveno tumačenje pri izvedbi i u tome bi se smislu možda i moglo govoriti o tumačenju. Takvih mjesta u upanišadima ima mnogo.

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

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

Brahman Bālāki u tekstu iznosi kralju Ajātaśatruu dvanaest (*BAU* 2.2-13), odnosno šesnaest (*KsU* 4.3-18) tvrdnja o tome koja se pojava osobe (*puruṣa*) može smatrati brahmanom. Niz osoba u *KsU* činio se razrađenijim i sustavnijim od onoga u *BAU*, pa su neki indolozi poput Barue i Renoua smatrali da je inačica u *KsU* mlađa i da je napravljena prema onoj u *BAU* koja se

---

<sup>138</sup> Ježić 1999:175.

činila jednostavnijom i manje razrađenom od prethodne, a zato i starijom.<sup>139</sup> Ježić je (2007b: 7-8) pokazao da je i popis u *BAU* podjednako sustavan i da ima čak i složeniju strukturu od one u *KsU*.<sup>140</sup> Ježić zato zaključuje da *KsU* 4 nije kopija *BAU* 2.1 već relativno nezavisna inačica istoga razgovora s razlikama tipičnima za usmenu predaju. Ako su ova zapažanja o inačicama usmeno prenošenog teksta točna, ne možemo govoriti o komentiranju u uobičajenom smislu riječi.

Ako govorimo o nečem što bi bilo bliže onomu što smatramo komentarom valja razmotriti druge primjere gdje se isti ili slični tekst pojavljuje na dva različita mjesta. Osobito je poznat slučaj *Maitreyī-brāhmaṇe* koja se u *BAU* javlja dva puta, kao *BAU* 2.4 i 4.5. Određene razlike postoje u uvodnoj priči, gdje *BAU* 4.5, koja donosi još i nekoliko detalja pri svršetku odlomka, sadrži više konteksta. U *BAU* 2.4.1-3 upaniṣadski učitelj Yājñavalkya kaže kako će otići s ovoga mjesta (*udyāsyānvā are 'ham asmāt sthānād asmi*) i zato mora raspodijeliti svoju imovinu između svojih dviju žena Maitreyī i Kātyāyānī. Pri tome Maitreyī ne želi Yājñavalkyino blago (*vitta*), već znanje koje je jedino može učiniti besmrtnom. Paralelni tekst u *BAU* 4.5 ima uvod koji nam objašnjava da Yājñavalkya ima dvije žene od kojih je Maitreyī sklona raspravama o brahmanu<sup>141</sup> (*brahmavādinī*)<sup>142</sup> dok je Kātyāyānīna proznaja ili mudrost ženska (*strīprajñā*). U

---

<sup>139</sup> Ježić 1999: 263 i 2007a: 7.

<sup>140</sup> *KsU* nabraja 16 osoba podijeljenih u 8 makrokozmičkih osoba (*adhidaivatam*, u odnosu na božanstva: *āditye puruṣaḥ* „osoba u Suncu”, *candramasi puruṣaḥ* „osoba u Mjesecu”, *vidyuti puruṣaḥ* „osoba u munji”, *stanayitnau puruṣaḥ* „osoba u gromu”, *ākāśe puruṣaḥ* „osoba u zračenom prostoru”, *vāyau puruṣaḥ* „osoba u vjetru”, *agnau puruṣaḥ* „osoba u ognju”, *apsu puruṣaḥ* „osoba u vodama”) i 8 mikrokozmičkih osoba (*adhyātmam*, u odnosu na sopstvo: *ādarśe puruṣaḥ* „osoba u ogledalu”, *chāyāyām puruṣaḥ* „osoba u sjeni”, *pratiśrutkāyām puruṣaḥ* „osoba u jeci”, *śabde puruṣaḥ* „osoba u zvuku”, *svapne puruṣaḥ* „osoba u snu”, *śarīre puruṣaḥ* „osoba u tijelu”, *dakṣine' kṣīṇi puruṣaḥ* „osoba u desnom oku” i *savye 'kṣīṇi puruṣaḥ* „osoba u lijevom oku”). *BAU* ima prvo 7 makrokozmičkih osoba, zatim 2 mikrokozmičke, pa jednu makrokozmičku (*dikṣu puruṣaḥ* „osoba u smjerovima”) i još dvije mikrokozmičke čineći strukturu 7+2+1+2 što daje 8 makrokozmičkih i 4 mikrokozmičke osobe.

<sup>141</sup> Izraz brahman objasniti ću u slijedećem poglavlju. Nije jasno radi li se o brahmanu u smislu moći svetog pjesničkog izraza ili najvišem biću. Olivelle (1998: 127.) prevodi kao „theological discussion”, a Hume (1921: 144.) kao „discourser on sacred knowledge” što je bliže izvorniku od Olivellova prijevoda.

<sup>142</sup> Riječ brahmavādin (koji govori o brahmanu) javlja se često u *brāhmaṇama*, točnije u *Maitrāyaṇī-saṃhiti*, *Kāthaka-saṃhiti* i *Taittirīya-saṃhiti* (gdje su tekstovi tipa *brāhmaṇa* pomiješani sa *saṃhitama*). Frazama *brahmavādināḥ vadanti* (oni koji govore o brahmanu ili koji objašnjavaju brahman kažu...) i *tad āhuḥ brahmavādināḥ* (tako su rekli oni koji govore o brahmanu) uvode se rasprave o pojedinostima obreda. Za pregled mjesta na kojima se fraza pojavljuje u pojedinim saṃhitāma vidi Parpola (1981:159-160).

idućem odlomku umjesto futurskoga aktivnog participa *udyāsyān* od glagola *ud√YĀ*,<sup>143</sup> kojega nalazimo u *BAU* 2.4.1 u značenju „otići”, u *BAU* 4.5.2 imamo futurski particip *pravrajiṣyan* glagola *pra√VRAJ* koji znači otići u pustinjaštvo. Također je na kraju ulomka između rečenica *yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt* / (Pomoću čega se može razaznati onaj [razaznavatelj] pomoću kojega se razaznaje sve ovo?) i *vijñātāram are kena vijānīyād iti* / (Pomoću čega treba biti razaznat razaznatelj?) s kojima svršava *BAU* 2.4.14. u *BAU* 4.5.15 umetnut slijedeći ulomak:

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

Ovo je to sopstvo: “ni ovakvo, ni onakvo”. Neugrabljivo je jer nije ugrabljeno, neuništivo je jer se ne može uništiti, bez prijanjanja je jer ne prijanja, nevezano, ne potresa se (ne drhti) i nije pozlijedivo.<sup>144</sup>

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

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

„Primila si pouku, Maitreyī, toliko o besmrtnosti”- rekao je Yājñavalkya i otišao u pustinjaštvo.<sup>145</sup>

Kako bismo odredili radi li se ovdje o ranom komentaru, potrebno je pobliže odrediti starost dvaju odlomaka. Kad bi se dokazalo da je *BAU* 2.4 starija i da je služila kao predložak za *BAU* 4.5, imali bismo primjer komentiranja umetanjem objašnjavajućega teksta. Deussen (1897./1963:481), Hanefeld (1976:71-115) i Olivelle (1998:502) koji slijedi Hanefeld misle da je *BAU* 2.4 starija i izvornija. Olivelle smatra da ova proširenja ukazuju na to da je *BAU* 2.4,

<sup>143</sup> Pobočni oblik glagola *√I*, 2. ići.

<sup>144</sup> Isti se ulomak javlja kao *BAU* 4.4.22 (*K*) i 4.4.24.-27. (*M*).

<sup>145</sup> U *BAU* 4.5.15 (*K*) stoji *vijahāra*, reduplicirani perfekt od *vi√HR* što znači podijeliti (ovdje imutak, *vitta*), ali i otići, dok u *BAU* 4.5.15 (*M*) stoji *pravravrāja*, reduplicirani perfekt od *pra√VRAJ* (otići u pustinjaštvo).

kojoj nedostaje kontekst, starija.<sup>146</sup> Ovu je dvojbu, čini mi se, uvelike razriješio Brereton (2006:330) tvrdnjom da „proširenja” u *BAU (M)* 4.5 čuvaju stariji metrički obrazac pa tako čine jedinstvenu cjelinu s tekstom koji je zajednički svim inačicama. Tako se s dozom sigurnosti može reći kako se ovdje ne radi o kasnijem komentaru već o skraćivanju teksta u *BAU (M i K)* 2.4. Poseban je problem što *BAU* 4.5 tumači Yājñavalkyin odlazak kao odlazak u isposništvo što je po Olivellu kasnije tumačenje onoga što je u *BAU* 2.4 njegova neminovna smrt. Olivelle ne podastire dokaze da se radi o Yājñavalkyinoj smrti, ali Slaje (2002:209) upozorava da on kaže kako odlazi s ovoga mjesta/stana (*asmāsthānāt*), i da u upanišadima postoji jasno razlikovanje između ovoga i onog svijeta pri čemu se koristi pojam *sthāna*. To se vidi u *BAU* 4.3.9 gdje se kaže:

*tasya vā etasya puruṣasya dve eva sthāne bhavata idaṃ ca paralokasthānaṃ ca /*

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

U *ChU* 5.10.8 dodaje se i treći stan (*sthāna*)<sup>147</sup> kad se opisuje sudbina duše nakon smrti. Zato Slaje misli da se izvorno radi o skorašnjem odlasku Yājñavalkyinom u stan u drugom svijetu i da inačica u *BAU* 4.5.2 gdje ide u isposništvo predstavlja naknadno tumačenje. U tom bi slučaju ovi dodatci bili komentar sadržaja koji je s vremenom postao nerazumljiv pa je bilo potrebno dodati detalje o razlozima odlaska kao i protumačiti ponašanje druge žene. Hanefeld je učinio detaljnu raščlambu razlika između *BAU (K)* 2.4 i 4.5. Pri tome je izložio sljedeće razloge zašto smatra da je 2.4 starija i izvornija od 4.5. Prvi od dokaza nakon uzorne filološke raščlambe nalazi se u poredbi iz 2.4.12 gdje se sveprisutnost sopstva uspoređuje s grumenom (*khilya*) soli otopljenom u vodi, pri čem dodaje da je to „veliko biće” grumen razaznaje (*vijñānaghana*). *BAU* 4.5.13 govori o grumenu (*ghana*) soli koja poput sopstva (koje je ovdje grumen proznaje [*prājñānaghana*]) nema unutrašnjost i vanjskost. Hanefeld smatra kako se usporedba o sveprisutnosti kasnije više nije razumjela ili se više nije prihvaćala jer postoji problem

<sup>146</sup> Također i Hanefeld 1975:84.

<sup>147</sup> Prvo je dvoje put bogova i otaca, a treći je stan (stanje) sitnih bića i kukaca koji se stalno prerađaju.

različitosti supstancija soli i vode pa je preuređena u učenje o unutarnjosti i vanjskosti. Ovomu bih dodao kako 4.5 dobro spaja predodžbu o grumenu soli i sopstvu kao grumenu proznaje, jer u 2.4.12 imamo odnos velikoga bića (*mahadbhūta*) koje je grumen razaznaje otopljen u svijetu poput grumena soli u vodi.

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

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

Drugi se Hanefeldov dokaz nalazi u BAU 2.4.13 gdje Maitreyī kaže: „Ovdje si me zbunio, o Bogoviti, da poslije smrti nema spoznaje”<sup>148</sup> i 4.5.13 gdje kaže: „Ovdje si me bacio u zabunu, o Bogoviti, ne razaznajem ga (sopstvo)”<sup>149</sup>. Tvrdnju o nestanku spoznaje poslije smrti sadrže obje inačice priče ali samo je Maitreyī iz BAU 2.4 zbunjena nestankom (*vinaśa*) spoznaje, dok je Maitreyī iz 4.5 zbunjena naravljju sopstva. Učenje o nestanku spoznaje prirodno proizlazi iz ideje o nestajanju (*vinaśati*) iz 2.4.12 i 4.5.13 što se lijepo spaja s prisposobom o nestanku soli

<sup>148</sup> BAU 2.4.13 *atraiva mā bhagvān amumūhan na pretya saṃjñāsīti* /

<sup>149</sup> BAU 4.5.14 *atraiva mā bhagavān mohāntam āpīpipat na vā aham imaṃ vijñānāmīti* /

u vodi koju, međutim, iznosi samo inačica u 2.4. *BAU* 4.5 umjesto te prispodobe ima predodžbu da je sopstvo cjelovito poput grumena soli za koju Hanefeld (1976:87) kaže da je *funktionlos*. Zato redaktor iz *BAU* 4.5 u Maitreyīnu pitanju nestanak spoznaje zamjenjuje zbunjenošću učenjem o sopstvu. Hanefeld također misli da je odgovor Yājñavalkyin (iz obje inačice) primjereniji pitanju u 2.4.13, što pruža treći dokaz koji ide uz to da je središnji pojam *mahadbhūta* / *vijñāna* iz *BAU* 2.4 u inačici 4.5 zamijenjen pojmom *ātman*. Sljedeća rečenica koja govori o nepropadljivosti sopstva razbija prirodni tok izlaganja i tu je ubačena („*ganz unpassende*” Hanefeld [1976:88]) kako bi se odgovorilo na pitanje Maitreyīno. U *BAU* 2.4 naravno nema te rečenice nakon koje se nastavlja prirodni tok izlaganja. Hanefeld zato u uvodu<sup>150</sup> zaključuje:

*Insgesamt ergibt sich damit, daß B (BAU 4.5) eine spätere Version darstellt, die gegenüber A (BAU 2.4) erheblich verändert und erweitert ist. Die Veränderungen erweisen sich als systematisch und eine bestimmte Tendenz verfolgend.* (Hanefeld 1976:88)

Hanefeld dalje (1976:106-112) pokazuje kako je cijeli tekst *brāhmaṇe* zapravo sastavljen od dva glavna dijela od kojih se jedan bavi velikim bićem (*mahadbhūta*), a drugi sopstvom (*ātman*). U središtu je prvoga dijela veliko biće iz kojega proizlazi svijet, dok dio o sopstvu poučava kako se spoznajom sopstva spoznaje sve jer je ono u svemu. Hanefeld ovo smatra razlikom u terminologiji (*ātman* / *mahadbhūtam*) i u nauku (*mahadbhūtam* kao izvor svijeta i *ātman* kao sopstvo svijeta). Oba su dijela također prošla i starije redakcije jer se dio (*BAU* 2.4.11 i 4.5.12) koji govori o stapanju spoznajnih moći (*ekāyana*) ne može, po njegovu mišljenju, svesti ni na jedno od ovih dvaju učenja. Kako bi se učenja pomirila, redaktor je primijenio tehniku posuđivanja pojmova pri nabrajanjima koja su česta u ovim odlomcima. Tako nabranje u *BAU* 4.5.6 i 4.5.7 (dio o sopstvu) sadrži i Vede koje su dovučene iz 4.5.11 i to iz dijela koji govori o velikom biću. U istom nabrajanju u 2.4.5 i 2.4.6 nema Veda zbog čega Hanefeld zaključuje da je

---

<sup>150</sup> Poslije će Hanefeld (1976:89-115) detaljno obraditi obje inačice kako bi dodatno argumentirao skicu iz uvoda koju sam skraćeno prenio.

4.5.6 i 4.5.7 djelo razvijenije redakcije. Isto su tako u 4.5.11 dodani svijet (*loka*) i bića (*bhūtaṇi*) iz 4.5.6 i 4.5.7 što se u 2.4.10 nije dogodilo i gdje su ostale samo Vede! Iz ovoga se lijepo vidi kako je redaktor prenosio pojmove iz jednoga u drugi dio teksta i obrnuto kako bi stvorio privid pojmovne suglasnosti. Da se nekim slučajem inačica teksta iz *BAU* 2.4 nije sačuvala, ne bismo mogli sa sigurnošću znati da su pojmovi dodavani nego bismo samo mogli primijetiti da neki pojmovi ne odgovaraju kontekstu.

Uz ove argumente ipak treba biti svjestan nekoliko stvari. Prvi je problem položaj *brāhmaṇa* 2.4 i 4.5 unutar *BAU*. Ona koju Olivelle i Hanefeld smatraju mlađim tumačenjem stoji tamo gdje i očekujemo- u dijelu upanišadi koji obrađuje Yājñavalkyine rasprave i koji po njem nosi naziv *Yājñavalkya-kāṇḍa*. *Maitreyī-brāhmaṇa* u *BAU* 2.4, koja je po Hanefeldu i Olivelleu starija i predstavlja uzor za *BAU* 4.5, djeluje kao da je ubačena u prvi dio upanišadi<sup>151</sup> između *brāhmaṇe* koja govori o dva oblika brahmana i *Madhu-brāhmaṇe*. Kako je ovo najpoznatiji i možda najvažniji dio *BAU*, moguće je zamisliti da je Yājñavalkyino učenje sa izvornoga mjesta u *Yājñavalkya-kāṇḍi* preneseno u *Madhu-kāṇḍu* bez nepotrebnih detalja koji čine okvirnu priču. Razlike u samom učenju Yājñavalkyinu svojstvene su varijacijama u usmenoj predaji pa je moguće zamisliti da se usporedba sa solju samo različito prenosila i shvaćala, jer ako je Slaje u pravu kad govori o shvaćanju odnosa soli i vode, čak i kada bi *BAU* 4.5 bila starija, suprotno njegovu stajalištu, usporedba bi još uvijek trebala biti razumljiva onima koji su sastavili *brāhmaṇu* jer Slaje navodi mnoge primjere razumijevanja odnosa soli i vode kao iste supstancije<sup>152</sup> koji su znatno mlađi od konačne redakcije *BAU*. Zato je teško prihvatiti Hanefeldov argument da se inačice razlikuju jer sastavljači *BAU* 4.5 nisu razumjeli usporedbu. Moguće je da su različiti redaktori obradili tekst na drukčiji način pri čem je teško govoriti o vremenu nastanka ili o vremenu konačne redakcije. Slična je razlika na samom početku gdje rečenici koja nas obavješćuje o Yājñavalkyinu odlasku nije pridodan komentar koji kaže da on ide u isposništvo, već je upotrijebljen drugi glagol koji sugerira njegov odlazak u isposništvo, što

---

<sup>151</sup> Prvi se dio *BAU* naziva *Madhu-kāṇḍa* po 5. *brāhmaṇi* 2. *adhyāye* koja se naziva *madhu-brāhmaṇa*.

<sup>152</sup> Śaṅkara, Sureśvara, Praśastapāda.

je varijacija svojstvena usmenoj tradiciji. Drugi je problem radi li se stvarno o odlasku na drugi svijet ili o isposništvu. Hanefeld je dokazao da su tekstovi u *BAU* 4.5 uspješnije ujednačeni i da je 4.5 prošao više redaktorskih zahvata. No dokazuje li to da je tekst mlađi?

Brereton (2006.) baca sasvim novo svjetlo na odnos između različitih inačica teksta uzimajući u obzir recenzije *Kāṇva* i *Mādhyam̐dina*. Tako dobiva četiri različita teksta za usporedbu za razliku od Hanefelda koji je najviše uspoređivao *BAU* 2.4 i 4.5 recenzije *Kāṇva*. Brereton je uvidio da početak *BAU* (*M*) 4.5 koji donosi okvirnu priču o Yājñavalkyi koji odlazi u beskućništvo/umire<sup>153</sup> čuva ostatke ritmičke (metričke) proze (*rhythmic prose*)<sup>154</sup> i da se cijeli početak može svesti na niz osmeraca, s time da je ponekad potrebna emendacija pokoje riječi koja ne mijenja smisao. Ovi se osmerci pojavljuju svugdje gdje se tekst vraća na okvirnu priču i na razgovor Maitreyī i Yājñavalkye.<sup>155</sup> Brereton čak pokazuje da ovi metrički dijelovi sami za sebe tvore sasvim zaokruženi razgovor. Ovo se potpuno slaže s Hanefeldovom raščlambom različitih filozofskih nazora u tekstu jer je u metričkim dijelovima predstavljen jedinstveni svjetonazor koji još ne donosi učenje o sopstvu već o velikom biću. Osim okvirne priče, metrička se proza javlja u poznatoj analogiji sa solju u kojoj se također mogu naći tragovi intervencije redaktora teksta koji imaju narav tumačenja. U tekstu se objašnjava kako se veliko biće pojavljuje iz bića (bića su spoznajne moći i njihovi predmeti) i kako nestaje kad oni nestanu zbog čega poslije smrti nema spoznaje. *BAU* (*M*) uspoređuje veliko biće s grumenom soli

---

<sup>153</sup> Brereton se (2006:331) slaže s Thimeom kada misli da se radi o skoroj smrti Yājñavalkyinoj. Ovdje mu se čini da *BAU* 2.4 (*M* i *K*) s glagolom *ud√YĀ* čuva izvorniju inačicu teksta od *BAU* 4.5.1 (*M* i *K*) koja ima glagol *pra√VRAJ* i koja je po njem djelo kasnijega komentatora. Ipak glagol *pra√VRAJ* koji ima (kasnije) tehničko značenje *ići u isposništvo* može biti i eufemizam za *umrijeti*. Brereton (*ibid.*) misli da smrt bolje odgovara starijim slojevima teksta u kojima je izrazito naglašeno pitanje smrti i besmrtništva; naime dio teksta koji govori o tome da nema spoznaje (*saṃjñā*) nakon smrti (*BAU* [*M*] 4.5.13) također se može svesti na niz osmeraca.

<sup>154</sup> Brereton spominje Witzelovu (*Saramā and the Paṇis: Origins of Prosimetric Exchange in Arhaic India*. U *Prosimetrum. Crosscultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*, ed. Joseph Harris and Karl Reichl. Str. 387- 409 Cambridge: D.S. Brewer) raščlambu *Aitaśapralāpe* iz *RVKh* 5.15 koja također predstavlja razgovor u obliku ritmičke proze u osmercima, kao i Thimeovu rekonstrukciju osmeraca iz *KsU* 1.3 i *triṣṭubha* iz *KsU* 1.4 (Kleine Schriften, vol. 1. Wiesbaden: Franz Steiner, str. 82-99). Uz to, Thieme je rekonstruirao i jedan metrički dio, također u osmercu, iz *BAU* (*M*) 3.9.28 (*ibid.* str. 259-267).

<sup>155</sup> *BAU* (*M*) 4.5.4 gdje Maitreyī pita hoće li je Yājñavalkyino učenje učiniti besmrtnom, *BAU* 4.5.13 (vidi bilješku 16.), *BAU* (*M*) 4.5.14-15 kada se Maitreyī žali na to da ju je Yājñavalkya zbunio i *BAU* (*M*) 4.5.25 s kojom svršava razgovor.



(*saindhavaghana*) s time da riječ *ghana* ukazuje na nešto gusto a ne čvrsto, što se dobro uklapa u tvrdnju da je *saindhavaghana* masa okusa koji se može osjetiti gdje god se kuša, ali ne i vidjeti jer nema vanjskoga ni unutarnjega. Zbog toga riječ *saindhavaghana* više odgovara u ovoj usporedbi iz *M* (gusta, tekuća slana voda) nego *saindhavakhilya* (gruda soli) iz *K* jer je za grudu moguće zamisliti da ima vanjsko i unutarnje. Poput mase soli (slane vode) veliko je biće masa proznaje. *BAU* 2.4 sadrži drugačiju analogiju koja je po Breretonu nastala pod utjecajem poznatog učenja iz *ChU* 6.13 gdje Uddālaka baca<sup>156</sup> sol u vodu kako bi pokazao kako je suće/sopstvo svuda poput soli u vodi. Po Breretonu su se u *BAU* 2.4 pomiješala dva različita učenja jer je Uddālakin cilj bio pokazati nešto sasvim drugo od Yājñavalkye. Uddālaka, naime, pokazuje kako sopstvo sve prožima, dok Yājñavalkya poučava kako veliko biće, koje je masa proznaje, nema vanjskoga ni unutarnjega, onako kako je slana voda masa okusa. Masa proznaje je latentna spoznajna sposobnost koja u suradnji sa spoznajnim moćima dovodi do spoznavanja i djelovanja. Po Breretonu to pokazuje da *BAU* 2.4 predstavlja pokušaj tumačenja *BAU* (*M*) 4.5 pomoću *ChU* 6.13 jer ovakva analogija, koja je sasvim jasna u kontekstu sopstva koje prožima sve poput soli, ne odgovara kontekstu *BAU* (*M*) 4.5. Po Breretonu je upletanjem *ChU* 6.13 u *BAU* 2.4 došlo do iskrivljenja smisla jer *ChU* 6.13 poučava kako sve proizlazi iz suća/sopstva i u njega se opet vraća, dok *BAU* (*M*) 4.5 poučava kako veliko biće nastaje s nastankom spoznajnih moći i njihovih predmeta i da s njima nestaje. Utjecaj *ChU* 6.13 baš na ovom mjestu po Breretonu (2006:339) predstavlja pokušaj tumačenja nejasnoga mjesta drugim, jasnijim, tekstom, pri čem su tumači očito smatrali da spoznajne moći prvo proizlaze a da se zatim vraćaju u veliko biće (sopstvo u *BAU* [*K*] 2.4). Pri tome se zamaglilo izvorno učenje koje je prvenstveno usmjereno na problem odnosa spoznajnih moći i smrti tijela. *BAU* 2.4 umjesto proznaje (*prajñā*) iz *BAU* 4.5, koja predstavlja spoznajnu potenciju, ima razaznaju (*vijñāna*) koja znači sposobnost razaznavanja. To se također slabije uklapa u kontekst jer je proznaja tek mogućnost koja u suradnji s moćima i osjetilima postaje spoznaja (*sañjñā*) i bez njih nestaje,

---

<sup>156</sup> U *BAU* (*M*) 4.5 nema govora o bacanju kristala soli u vodu.

dok je razaznaja po Breretonu sposobnost razlikovanja u smislu misaone službe. Uz to *BAU (M)* 4.5 najbolje čuva metrički obrazac koji je u *BAU* 2.4 sasvim izgubljen. *BAU (K)* 4.5.13 umjesto velikoga bića ima sopstvo, što također predstavlja tumačenje pojma „veliko biće” koje se nalazi u svim drugim inačicama.

Rekonstrukcija je metričkog obrasca moguća samo u *BAU (M)* 4.5 koja, osim što najbolje čuva najstariji tekst, sadrži arhaičnije fraze od drugih inačica (Brereton 2006:328) kako to Brereton pokazuje na nizu primjera.<sup>157</sup> Fraze i riječi koje ih u drugim inačicama zamjenjuju pripadaju mlađemu jeziku i ne uklapaju se u metrički obrazac. Jedan se od takvih primjera nalazi u *BAU (M)* 4.5.5 gdje riječ *avṛtat* predstavlja *lectio difficilior*. U *BAU (K)* 4.5.5 umjesto *avṛtat* imamo *avṛdhat*,<sup>158</sup> dok u *BAU (K)* 2.4.4 i *BAU (M)* 2.4.4 nalazimo *bhāṣase* što je po Breretonu (2006:324) primjer komentatorskoga posredovanja i tumačenja nejasne riječi. Rješenje problema Brereton vidi u emendaciji riječi *avṛtat* u *avṛta*<sup>159</sup> + *tat*. U istom se smislu kao i ovdje glagol  $\sqrt{V\bar{R}}$  javlja i u drugim vedskim tekstovima kao npr. u *RS* 9.101.13 (gdje se čak javlja ista fraza s *tat*) ili u *KsU* 2.1. Ovom je emendacijom Brereton dobio bolji smisao rečenice od drugih inačica kao i točan broj slogova!<sup>160</sup> Ako je Brereton u pravu, ovdje imamo primjer kako su prenositelji teksta različito tumačili mjesto koje je pogriješkom u prenošenju (haplologija) postalo nejasno.

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

U svakom mi se slučaju čini sasvim ispravna tvrdnja Hanefeldova da je tekst sastavljen od više različitih tekstova, pri čem su oni suobličeni i ujednačeni. To bismo mogli shvatiti kao

---

<sup>157</sup> Ove se arhaične fraze odnose samo na dijelove *BAU (M)* koji čuvaju metrički obrazac ali ne i na mlađe dijelove teksta.

<sup>158</sup> *avṛdhat* može biti tematski aorist od  $\sqrt{V\bar{R}DH}$ , rasti, što se nikako ne uklapa u kontekst. Ovo po Breretonu (2006: 324.) predstavlja neuspješno tumačenje *avṛtat* iz *BAU (M)*.

<sup>159</sup> 3. sg. medija korijenskoga aorista glagola  $\sqrt{V\bar{R}}$ .

<sup>160</sup> Tekstovi *kāṇva* s riječju *bhāṣase* imaju slog manje.

postupak tumačenja, pa i reinterpretacije, teksta koji govori o velikom biću i anticipira sām̐khyu, ali u duhu vedāntskoga učenja o *ātmanu*. Breretonova nam je raščlamba pitanja o starosti pojedinih inačica teksta pokazala kako neki redaktorski zahvati, poput umetanja analogije sa solju iz *ChU* 6.13 u analogiju iz *BAU* 4.5.13, zatim tumačenje riječi veliko biće (*BAU* [*M* i *K*] 2.4.10 i [*M*] 4.5.13) riječju sopstvo (*BAU* [*K*] 4.5.13) kao i tumačenje *avṛtat* sa *avṛdhat* i *bhāṣase*, ujedno predstavljaju rane pokušaje tumačenja koji su nastali u vrijeme prije konačne redakcije i fiksiranja teksta.

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

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

Najbolju raščlambu *gāthā* i *śloka* u vedskoj književnosti napravio je Horsch (1966.). Ovi se anonimni stihovi uvelike razlikuju od hijeratskoga pjesništva u *saṃhitāma* a predstavljaju pojavu novoga vjerskog duha. Po Horschu (1966:4) *gāthe* i *śloke* predstavljaju ključ za razumijevanje razvoja hinduizma, i u sebi nose klice kasnije hinduističke književnosti. One po Horschu (ibid.) također predstavljaju nedostajuću kariku između religije brahmanstva i śramaṇa. Ova se književnost, svjetovnija od vedske, razvijala od najstarijega doba. Iz, kako Horsch kaže (1966:53), anonimne mase postepeno razvijene predaje mogao se preuzimati uvijek novi

tekstovni materijal. Po njem se taj anonimni materijal u stihovima, koji se smatrao autoritativnim, ubacivao u brahmansku književnost kako bi podupro i osnažio prozne dijelove teksta (1966:1). Gotovo bi se moglo reći da su oni koji su prenosili i oblikovali tekst ubacivali ove stihove kao komentar proznoga dijela. Ako je Horsch u pravu, radi se o tekstovima ponešto različitih tradicija koji se uzajamno nadopunjuju i objašnjavaju. Ipak, ne radi se o komentaru u punom smislu.

Po meni, najbolji se primjer pravog komentara koji je sadržan unutar same upanišadi nalazi u petoj *brāhmaṇi* prve *adhyāye* BAU. Nakon tri dvostiha (*śloka*) i jednoga trostiha<sup>161</sup> slijedi dugačak prozni dio koji objašnjava stih po stih. U svom komentaru Śaṅkara (str. 695,21) ovaj prozni dio koji obavlja službu čistoga komentara uz dio u stihu naziva *vyākhyānom*. Za ilustraciju ćemo pokazati kako to izgleda na prvom dvostihu.

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

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

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

„Kada sedam vrsta hrane prijegorom i umom otac stvori.” Jer (ih) je umom i prijegorom otac stvorio, „Jednu zajedničku”- samo je ova njegova hrana ta koja je svima ovdje za jesti. Onaj tko nju štuje, taj se ne rješava grijeha jer je ona miješana. „A dvije podijeli bogovima”: izlivenu

---

<sup>161</sup> 3×16, Horsch (1966:152) misli da je prvi šesnaesterac interpolacija.

u oganj i prosutu (bogovima). Zato bogovima lije i prosipa. Tu kažu: „(To su) obredi za uštap i mlađak”. Zbog toga ne treba biti (samo) prinositelj žrtve *iṣṭi*.<sup>162</sup>

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

---

<sup>162</sup> *Iṣṭi* je nekrvni prinos u vedskim obredima u oprjci prema životinjskim (*paśubandha*) i somskim žrtvama. Nekrvni prinosi mogu biti *iṣṭi* i *juhuti* (gore stoji *juhvati*). Kod prinosa *iṣṭi* yajurvedski svećenik *adhvaryu* stojeći daje prinose u oganj uz formulu zaziva bogovima (*puro 'nuvākya*) i formulu poziva na prinos (*yājyā*) koja svršava uzvikom *vaṣaṭ*, dok kod načina prinošenja *juhuti* (ili *āhuti*) kojem je ovaj tekst izgleda sklon, *adhvaryu* sjedi i ne izriče spomenute formule već samo uzvik *svāhā*. Opširnije vidi u Ježić (1999:38-72).

koja je *nitya*, a služila je kao obrazac i uzor za druge *iṣṭi*. Druga je mogućnost da u oprjeci u načinu izvođenja žrtve po složenijem obrascu *iṣṭi* ili jednostavnijem obrascu *juhōti* komentator daje prednost *juhōti* iako se u tekstu koristi riječ *juhvatī*.

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

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

Vodi me iz nesuća u suće

Vodi me iz tame u svjetlo

Vodi me iz smrti u besmrtnost.

*sa yad āhāsato mā sad gamayeti / mṛtyur vā asat sad amṛtaṃ mṛtyor māmṛtaṃ gamayāmṛtaṃ mā*  
*kurv ity evaitad āha / tamaso mā jyotir gamayeti / mṛtyur vai tamo jyotir amṛtaṃ mṛtyor māmṛtaṃ*  
*gamayāmṛtaṃ mā kurv ity evaitad āha / mṛtyor māmṛtaṃ gamayeti / nātra tirohitam ivāsti /*

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

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

Svi ovi primjeri tumačenja još ne pokazuju ništa od svojstava koje će pokazati vedāntska egzegeza upaniṣadi koja je počela kad su tekstovi zatvoreni za umetanja i kada su upaniṣadi

postali dio svete tradicije. Čini mi se da je svijest o svetosti upanišadskih tekstova u vedānti ključna za razvoj najvažnijih filozofskih učenja. Već se u upanišadima pokazuje zametak svijesti da one predstavljaju nešto posebno<sup>163</sup> iako ne znamo točno što se riječju *upanišad* shvaćalo. Poslije oblikovanja konačnih redakcija tekstova ta je svijest o posebnosti vjerojatno potaknula razvoj tumačenja njihovih. Moglo bi se pretpostaviti da su se upanišadi u ovom ranom razdoblju prenosile i tumačile kao tajno znanje u brahmanskim školama. Od vremena kad su upanišadi sastavljene, pa do *Brahma-sūtra*, nemamo nijedan sačuvan tekst osim fragmenata sačuvanih u *BS*. Zato sljedeće poglavlje posvećujem *Brahma-sūtrama* s kojima počinje pravo vedāntsko tumačenje upanišadi sa svim svojim osebnim svojstvima kojima se razlikuje od starih brahmanskih tumačenja koja su sačuvana u samim tekstovima.

#### 4.2 Tumačenje upanišadi bijele *Yajur-vede* u *Brahma-sūtrama*

Prelaskom na *BS* učinili smo najveći korak u prikazu povijesti tumačenja upanišadi. Ako vedāntu shvatimo kao filozofsku školu kojoj su upanišadi glavno vrelo misli i nadahnuća, *BS* čine najstariji sačuvani spis njezin. *BS* su pri tome temeljni priručnik škole koji su komentirali svi veliki učitelji i osnivači vedāntskih filozofskih škola i teoloških sustava. Glavni je zadatak *BS* sustavna obrada upanišadskih učenja. Pri tome se, naravno, ne radi o kritičkoj i povijesnoj raščlambi već o pokušaju podvođenja svih upanišadi pod zajednički misaoni horizont i stvaranja sustavne i dosljedne filozofije iz mnogih slojeva upanišadskih predočaba. Činjenica da je *sūtrama* zadatak usustavljanje upanišadskih učenja svjedoči o izvorno egzegetskoj prirodi cijeloga pothvata. Ipak valja imati na umu da vedānta nije samo egzegeza teksta već i duhovna disciplina kojoj je krajnji cilj oslobođenje. Kao filozofska škola vedānta je pored eshatologije razvila i filozofske discipline poput metafizike, ontologije, spoznajne teorije, etike i estetike. Kako ćemo vidjeti, svoja temeljna metafizička, kao i, posebno, ontološka učenja, vedānta razvija

---

<sup>163</sup>BAU 2.1.20 i dr., ili 2.4.10 gdje se čak spominju kao vrsta književnosti.

iz potrebe usustavljanja upanišadi i dokazivanja da u njihovim učenjima o počelu svijeta nema proturječja. Poslije upanišadi, prvi odgovor na pitanje o odnosu brahmana shvaćenoga kao apsoluta i sopstva daju *BS* učenjem kako je svako pojedinačno sopstvo dio brahmana.

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

Ovaj naziv nije jedini koji se je u tradiciji koristio za označivanje teksta. Tako Mādhava u *Sarvadarśana-saṃgrahi* (14. stoljeće) u 5. poglavlju (Cowell and Gough 1882:87) tekst naziva *Brahma-mīmāṃsā* (želja za spoznajom, istraživanje, tumačenje brahmana). Na samome početku svojega komentara uz prvu *sūtru* Śaṅkara tekst naziva vrlo precizno *vedāntamīmāṃsā-śāstra*.<sup>164</sup> Bhāskara, najstariji komentator *Brahma-sūtra* poslije Śaṅkare, u uvodu tekst naziva *Caturlakṣaṇī* (koja ima četiri poglavlja)<sup>165</sup> i *Śārīraka-śāstram*.<sup>166</sup> Poznati su i nazivi *Śārīraka-sūtra*<sup>167</sup> i *Śārīraka*.<sup>168</sup> Mādhava u *Pañcadaśī* tekst naziva *Śārīraka-sūtrama*.<sup>169</sup> Śaṅkarin se komentar u kolofonima osim *Brahmasūtra-bhāṣya* naziva i *Śārīrakamīmāṃsā-bhāṣya*. Uz to, u Śaṅkarinu je komentaru sačuvan fragment učitelja Upavarše, a u Rāmānujину Bodhāyane, koji obojica tekst nazivaju *Śārīraka*.<sup>170</sup> Sureśvara u slavnom odlomku 1.15 iz *Naiṣkarmyasiddhi* tvrdi da je Jaimini

---

<sup>164</sup> *BSBh* str. 4, redak 10; *vedāntamīmāṃsā-śāstra* znači *mīmāṃsā* koja se bavi vedāntom (a ne brāhmaṇama), i to stručno djelo (*śāstra*) a ne objava, predaja ili književnost.

<sup>165</sup> *BhBSBh* str. 6, redak 15. *Mīmāṃsā-sūtre* se ponekad nazivaju *dvādaśalakṣaṇī* ili *dvādaśādhyāyī* (Cowell and Gough 1882:178).

<sup>166</sup> *BhBSBh* str. 5, redak 7; *śārīraka-śāstra* znači stručno djelo o utjelovljenoj (duši, ātmanu ili brahmanu).

<sup>167</sup> *Vedānta-sāra* 3 str. 25 (oko 16. st.).

<sup>168</sup> Śaṅkarina *BSBh* 1.3.19.

<sup>169</sup> *Pañcadaśī* 1.51, 7.102, 7.183, 9.68, 9.145.

<sup>170</sup> Upavaršino se ime pojavljuje u Śaṅkarinoj *BSBh* 3.3.53 gdje se citira rečenica iz izgubljenog komentara uz *MimS* koja kaže da će problem *ātmana* biti obrađen u *Śārīraki*. Bodhāyanin se fragment nalazi u Rāmānujinu komentaru uz prvu *sūtru*. Ovaj je fragment, koji govori o jedinstvu *BS* i *MimS* toliko zanimljiv da ga prenosim u cijelosti:

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



sastavio djelo nazvano *Śārīraka* koje započinje *sūtrom* koja glasi *athato brahmajijñāsā* (*BS* 1.1.1<sup>171</sup>).<sup>172</sup> Rāmānuja se također koristi nazivom *Śārīraka*.<sup>173</sup> Kako se same *sūtre*, kao ni najstariji sačuvani komentari ne koriste nazivom *Brahma-sūtra* za pretpostaviti je da su nazivi *śā(a)rīraka*,<sup>174</sup> *vedānta-mīmāṃsā*, *caturlakṣaṇī* stariji i izvorniji. Ipak kasnije se uvriježio naziv *Brahma-sūtra*, kao i *Vedānta-sūtra* pod kojim je nazivom izašao i Thibautov prvi engleski prijevod *sūtra* sa Śaṅkarinim komentarom koji predstavlja i prvi prijevod *BSBh* sa sanskrtu. Iako Nakamura (1950./1983:426) tvrdi da u starijim vedāntskim tekstovima ne srećemo naziv *Vedānta-sūtra*, u *Sarvadarśana-saṃgrahi* se koristi naziv *Vedānta-sūtra* (Cowell and Gough 1882:235; 239).

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

<sup>171</sup> Sva će numeracija *sūtra* u radnji biti u skladu sa Śaṅkarinom redakcijom teksta.

<sup>172</sup> Ovaj je ulomak jedan od krunskih dokaza Parpolinih za izvorno jedinstvo *BS* i *MimS*.

<sup>173</sup> *Śrībhāṣya* 1.1.13.

<sup>174</sup> Svugdje nalazimo oblik *śārīraka* osim kod Bhāskare kod kojega nalazimo *śārīraka* (*BhBSBh* str. 5,7).

brahmana kao apsoluta. *Śārīraka* po tome predstavlja propitivanje pojedinačnoga sopstva radi utvrđivanja prirode istinskoga, najvišega sopstva.

#### 4.2.2. Datacija i auctorstvo

Pokušaje određivanja vremena nastanka *Brahma-sūtra* nalazimo već kod Maxa Müllera koji smatra da su nastale prije *Bhagavad-gīte* koja spominje riječ „*brahmasūtrapada*”.<sup>175</sup> Kako je riječ *ṛṣibhir* na koju se odnosi u pluralu, Belvalkar (Nakamura 1950./1983:435) tvrdi da je moralo biti više djela imenom *Brahma-sūtra*. U bilješci na istoj strani Nakamura navodi mišljenje Karmarkara<sup>176</sup> koji misli da je prije *BhG* postojao tekst o odnosu pojmova *kṣetra* i *kṣetrajña* istoga naziva koji je nestao da bi kasnije bio zamijenjen *Brahma-sūtrama* kakvim ih danas poznajemo. Jacobi (1910:1) smatra da je tekst nastao između 200. i 400. n.e., poslije *mādhyaṃika* koje kritizira, a prije razvitka *vijñāna-vāde* koja se po Jacobiju ne pojavljuje u tekstu. Keith (1921:7) slijedi Jacobijeve tvrdnje da se *sūtre* 2.2.28-32 ne odnose na kritiku *vijñāna-vāde* kako ih tumači Śaṅkara i tvrdi kako *BS* ne mogu biti mlađe od 3. stoljeća. Nakamura (1950./1983:436-437) ne prihvaća Jacobijeve tvrdnje i misli da se u *sūtrama* 2.2.28-32 ipak radi o kritici *vijñāna-vāde*. Zato *BS* u današnjem obliku moraju biti sastavljene najranije u 5. stoljeću. Pri tome valja imati na umu da je tekstu u današnjem obliku prethodilo dugotrajno literarno djelovanje. Sam tekst sadrži mnoštvo slojeva od kojih neki dijelovi<sup>177</sup> po Nakamuri pripadaju vremenu prije naše ere. Upravo je to razlog zašto ne možemo ozbiljno govoriti o auctorstvu teksta koji se vjerojatno stoljećima prenosio, mijenjao i proširivao. Ipak je njegov oblik u nekom trenutku više-manje utvrđen iako se tekst razlikuje od komentara do komentara po broju i rasporedu *sūtra*.

---

<sup>175</sup> *BhG* 13.4.

<sup>176</sup> The relation of the *Bhagavadgītā* and the *Bādarāyana Sūtras*, *Annals of the Bhandarkar Institute*, Poona, I, III. 1921-1922, str. 73-79.

<sup>177</sup> *BS* 1.1-3 i 3.3 koji su u ovoj radnji posebno važni jer se odnose na teoriju i metodu tumačenja *upaniṣadi*.

Śaṅkara na kraju komentara uz pretposljednju *sūtru* riječima: „stoga bogoviti učitelj Bādarāyaṇa proglašuje odgovor” (*ata uttaraṃ bhagavān bādarāyaṇa ācāryaḥ paṭhati*) uvodi posljednju *sūtru*. Iz ovoga se može pretpostaviti da je već Śaṅkara mislio da je auctor *BS* Bādarāyaṇa. Vācaspati Miśra u svom komentaru uz Śaṅkarinu *BSBh* zvanom *Bhāmātī* iz 9. stoljeća imenuje Vyāsu, mitskoga redaktora Veda, epova i purāṇa, kao auktora *sūtra*. Istu tradiciju slijede i drugi komentatori *BS* Rāmānuja, Madhva, Vallabha, Śrīnivāsa, Baladeva, kao i komentatori Śaṅkarine *BSBh* Ānandagiri i Govindānanda. Zanimljivo je da Yamuna u uvodnoj kitici svojega djela *Siddhitrāyī* navodi Bādarāyaṇu kao auktora *sūtra*.<sup>178</sup> Također je zanimljivo kako *Skanda-purāṇa* čak imenuje Kṛṣṇu kao auktora *BS*.<sup>179</sup> Bādarāyaṇa kojega Śaṅkara spominje kao auktora pojavljuje se devet puta u *BS*.<sup>180</sup> Njegovo ime nije jedino koje *sūtre* spominju, ali uvijek predstavlja zaključak rasprave (*siddhānta*) koji redovito predstavlja nauk koji podržavaju *sūtre*.<sup>181</sup> Śaṅkara, kao što je rečeno, spominje Bādarāyaṇu kao auktora zaključka u *sūtri* 4.4.22. Kako se ta *sūtra* ne nalazi u kontekstu neke rasprave, može se pretpostaviti da Śaṅkara ne misli da je Bādarāyaṇa auctor samo te *sūtre* već cijeloga teksta. Śaṅkara ipak auktora najčešće naziva samo *sūtrakāra* i *sūtrakṛt*.<sup>182</sup> Upravo zato što *sūtre* spominju Bādarāyaṇu kao neki stari autoritet, Nakamura misli da mu se ne mogu pripisati *BS*, bar ne u obliku u kakvu ih danas poznajemo. K tomu *Mīmāṃsā-sūtre*, koje su starije od *BS*,<sup>183</sup> spominju Bādarāyaṇu kao autoritet u obrednoj znanosti i nigdje mu ne proturječe što je još jedan dokaz da on ne može biti auctor *BS*. Zato ćemo i mi pretpostaviti da su *BS* plod dugotrajnog rada na usustavljanju upaniṣadske filozofije

<sup>178</sup> *yady api bhagavatā bādarāyaṇena idam arthāny eva sūtrāṇi praṇītāni*! (Nakamura 1950./2004:3)

<sup>179</sup> Nakamura se (1950./1983:405-407) pri tome poziva na Uiev rad u „ITK”-u (ne piše za što stoji ova skraćenica!) I str. 141-142.

<sup>180</sup> *BS* 1.3.26, 1.3.33, 3.2.41, 3.4.1, 3.4.8, 3.4.19, 4.3.15, 4.4.7, 4.4.12.

<sup>181</sup> Jaiminievo se ime pojavljuje jedanaest puta ali su *sūtre* četo suprotstavljene njegovu učenju. Posebno je poznata rasprava Bādarāyaṇe i Jaiminīa u *BS* 3.4 gdje Bādarāyaṇin nauk predstavlja nauk *sūtra*, a Jaiminī predstavlja protivnika u raspravi. U *BS* 3.2.40 i 3.2.41, zatim u 4.4.11 i 4.4.12 Bādarāyaṇino je učenje opet *siddhānta* (zaključak), a Jaiminievo *pūrvapakṣa* (prigovor). Na ukupno je sedam mjesta Jaiminī protivnik kojega treba pobiti, a najčešće je onaj koji ga pobija upravo Bādarāyaṇa.

<sup>182</sup> *BSBh* 1.1.1 (*bhagavān sūtrakara*); 1.1.23, 1.1.24, 1.3.19, 2.1.14, 2.2.11, 2.2.37, 3.3.56 (*sūtrakāra*); 3.3.53 (*sūtrakṛt*).

<sup>183</sup> *BS* citiraju *MīmS* u 3.3.26, 3.3.33, 3.3.44, 3.3.50, 3.4.41, (3.4.42, ista *sūtra*). 3.4.20 samo aludira na *MīmS*. *MīmS* nigdje ne spominju *BS* ni ništa slično vedānti pa se može zaključiti da su *MīmS* znatno starije.

koje su možda u jednom trenutku i dobile sadašnji oblik od ruke jednog redaktora. Ako je i bilo tako, radaktorovo nam ime nije poznato. No moguće je da se u predaji kao tvorac sustava koje zastupaju *BS* pamti Bādarāyaṇa. U usmenoj se predaji (a *sūtre* su se pamtile i kazivale) „auktorstvo” računa drugačije nego u pisanoj.

#### 4.2.3 Komentari uz *Brahma-sūtre*

*Brahma-sūtre* se nisu u rukopisima očuvale kao samostalan tekst, već uvijek u sklopu nečijega komentara. Kako su one prvotno zamišljene kao komentar uz upaniṣadi i sažetak njihovih glavnih učenja, moglo bi se pretpostaviti da im je važnost u odnosu na upaniṣadi sekundarna. No njihov je ugled u vedāntskim krugovima bio golem. Da je to tako, svjedoči nam velik broj komentara uz *sūtre*,<sup>184</sup> kao i činjenica da je svaki veliki učitelj koji je osnovao neku novu vedāntsku školu napisao komentar uz *BS*. Śaṅkarin je komentar uz *BS* najstariji sačuvani komentar. Vjerojatno je sastavljen na prijelazu iz 7. u 8. stoljeće ili na prijelazu iz 8. u 9. stoljeće.<sup>185</sup> Śaṅkarin komentar pripada školi advaita-vedānte, školi koja poučava ne-dvojestvo sopstva i brahmana kao apsoluta. Slijedeći je komentar, u kojem se oštro kritizira Śaṅkara, sastavio Bhāskara. Uz Śaṅkarin je komentar Vācaspati Miśra sastavio djelo Bhāmatī u kojem kritizira Bhāskararu. Po Rüpingu (1977:18) Bhāskara djeluje odmah poslije Śaṅkare. Bhāskara pripada školi bhedābhedavāde o kojoj će se kasnije dosta govoriti. Slijedeći je važan komentar uz *BS* Rāmānujin iz 11. stoljeća. Rāmānuja pripada školi viśiṣṭādvaita koja poučava nedvojestvo apsoluta obdarenoga svojstvima. Madhva je u 13. st. sastavio utjecajan komentar uz *BS* u duhu pluralističke škole dvaita koja poučava bitnu različitost duše i boga. Od kasnijih komentara valja spomenuti Vallabhinu *Aṇubhāṣyū* iz 16. st., s kojom počinje škola *śuddhādvaita*, i Baladevinu *Govinda-bhāṣyū* iz 18. st., koja sa stajališta acintya-bhedābhedavāde tumači nauk Caitanye,

---

<sup>184</sup> Nakamura (1950./1983:439) navodi kako se u Aufrechtovu katalogu (Bodl. Cat. Th. Aufrecht: Catalogus Codicum MSS. Sanscritorum Bibliothecae, Bodleianae, Oxonii 1859.-64. I str. 383-386) navodi 49 komentara uz *BS* iz čega su isključeni komentari uz komentare.

<sup>185</sup> Za dataciju Śaṅkare vidi Nakamura (1950./1983:48-90), Thrasher (1993:112-128) i Slaje (2007:116).

velikoga bengalskoga viṣṇuističkog učitelja. Potterova bibliografija<sup>186</sup> navodi čak devedeset i četiri komentara uz *BS* koji pripadaju svim školama vedānte. Ovo su komentari uz same *sūtre*, dok je u Potteru popis potkomentara koji su sastavljeni uz ove komentare još znatno širi.

Śaṅkarin je komentar danas najstariji koji se očuvao. Između konačne redakcije *BS* i Śaṅkare prošlo je vjerojatno oko tri stoljeća; kako su *sūtre* bez komentara gotovo potpuno nerazumljive, u tom je razdoblju sigurno postojala živa komentatorska djelatnost, što usmena, što pismena, od koje na žalost ništa nije sačuvano osim pokojega fragmenta i citata u sačuvanim djelima. Ti se fragmenti slažu s popisima vedāntskih učitelja u Yamuninu djelu *Siddhitraya* (sredina 11. st.) i u Rāmānujinu djelu *Vedārthasaṃgraha* (kraj 11. ili početak 12. st.). Čini se da je najstariji komentator *Brahma-sūtra* bio Upavarśa<sup>187</sup> kojega Śaṅkara spominje dva puta,<sup>188</sup> a Bhāskara tri puta. U uvodu u *Śrībhāṣya* prije prve *sūtre*, Rāmānuja tvrdi da slijedi komentar Bodhāyanin<sup>189</sup> kojega on, kao i njegovi nasljednici, štuje kao najveći autoritet. Samo na tome mjestu Rāmānuja izravno spominje njegovo ime, a dalje, kad ga citira, upotrebljava naziv *vṛttikāra* ili *vṛttikṛt* (auktor *vṛtti*). Zbog toga nije sasvim jasno citira li on uvijek Bodhāyanu ili neke od kasnijih učitelja za koje kaže da su skratili izvorni Bodhāyanin komentar. Rāmānuja (*ŚBh* 2.1.14, 2.2.3 i *Vedārthasaṃgraha* str. 209 i 228) spominje učitelja Dramiḍu kao auktora (*bhāṣyakṛt*) *bhāṣye* uz *BS*.

Uz *Brahma-sūtre* su se očito odavna sastavljali komentari, čak i u većem broju nego uz same upaniṣadi.<sup>190</sup> Ipak, *BS* nemaju važnost kakvu imaju upaniṣadi. Tako se u vedāntskim

---

<sup>186</sup> Proširena i obnovljena inačica Potterove bibliografije radova iz indijske filozofije nalazi se na mrežnim stranicama sveučilišta u Washingtonu (<http://faculty.washington.edu/kpotter/xttl.htm>).

<sup>187</sup> Čini se da su kasniji mislioci vedānte i pūrva-mīmāṃse pogrešno izjednačili Upavarśu i *vṛttikāru* (auktora izgubljene *vṛtti* uz *MimS* koju često citira Śābara). Nakamura (1950./2004:34) jasno pokazuje da ne može biti riječi o istoj osobi iako je i Upavarśa vjerojatno sastavio komentar uz *MimS*.

<sup>188</sup> *BSBh* 3.3.53 i 1.3.28.

<sup>189</sup> Bodhāyanine su fragmente obradili i usporedili Thibaut (1890:xxi) i Nakamura (1950./2004:61-80).

<sup>190</sup> Prije Śaṅkarinih komentara uz upaniṣadi imamo samo Yamunine, Rāmānujine i Śaṅkarine fragmente Dramiḍina komentara uz *ChU* i Śaṅkarine i Sureśvarine fragmente Bhartṛprapañcina komentara uz *BAU*. Osim ovoga, koliko mi je poznato nema ni jednog spomena drugih komentara prije Śaṅkarinih.

djelima, koja inače obiluju citatima iz upanišadi, gotovo nikad,<sup>191</sup> barem koliko mi je poznato, ne pojavljuju citati iz *BS*. Upanišadski se citati često javljaju u svim djelima vedāntinskim, pri čem imaju mjerodavnu snagu važenja kod rješavanja filozofskih problema. U takvoj se ulozi *sūtre* ne pojavljuju nikada.

#### 4.2.4 Struktura i stil teksta

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

a) Razlike u rasporedu *sūtra*: Śaṅkarina *BS* ima 555 *sūtra* raspoređenih u 4 *ādhyāye* (poglavlja) od kojih je svaka podijeljena u 4 *pāde* (stopa, četvrtina), Rāmānujina ima 545 *sūtra*, a Bhāskarina 559. Slijedi tablica rasporeda *sūtra* po poglavljima i *pādama*:

| BS  | Śaṅkara    | Bhāskara*  | Rāmānuja   |
|-----|------------|------------|------------|
| 1.1 | 31         | 31         | 32         |
| 1.2 | 32         | 31         | 33         |
| 1.3 | 43         | 42         | 44         |
| 1.4 | 28         | 26         | 29         |
|     | <b>134</b> | <b>130</b> | <b>138</b> |
| 2.1 | 37         | 37         | 36         |
| 2.2 | 45         | 44         | 42         |
| 2.3 | 53         | 53         | 52         |
| 2.4 | 22         | 22         | 19         |
|     | <b>157</b> | <b>156</b> | <b>149</b> |

<sup>191</sup> Naravno, citati iz *BS* često se javljaju u komentarima uz *sūtre* pri tumačenju njihova značenja, ali koliko je znam nikad se ne pojavljuju u ulozi citata koji bi bio mjerodavan da razriješi neku dvojbu.

|     |            |            |            |
|-----|------------|------------|------------|
| 3.1 | 27         | 26         | 27         |
| 3.2 | 41         | 41         | 40         |
| 3.3 | 66         | 66         | 64         |
| 3.4 | 52         | 50         | 51         |
|     | <b>196</b> | <b>183</b> | <b>182</b> |
| 4.1 | 19         | 18         | 19         |
| 4.2 | 21         | 20         | 20         |
| 4.3 | 16         | 25         | 15         |
| 4.4 | 22         | 27         | 22         |
|     | <b>78</b>  | <b>90</b>  | <b>76</b>  |

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

Iz tablice se vidi da najviše sličnosti postoji između Śaṅkarine i Bhāskarine redakcije koje imaju 6 *pāda* s jednakim brojem *sūtra*. Śaṅkara i Rāmānuja dijele dvije *pāde*, a Rāmānuja i Bhāskara samo jednu. Svih su šest *pāda* s istim brojem *sūtra* jednake.<sup>192</sup>

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

<sup>192</sup> *Pāde* 2.3 i 3.3 imaju isti broj *sūtra*, počinju i svršavaju istom *sūtrom* ali imaju razlika u rasporedu i izrazu nekih *sūtra*.

Śaṅkara ima čak tri *sūtre* koje nemaju ostali i zato što Rāmānuja i Bhāskara dijele jednu koju nema Śaṅkara) zaključuje da su Bhāskara i Rāmānuja u relativno većem suglasju.

b) Razlike u izrazu: ove razlike po Nakamuri pokazuju veću sličnost Śaṅkarine i Bhāskarine *BS*. Rāmānujin tekst ima dvadeset tri razlike gdje su Śaṅkara i Bhāskara suglasni,<sup>193</sup> Bhāskara šesnaest razlika gdje su Śaṅkara i Rāmānuja suglasni a Śaṅkara samo jedanaest<sup>194</sup> puta drugačije gdje Rāmānuja i Bhāskara imaju isto (i još dvije *sūtre* koje se razlikuju samo u prvoj ili drugoj polovici). Nakamura tvrdi da su to razlike u sadržaju, a ne pogrješke prepisivača. Pri tome prikazuje primjer *BS* 3.3.3 gdje Śaṅkara ima riječ u instrumentalu (*tathātvena*), a Rāmānuja i Bhāskara u lokativu (*tathātve*). Međutim pri objašnjenju riječi Śaṅkara se koristi istoznačnicom u instrumentalu (*svadhyāya-dharmatvena*), a Bhāskara u lokativu (*adhyayanāṅgatve*). To pokazuje da je u Śaṅkarinim *BS* stajao instrumental, a u Bhāskarinim lokativ, što znači da se ne radi o pogrješci prepisivača.

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

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

---

<sup>193</sup> Kod Nakamure se ovdje potkrala jedna pogrješka jer je 2.1.11 ista kod Śaṅkare i Bhāskare, dok kod Rāmānuje spomenute *sūtre* nema.

<sup>194</sup> Kod Nakamure dvanaest zbog pogrješke opisane u bilješci iznad.



U komentarima su *sūtre* dalje skupljene u tematske cjeline koje se nazivaju *adhikaraṇe* koje se zovu po temi kojom se bave. One su često male rasprave koje sadrže prigovore (*pūrvapakṣa*) i koje obično svršavaju zaključkom (*siddhānta*). U pogledu podjele na *adhyāye* i *pāde* komentatori pokazuju suglasnost. Iako je različit broj *sūtra* u *pādama*, nikada se ne događa da iste *sūtre* koje su u jednom komentaru u jednoj *pādi* kod drugoga komentatora pripadaju nekoj drugoj *pādi*. Za razliku od *pāda*, kod *adhikaraṇa* se takva odstupanja pojavljuju često. Tako 3. *pāda* 3. *adhyāye* u Śaṅkarinu komentaru ima čak trideset šest *adhikaraṇa* dok Rāmānujina ima tek dvadeset šest. Podjela je na *adhikaraṇe* bitno vezana uz tumačenje značenja samih *sūtra* oko čega se komentatori često ne slažu pa tako i grupiraju *sūtre* na različite načine.

Najveći je problem u razumijevanju *sūtra* njihov osebujan stil. *BS* slijede stil kojim su pisani priručnici vedāṅga, pomoćnih vedskih znanosti. Sastavljači tih djela pokušavali su najviše moguće sadržaja sažeti u što je moguće kraći izraz, čak i po cijenu razumljivosti. Winternitz (1908./1968[I]:230) to ilustrira tvrdnjom gramatičara Patañjalia da je sastavljač *sūtra*, kad skрати *sūtru* za dužinu kratkoga samoglasnika, sretan kao da je dobio sina. *Sūtra* doslovce znači nit, a zatim kratko pravilo. Winternitz (1908./1968[I]:229) i Deussen (1912./1973:26) uspoređuju stvaranje takva teoretskog sustava s tkanjem kada se *sūtre* poput niti isprepleću u sustavno izlaganje neke znanosti poput tkiva. U stilu *sūtra* određeno je znanje sustavno poredano u mrežu krajnje sažetih poučaka koji se uče napamet. Pri pletenju je potrebna potka koju kod *sūtra* predstavljaju komentari bez kojih je učenje nepotpuno baš kao što je tkanje nepotpuno bez potke. *BS* pri tome predstavljaju krajnost jer ih je većina potpuno nerazumljiva bez komentara. To je već primijetio Thibaut (1890:xii-xiv) žaleći se da pojedinim *sūtrama* nedostaju ključne riječi poput subjekta ili predikata. U rijetkim *sūtrama* u kojima možemo nazrijeti sintaktičku povezanost riječi javlja se problem nejasne terminologije. Neke se *sūtre* sastoje od samo jedne riječi. Pri tome dolazi do toga da se neke *sūtre* ponavljaju. Tako se *sūtra* koja glasi *darśanāt ca*

(„i zato što je pokazano”) ponavlja čak pet puta.<sup>195</sup> Taj je iznimno zagonetan stil po Deussenu (1912./1973:26) plod želje za tajnovitošću, a ne samo plod skraćivanja radi lakšega pamćenja. Tumačenja su se isprva po njem prenosila samo usmenim putom da bi se tek kasnije počela zapisivati. I Nakamura (1950./1983:434) ističe tu tajnovitost jer se *BS*, za razliku od upanišadi i drugih dijelova vedskoga kanona, nikad ne pojavljuju u buddhističkoj literaturi.

Ozbiljnim su se pokušajem djelomične rekonstrukcije izvorna značenja pozabavili, koliko mi je poznato, samo Nakamura (1950./1983.) i Modi (1943.). Pri tome je Nakamura preveo sve *sūtre* služeći se Śaṅkarinim, Bhāskarinim i Rāmānujinim komentarima. Na žalost, ovaj mi je rad nedostupan jer je na japanskom. Ishod je svojega proučavanja Nakamura objavio na engleskome 1983. (Nakamura 1950./1983.) bez prijevoda *sūtra* na engleski. Modi se koristio filološkim postupcima, uz manje oslanjanja na komentare, kako bi pokušao tumačiti najzagonetnije izraze u *BS* 3.3 koju je smatrao najvažnijom *pādom* u cijelom tekstu. Pri tome je zaključio da su *sūtre* u *BS* 3.3 koje su nam prenijeli veliki komentatori ne samo krivo protumačene, već i izobličene, što svjedoči o tome da je između redaktora *sūtra* i Śaṅkare došlo do prekida u predaji. Zato je Modi predložio djelomičnu rekonstrukciju nekih *sūtra*, kao i filološki aparat za njihovo čitanje. Kako nam je *BS* 3.3 iznimno važna jer donosi važna tumačenja upanišadi, kasnije ćemo se detaljnije usredotočiti na Modijev pokušaj.

Kako bismo predočili kako izgledaju *sūtre*, predlažem kratku ilustraciju s prijevodom prvih nekoliko *sūtra*:

1. *BS* 1.1.1 *athāto brahmajijñāsā /*

Sada, odavde (slijedi) želja za spoznajom (proučavanjem) brahmana.<sup>196</sup>

2. *BS* 1.1.2 *janmādyasya yataḥ /*

Iz kojega je rođenje ovoga i ostalo.

---

<sup>195</sup> *BS* 3.1.20; 3.2.21; 3.3.48; 3.3.66; 4.3.13. Deussen (1912./1973:26) daje pregled svih ponavljanja kao i zanimljivu zamjedbnu da Śaṅkara potpuno drugačije tumači iste riječi ovisno o kontekstu.

<sup>196</sup> *MimS* 1.1.1 *athāto dharmajijñāsā /* „Sada, odavde (slijedi) želja za spoznajom (proučavanjem) dužnosti.” Parpola je (1981:160-161) pokazao kako se izraz *jijñāsā* koji stoji na počecima rasprava u brāhmaṇama i upanišadima razvio iz primjera glagola *mīmāṃsante*.

### 3. *BS 1.1.3 śāstrayonitvāt /*

Zato što je (brahman) rodnicu nauke.

### 4. *BS 1.1.4 tat tu samanvayāt /*

A to zbog usuglašenosti.

#### 4.2.5. Sadržaj i nauk *Brahma-sūtra*

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

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

tekstovi toliko dosljedni da se pri razmatranju mogu kombinirati različiti dijelovi njihovi primjenjujući hermeneutički postupak zvan *upasaṃhāra* opisan u 3. *pādi* 3. poglavlja s druge strane. Drugi je pravac iznalaženje općenitog i temeljnog metafizičkog stava koji bi mogao objasniti sva prividna nesuglasja u upanišadskome korpusu.

Sada bih pokušao opisati ovaj drugi pravac dok bih se hermeneutičkim postupcima *samanvaye* i *upasaṃhāre* vratio u sljedećem poglavlju opisujući ih na svim primjerima koji se bave pokazivanjem unutarnje dosljednosti upanišadi Bijeke *Yajurvede*<sup>197</sup> ili pokazivanjem njihove usklađenosti s drugim upanišadima.

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

Problem je valjane spoznaje duboko vezan uz odnos prema svetome tekstu jer je on, a ne opažaj ili zaključak, valjani način spoznaje brahmana.<sup>198</sup> Nakamura (1950./1983:477) tvrdi da *BS*

---

<sup>197</sup> Ovdje će poglavito biti riječi o *BAU* jer se u ovim dijelovima *BS*, čini se, nigdje ne opisuje *IU*.

<sup>198</sup> *BS* 2.1.11 *tarkāpratiṣṭhānād apy anyathānumeyam iti ced evam apy avimokṣaprasaṅgaḥ* / (Također zato što je zaključivanje bez osnove; čak i ako treba zaključiti drugačije, i tako je ishod u ne-oslobođenju.)

uspoređuju upaniṣadi s opažajem (*pratyakṣa*), a predaju sa zaključivanjem (*anumāna*). Uz to u bilješci na str. 483 navodi BS 1.3.28, 3.2.24 i 4.4.20 kao primjere. Ako pogledamo te *sūtre* pobliže, primjećujemo da one samo spominju opažaj i zaključivanje, ali ih nigdje ne uspoređuju s objavom i predajom. U BS 1.3.28 kaže se: „Riječ”- ako je takav (prigovor), onda- „Ne”; jer iz toga proizlazi (svijet, tj. iz riječi) zbog opažaja i zaključka<sup>199</sup> (*śabda iti cen nātaḥ prabhavāt pratyakṣānumānābhyām*). U BS 3.2.24 kaže se: „(Brahman se) također (spoznaje) i u (duhovnome) razmatranju (kako slijedi) iz opažaja i zaključka” (*api ca saṃrādhane pratyakṣānumānābhyām*), a u BS 4.4.20: „I pokazuju ovako opažaj i zaključak” (*darśayataś caivaṃ pratyakṣānumāne*). Iz samih se *sūtra* nigdje ne vidi da opažaj znači objava, a zaključak predaja. Međutim, Śaṅkarin komentar ih tako tumači a tomu se očito priklanja i Nakamura. Jedino opravdanje za takvu analogiju nalazimo u BS 3.3.31 gdje nalazimo složenicu *śabdānumānābhyām*, gdje umjesto *pratyakṣa* imamo *śabda* što može označivati upaniṣadi. S druge strane, postoje i primjeri poput onoga u BS 1.3.30 gdje imamo pojmove *darśana* i *smṛti* ili BS 3.1.8 gdje imamo *drṣṭa-smṛti*. Moglo bi se pretpostaviti da su BS 1.3.30, 3.1.8 i 3.3.31 prošle redakciju ujednačivanja s tumačenjem po kojem su *pratyakṣa* i *anumāna* zapravo *śruti* i *smṛti*. Ako pretpostavimo da u starijim slojevima teksta *pratyakṣa* i *anumāna* nisu *śruti* i *smṛti*, onda je u starijoj vedānti uloga opažaja i zaključka znatno veća nego kasnije. *Sūtre* koje spominju opažaj i zaključak ipak ne tvrde da su opažaj i zaključak valjani načini spoznaje brahmana ali pokazuju da oni pomažu pri određivanju puta kojim dolazimo do njegove spoznaje. Ako su Śaṅkarina tumačenja točna, tada je *śruti* izravan opažaj dok je *smṛti* zaključak koji samo pomaže izravnoj spoznaji. Tekstovi koje BS smatra mjerodavnima u prvome su redu *śruti* (objava), a zatim i *smṛti* (predaja) koja ovisi o objavi kao što zaključak ovisi o opažaju pa je u odnosu na nj od drugorazrednoga značenja. Za *śruti* BS se koriste raznim nazivima poput *upaniṣad*, *darśana*,<sup>200</sup>

<sup>199</sup> *Sūtra* je istrgnuta iz konteksta. Pūrvapakṣin prigovara da učenje kako se bogovi mogu osloboditi znači da su vezani, što potkopava autoritet Veda koje o njima govore. *Sūtra* kaže da to nije tako jer iz Veda (iz riječi) proizlazi svijet, a tako i bogovi.

<sup>200</sup> Koristi se čak dvadeset dva puta (Nakamura 1950./1983:483).

*mantravarṇa* i *śāstra* pod kojima se gotovo uvijek<sup>201</sup> misli na upanišadi. *Smṛti* koje, čini se,<sup>202</sup> spominju *BS* jesu: *Bhagavad-gītā* (*BS* 1.2.6; 1.3.23; 2.3.45; 4.1.10; 4.2.21), *Dakṣasmṛti* (3.4.39), *Atrismṛti* (3.4.41,42), *Gautamadharmasūtre* (3.1.8) i *Kūrma-purāṇa* (4.3.11). *BS*, dakle, drže da upanišadi predstavljaju neosporni autoritet za metafizička pitanja. Ipak, za suparnike izvan brahmanističkoga vjerskog kruga one nemaju nikakvo važenje pa su u raspravama s takvima *BS* primorane uz svjedočanstvo upanišadi priznati i razumsku spoznaju odn. zaključivanje (*yukti*) kao temelj istinskoga znanja (*BS* 2.1.18).

U središtu je učenja *sūtra* brahman. Iz njega je, koji je izvor spisa, sve rođeno. On je materijalni<sup>203</sup> uzrok svijeta (*prakṛti*) jer svijet kao njegovo djelo predstavlja preobliku (*pariṇāma*)<sup>204</sup> samog brahmana. Kako je posljedica (svijet) jednaka uzroku (brahman),<sup>205</sup> *BS* očito poučavaju monističku filozofiju preoblike brahmana po načelu *satkārya-vāde* (nauk po kojem je posljedica sadržana u uzroku). Śaṅkarina razlikovanja nižega i višega brahmana, kao ni razlikovanja između najviše i svakodnevne istine, ovdje još nema. *BS* ne poučavaju da je svijet privid, već da je svijet preoblikovani brahman. Po tome ne samo da izjednačavaju *ātman* i brahman, nego i brahman i *prakṛti* (pratvar, pratvorbu iz koje proizlaze sve pretvorbe). U odnosu prema osobnoj duši brahman se odnosi kao cjelina prema dijelu, kojemu je u isto vrijeme istovjetan.<sup>206</sup> Kako bi se ovo ilustriralo, koristi se nekoliko primjera poput primjera svjetla

<sup>201</sup> Osim upanišadi, *sūtre* citiraju kao *śruti* i *Śatapatha-brāhmaṇu* (u *BS* 1.2.5, 26; 1.4.12; 3.3.18, 19, 44, 47, 52, 55, 4.2.13), *Ṛk-saṃhitu* (u *BS* 2.1.36 i 3.1.13) i *Aitareya-āraṇyaku* (u *BS* 3.3.55).

<sup>202</sup> Mnogo toga ovisi isključivo o komentatorima jer nekada u *sūtrama* nema ni najmanjega nagovještaja da se radi o nekome od ovih tekstova.

<sup>203</sup> *prakṛtiś ca pratiññādrṣṭāntānuparodhāt* / ([Brahman je] i materijalni uzrok zbog neproturječenja tvrdnji i primjera), *BS* 1.4.23.

<sup>204</sup> *ātmakṛteḥ pariṇāmāt* / ([brahman je materijalni uzrok] zbog preoblike koja je činjenje iz samoga sebe), *BS* 1.4.26.

<sup>205</sup> *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 zato što su niti [materijalni uzrok] od kojih je sastavljena tkanina [posljedica] njen vidljivi uzrok i nema tkanine izvan tih niti).

<sup>206</sup> *aṃśo nānāvyaapadeśād anyathā cāpi dāśakitavāditvam adhīyata eke* / ([Duša je] dio [brahmana] jer je označena kao drugačija, i inače neki shvaćaju [dušu] kao ribara [slugu?], kockara i ostalo), *BS* 2.3.43. Śaṅkara se poziva na stanovitu *Brahma-sūktu* određene grane *Atharva-vede* koja kaže: brahman su ribari, brahman su sluge, brahman su i

(*prakāśa*) i njegova izvora (*āśraya*) koji su različiti ali im je zajednička jara (*tejas*) u *BS* 3.2.28. U *BS* 3.2.27 koristi se primjer zmije i njezina koluta. U razjašnjenju odnosa brahmana i onoga što je nastalo njegovom preoblikom *BS* 3.2.18 služe se primjerom Sunca i njegova odsjaja iako se u *BS* 3.2.14 kaže: „Jer (brahman) je samo bez oblika zbog toga što je ključni dio (osnove) toga (objave ili svijeta).” (*arūpavad eva hi tatpradhānatvāt /* ) Kako bi se objasnio odnos razlikovanja brahmana i svijeta u *BS* 3.2.15 kaže se: „I poput svjetla (i njegova izvora) kako (učenja objave) ne bi bila bespredmetna.” (*prakāśavac cāvaiyarthīyāt*) Iz te se *sūtre* najbolje vidi sintetička narav *sūtra*. Upaniṣadi po njima govore o bezoblikom brahmanu; ali kako ne bi proglasile velik dio upaniṣadi suvišnim jer očito govore o brahmanu obdarenom značajkama, mora se uspostaviti odnos istovremenoga jedinstva i različitosti. Svjetlo i njegov izvor nisu sasvim isti ali imaju istu bit, jaru. Isto je i s brahmanom i svijetom. Ovim se temeljnim metafizičkim stavom mogu protumačiti sva naoko proturječna mjesta u upaniṣadima. Taj se način shvaćanja temeljnog odnosa brahmana i svijeta od Bhāskare nadalje naziva *bhedābhedavāda* (govor o razlici i nerazlici ili o odvojenosti i neodvojenosti). *BS* još ne spominju složenicu *bhedābheda*, ali koriste riječ *bheda* kada žele naglasiti razliku brahmana od svijeta,<sup>207</sup> i *avaiśeṣya*<sup>208</sup> kada se govori o nerazlikovanju brahmana od svijeta. Nakamura to naziva sintetičkim i eklektičnim stavom.<sup>209</sup> Nama je najvažnija tvrdnja iz *sūtre* 3.2.15, gdje se izravno kaže da ovakav način poimanja služi pomirenju upaniṣadskih učenja. Ako bi se dio učenja proglasio ništovnim, tekstualna bi cjelina bila dovedena u pitanje, a tako i upaniṣadski autoritet.

---

ovi kockari (*brahma dāśā brahma dāsā brahmaiveme kitavāḥ*). Po Śaṅkari sluge i ostali ovise o gospodaru kao što duša ovisi o brahmanu. Bhāskara (*BhBSBh* 2.3.43 str. 142) također spominje isti stih ali ispušta sluge i spominje ovisnost. Po njem je to iskaz o ne-različitosti brahmana poput onoga iz *ŚU* 4.3:

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

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

<sup>207</sup> *BS* 1.1.17; 1.1.21; 2.1.22.

<sup>208</sup> *BS* 3.2.25.

<sup>209</sup> „Due to this diversity *bhedābheda* theory was established as a synthetic theory”. (Nakamura 1950./1983:503)

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



predstavlja zaključak rasprave jer u sebi ima riječcu *tu* koja označuje odgovor na neke prigovore,<sup>210</sup> pri čem ju prevodi na slijedeći način:

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

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

Modijevo tumačenje također uvodi dva aspekta brahmana, *rūpavat* i *arūpavat*, koji stoje u odnosu razlike i ne-razlike, dakle nekoga ranog oblika *bhedābhedavāde*. Pri tome Modi tvrdi da postoje i *rūpavat śruti* i *arūpavat śruti* koji su obrađeni u prvoj, odnosno drugoj *pādi* prvoga poglavlja za što dokaze nalazi u *BS* 3.3. Ovomu ćemo se vratiti u poglavlju u kojem ćemo obraditi *pādu* 3.3 koja govori o kombiniranju različitih inačica upanišadskih uvidaba radi razmatranja. Tako Modijevo tumačenje samo govori u prilog tvrdnji da je metafizičko učenje *sūtra* utemeljeno u usuglašivanju upanišadi. Modijevo nam tumačenje, međutim, uskraćuje *sūtru* 3.2.15 kao, navodno, prigovor, koja možda to izravno i kaže. Bilo kako bilo, iz ovoga se vide poteškoće koje proizlaze iz krajnje sažetoga izraza *sūtra*. Mislim da se sa sigurnošću može utvrditi jedino to da *BS* poučavaju monizam, nedvojstvo brahmana koji ima dva istovremena aspekta, onaj s oblikom i onaj bez oblika, od kojih je onaj bez oblika viši i da je to učenje stvoreno radi pomirbe upanišadskih učenja.

U vrijeme konačne redakcije *BS bhedābhedavāda* još vjerojatno nije bila oblikovana škola već način tumačenja. Bhāskarini je tekst zapravo najstariji sačuvani tekst koji pripada takvu tumačenju upanišadi u kojem se pojam *bhedābheda* i koristi.<sup>211</sup> Śaṅkarini nam komentar uz *BAU*

---

<sup>210</sup> Modi je uveo neke znakove raspoznavanja kao što je *api* (također) koja se pojavljuje u *sūtrama* koje dodatno argumentiraju tvrdnju, *ca* (i) koja označuje da *sūtra* u kojoj se nalazi nikada ne može biti prva u *adhikaraṇi*, kao ni ona koja sadrži ablativ, *hi* ili *hetu*. (Modi 1943:xv)

<sup>211</sup> Koliko mi je poznato u Śaṅkarinoj se *BSBh* prvi puta koristi pojam *bhedābheda*.

donosi, međutim, niz kritičkih osvrtā na izgubljeni stariji komentar uz *BAU*, auktora kojega Sureśvara i Ānandagīri, auktori komentara uz Śāṅkarin komentar, nazivaju Bhartṛprapaṇca. Ta su tumačenja, sačuvana samo u fragmentima u *BAUBh* i *BAUBhV*, očevidno već *bhedābhedavādska*.<sup>212</sup>

#### 4.3. *Samanvaya* ili usuglašivanje upaniṣadskih uvidaba

U ovom ću poglavlju opisati postupak *samanvaye* ili usuglašivanja kojemu je posvećeno prvo poglavlje *BS*. Važnost je toga postupka za vedāntu golema jer se njime pokazuje unutarnja dosljednost učenja upaniṣadskih. Kako su upaniṣadi ključni oslonac vedāntske filozofije, jasno je zašto ovakvo egzegetsko poglavlje stoji na samome početku teksta. Dokazivanje autoriteta upaniṣadskih tekstova temelj je na kome *BS* grade cijelu svoju nauku. Postupak *samanvaye* prikazat ću opisujući tri primjera koji se bave tumačenjem uvidaba iz *BAU*. Prije toga prikazat ću kratak sadržaj prvoga poglavlja po Śāṅkarinu i Rāmānujину tumačenju *sūtra*.

Śāṅkarina raspodjela *sūtra* po *adhikaraṇama*:

##### Prva *pāda*

1. *adhikaraṇa* (*jijñāśādhikaraṇa*, *sūtra* 1): proglašuje se želja za znanjem brahmana.
2. *adhikaraṇa* (*janmādyādhikaraṇa*, *sūtra* 2): iz *brahmana* je rođen svijet.
3. *adhikaraṇa* (*śāstrayonitvādhikaraṇa*, *sūtra* 3): *brahman* je rodница svetih spisa.
4. *adhikaraṇa* (*samanvayādhikaraṇa*, *sūtra* 4): obrazlaže postupak *samanvaye* ili usklađivanja upaniṣadskih uvidaba.
5. *adhikaraṇa* (*īkṣaty adhikaraṇa*, *sūtre* 5-11): dokazuje da *pradhāna* ne može biti prvi uzrok jer nije spomenuta u upaniṣadima (*aśabda*) i jer nije viđena (ne može se ni zaključiti da *pradhāna* može biti uzrok jer prvi uzrok mora biti svjestan, što *pradhāna* nije).

---

<sup>212</sup> Hiriyaṇa (1924.), Nakamura (1950./2004:128-151).

Šestom *adhikaraṇam* započinje primjena *samanvaye* na izabrane upaniṣadske uvidbe:

6. *adhikaraṇa* (*ānandamayādhikaraṇa*, *sūtre* 12–19) dokazuje da *ānandamaya* (sopstvo koje se sastoji od blaženstva, opisano u *Taittirīya-upaniṣadi* 2.5) nije ništa drugo do li *brahman*.

7. *adhikaraṇa* (*antar adhikaraṇa*, *sūtre* 20 i 21): zlatna osoba (*hiraṇmayapurūṣa*) iz *Chāndogya-upaniṣadi* 1.6 jest *brahman*.

8. *adhikaraṇa* (*ākāśādhikaraṇa*, *sūtra* 22): eter (*ākāśa*) iz *ChU* 1.9 jest *brahman*.

9. *adhikaraṇa* (*prāṇādhikaraṇa*, *sūtra* 23): dah (*prāṇa*) iz *ChU* 1.11.5 jest *brahman*.

10. *adhikaraṇa* (*jyotiś caraṇādhikaraṇa*, *sūtre* 24–27): svjetlo (*jyoti*) iz *ChU* 3.13.7 jest *brahman*.

11. *adhikaraṇa* (*pratardanādhikaraṇa*, *sūtre* 28–31): U razgovoru Indre s Pratardanom iz *Kauṣītaki-upaniṣad* 3.2 dah (*prāṇa*) jest *brahman*.

#### Druga *pāda*

1. *adhikaraṇa* (*sarvatra prasiddhy adhikaraṇa* *sūtre* 1–8): *manomaya* (koji se sastoji iz pameti) iz *ChU* 3.14 jest *brahman*.

2. *adhikaraṇa* (*attradhikaraṇa*, *sūtre* 9 i 10): jelac (*attar*) iz *Kaṭha-upaniṣadi* 2.25 jest *brahman*.

3. *adhikaraṇa* (*guhā praviṣṭādhikaraṇa*, *sūtre* 11 i 12): dvoje koje ulazi u skrovito mjesto (*guhā*) srca (*KaU* 3.1) individualna su duša i *brahman*.

4. *adhikaraṇa* (*antar adhikaraṇa*, *sūtre* 13–17): osoba u oku (*akṣiṇi puruṣa*, *ChU* 4.15.1) jest *brahman*.

5. *adhikaraṇa* (*antaryāmy adhikaraṇa*, *sūtre* 18–20): nutrodržac (*antaryāmin*, *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 3.7) također je *brahman*.

6. *adhikaraṇa* (*adṛśyatvādhikaraṇa*, *sūtre* 21–23): *brahman* je i nepropadljivo (*akṣara*) iz *Muṇḍaka-upaniṣad* 1.1.5.

7. *adhikaraṇa* (*vaiśvānarādhikaraṇa*, *sūtre* 24–32): sopstvo „koje pripada svakom čovjeku” (tako se tradicionalno prevodi pojam *vaiśvānara*) iz *ChU* 5.11.6 također je *brahman*.

### Treća pāda

1. *adhikaraṇa* (*dyubhvādy adhikaraṇa*, *sūtre* 1–7): sopstvo na kojem su istkani nebo, zemlja i ostalo iz *MU* 2.2.5 jest *brahman*.

2. *adhikaraṇa* (*bhūmādhikaraṇa*, *sūtre* 8 i 9): obilje (*bhūman*, u Śaṅkarinu komentaru sinonim za *bahutva*) iz *ChU* 7.23 jest *brahman*.

3. *adhikaraṇa* (*akṣarādhikaraṇa*, *sūtre* 10–12): isto tako i neuništivo (*akṣara*) iz *BAU* 3.8.8–11.

4. *adhikaraṇa* (*īkṣatikarmavyapadeśādhikaraṇa*, *sūtra* 13): *brahman* je i najviša osoba (*paraḥ puruṣaḥ* iz *Praśna-upaniṣadi* 5.5).

5. *adhikaraṇa* (*daharādhikaraṇa*, *sūtre* 14–21): tanahni prostor (*dahara ākāśaḥ*) koji se spominje u *ChU* 8.1 zapravo je *brahman*.

6. *adhikaraṇa* (*anukṛty adhikaraṇa*, *sūtre* 22 i 23): onaj koji osvjetljava iz *MU* 2.2.10 i *KaU* 4.15 jest *brahman*.

7. *adhikaraṇa* (*pramitādhikaraṇa*, *sūtre* 24 i 25): *brahman* je osoba velika poput palca (*aṅguṣṭhamātraḥ puruṣaḥ*) koja prebiva u srcu (*KaU* 4.13.9).

8. *adhikaraṇa* (*devatādhikaraṇa*, *sūtre* 26–33): rasprava o tome mogu li bogovi spoznati *brahman*.

9. *adhikaraṇa* (*apaśūdrādhikaraṇa*, *sūtre* 34–38): o ovlaštenosti *śūdra* za spoznaju *brahmana*.

10. *adhikaraṇa* (*kampanādhikaraṇa*, *sūtra* 39): dah iz *KaU* 6.2 jest *brahman*.

11. *adhikaraṇa* (*jyotir adhikaraṇa*, *sūtra* 40): svjetlo (*jyotiḥ*) iz *ChU* 8.13 jest *brahman*.

12. *adhikaraṇa* (*arthāntaratvavyapadeśādhikaraṇa*, *sūtra* 41): ozračje iz *ChU* 8.14 jest *brahman*.

13. *adhikaraṇa* (*susūptyutkrānty adhikaraṇa*, *sūtre* 42 i 43): prozajno sopstvo (*prājña ātmā*) iz *BAU* 4.3.21 jest *brahman*.

#### Četvrta pāda

1. *adhikaraṇa* (*ānumānikādhikaraṇa*, *sūtre* 1-7): neočitovano (*avyakta*) iz *KaU* 3.10-11 nije *pradhāna* iz filozofije *sāṃkhya*, već tanahno tijelo (*sūkṣmaśarīra*), u Śaṅkarinu komentaru uzročno tijelo (*kāraṇaśarīra*).

2. *adhikaraṇa* (*camasādhikaraṇa*, *sūtre* 8-10): nerođen (*aja*) iz *Śvetāśvatara-upaniṣadi* 4.5 nije *pradhāna* i ne sastoji se od tri svojstva (*guṇe*), već od vatre, vode i zemlje.

3. *adhikaraṇa* (*sāṃkhyopasaṃgrahādhikaraṇa*, *sūtre* 11-13): 25 bića iz *BAU* 4.4.17 (*pañcapañcājana*) ne predstavlja 25 česti filozofije *sāṃkhya*.

4. *adhikaraṇa* (*kāraṇatvādhikaraṇa*, *sūtre* 14 i 15): sve *upaniṣadi* govore o istom *brahmanu* kao o prvom uzroku svemira.

5. *adhikaraṇa* (*bālakyādhikaraṇa*, *sūtre* 16-18): tvorac osoba (*eteṣāṃ puruṣānāṃ kartā*) iz *Kauṣītaki-upaniṣadi* 4.19 jest *brahman*.

6. *adhikaraṇa* (*vākyānvayādhikaraṇa*, *sūtre* 19-22): sopstvo iz *BAU* 2.4.5 je *brahman*.

7. *adhikaraṇa* (*prakṛty adhikaraṇa*, *sūtre* 23-27): *brahman* je materijalni uzrok stvaranja svemira.

8. *adhikaraṇa* (*sarvavyākhyānādhikaraṇa*, *sūtra* 28): objavljuje da su sva učenja o *brahmanu* objašnjena.

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

Prva *pāda*: Rāmānuja ima jednu *sūtru*<sup>213</sup> više od Śaṅkare.

Druga *pāda*: Śaṅkarina je 3. *adhikaraṇa* (koja obrađuje *KaU* 3.1) kod Rāmānuje dio 2.

*adhikaraṇe* koja govori o jelcu iz *Kaṭha-upaniṣadi* 2.25, što znači da Rāmānuja tu ima jednu *adhikaraṇu* manje od Śaṅkare.

Treća *pāda*: a) Śaṅkara ima *sūtru* 1.3.4,<sup>214</sup> a *sūtre anukṛtes tasya ca i api smaryate* (*BSBh* 1.3.22 i 23 i *ŚBh* 1.3.21 i 22) kod Śaṅkare tvore posebnu *adhikaraṇu* koja obrađuje *MU* 2.2.10 i *KaU* 4.15 dok iste *sūtre* kod Rāmānuje čine dio pete *adhikaraṇe*.

b) *Sūtra* 1.3.35 iz Śaṅkarine redakcije (*kṣatriyatvagatēś cottaratra caitrarathena liṅgāt*) u Rāmānuje je podijeljena u dva dijela (*ŚBh* 1.3.34 *kṣatriyatvagatēś ca* i *ŚBh* 1.3.35 *uttaratra caitrarathena liṅgāt*).

c) *Sūtre kampanāt i jyotir darśanāt* (*BSBh* 1.3.39 i 1.3.40; *ŚBh* 1.3.41 i 1.3.42) kod Śaṅkare tvore posebnu, desetu *adhikaraṇu* koja govori o dahu u *KaU* 6.2, dok su kod Rāmānuje dio devete *adhikaraṇe*.

d) *Sūtre suṣuptyutkrāntyor bhedena i patyādiśabdebhyaḥ* (*BSBh* 1.3.42, i 1.3.43; *ŚBh* 1.3.43 i 1.2.44) čine posebnu, trinaestu *adhikaraṇu* o *BAU* 4.3.21 kod Śaṅkare, dok su kod Rāmānuje dio desete *adhikaraṇe* koja govori o svjetlu u *ChU* 8.13.

Četvrta *pāda*: a) *Sūtra* 1.4.26 iz Śaṅkarine redakcije (*ātmakṛteḥ pariṇāmāt*) u Rāmānujinoj je redakciji podijeljena u dva dijela (*ŚBh* 1.4.26 *ātmakṛteḥ* i 1.4.27 *pariṇāmāt*)

Iz ovoga se mogu izvući određeni zaključci. Prvi je da je najveći broj *adhikaraṇa* posvećen tumačenju spornih mjesta iz *ChU*. Ukupno se 41 od 134 *sūtra* bavi tumačenjem

<sup>213</sup> *ŚBh* 1.1.9 *pratijñāvirodhāt*/ Śaṅkarina redakcija nema tu *sūtru*.

<sup>214</sup> *BSBh* 1.3.4 *prāṇabhṛt ca* /

*ChU*.<sup>215</sup> K tomu se teme uvode onim redoslijedom kojim dolaze u *Chāndogya-upaniṣadi*. Tako u prvoj *pādi* slijedi redoslijed: *ChU* 1.6; 1.9; 1.11; 3.13; u drugoj: *ChU* 3.14; 4.15; 5.11, i u trećoj: *ChU* 7.23; 8.1; 8.13; 8.14. Deussenova raspodjela *adhikaraṇa* ima u trećoj *pādi* pet tema iz *ChU* jer on petu, *daharādhikaraṇu* (*BS* 1.3.14-21),<sup>216</sup> dijeli u dvije tako da mu *sūtre* 1.3.19 - 1.3.21 tvore posebnu, *samprasādādhikaraṇu* koja obrađuje *ChU* 8.12.3. Deussen tako dobiva pravilan raspored s ukupno 40 *adhikaraṇa* od kojih se 12 odnosi na *ChU*. Da ima nešto u broju četiri, Deussen pokazuje time da se obrađuju i četiri mjesta iz *BAU*. Peta *adhikaraṇa* (*BS* 1.2.18-20) u prvoj *pādi* obrađuje *BAU* 3.7.3, treća *adhikaraṇa* u trećoj *pādi* (*BS* 1.3.10-12) obrađuje *BAU* 3.8.8, a trinaesta *adhikaraṇa* (*BS* 1.3.42-43) *BAU* 4.3.7. Šesta *adhikaraṇa* u četvrtoj *pādi* (*BS* 1.4.19-22) obrađuje *BAU* 2.4.2, odnosno *BAU* 4.5.6. Uz to se obrađuju i četiri mjesta iz *Kaṭha-upaniṣadi*, zatim tri iz *Muṇḍaka-upaniṣadi* i jedno iz *Praśna-upaniṣadi*, koje obje pripadaju *Atharva-vedi*. Dvije su *adhikaraṇe* posvećene *Taittirīya-upaniṣadi* i dvije *Kauṣītaki-upaniṣadi*. Uz to prve četiri *adhikaraṇe* čine uvod, a četiri posebne *adhikaraṇe*<sup>217</sup> pobijaju filozofiju *sāṃkhya*. Uz to valja primijetiti da se i problemi iz drugih upaniṣadi također uvode redom kako dolaze u tekstovima, ali ta navođena mjesta uvijek<sup>218</sup> dolaze kao dodatak i proširenje tumačenjima mjesta iz *ChU*. To se vidi i u Rāmānujinoj raspodjeli *adhikaraṇa*, koja se razlikuje od Śaṅkarine samo u pogledu tumačenja mjesta iz drugih upaniṣadi, dok se slaže sa Śaṅkarom u pogledu mjesta iz *ChU*. S tim je razlikama Rāmānuja izgubio pravilan raspored kakav ima Śaṅkara pa obrađuje samo tri mjesta iz *BAU*, dva iz *MU* i ni jedno iz *KaU*. Ipak, to što se u potpunosti slaže sa Śaṅkarom u pogledu *ChU* ukazuje na važnost koju je *ChU* imala za upaniṣadske tumače koji su sastavljali *sūtre*. *BAU* usprkos svojem opsegu i važnosti ima samo četiri *adhikaraṇe* kod Śaṅkare i tri kod Rāmānuje. Sastavljačima *sūtra* bila je očito sporedna pa bi se moglo zaključiti da su *sūtre* nastale u krugovima brahmana koji su pripadali *Sāma-vedi*.

<sup>215</sup> Po Śaṅkari ove *sūtre* čine jedanaest (od 39) *adhikaraṇa*: 1. *pāda*- 7., 8., 9. i 10. *adhikaraṇa*; 2. *pāda*- 1., 4. i 7. *adhikaraṇa*; 3. *pāda*- 2., 5., 6. i 13. *adhikaraṇa*.

<sup>216</sup> Ovakva raspodjela stoji u svim izdanjima *BSBh* i *ŚBh* koje sam imao prilike vidjeti osim kod Deussena.

<sup>217</sup> Prva *pāda*: *BS* 1.1.5-11, 4. *pāda*: *BS* 1.4.1-7; 1.4.8-10; 1.4.11-13.

<sup>218</sup> S izuzetkom šeste *adhikaraṇe* u prvoj *pādi* koja obrađuje *TU* 2.5, koja, čini se, stoji samostalno u odnosu na mjesta iz *ChU*.

Zato što se i druge upanišadi uvode redom pojavljivanja u tekstu, Nakamura je (1950./1983:433-434) pomišljao i na to da su slične egzegetske *sūtre* sastavljane i uz druge upanišadi i da je prepletanjem dijelova izgubljenih *samanvaya* s tumačenjima uz *ChU* nastala *samanvaya* kakva se održala do danas.

U slijedećim ću poglavljima predstaviti *sūtre* koje se bave tumačenjem *BAU* zajedno s prijevodom Śaṅkarina komentara. Śaṅkarin ću komentar usporediti s Bhāskaranim i Rāmānujinim. Odlučio sam se za prijevod Śaṅkarina komentara jer on, kao najstariji, pruža dobro polazište za usporedbu s kasnijim Bhāskaranim i Rāmānujinim koji su vjerojatno i bliži izvornome značenju *sūtra*, kako su to tvrdili Thibaut (1890:xxi-xxiv) i Nakamura (1950./1983:446). Ingalls je (1954.) uspoređujući Bhāskarin i Śaṅkarin komentar uz *BS* došao do zaključka da se velik dio ovih dvaju tekstova podudara. Ipak, po Ingallsu, ne može biti govora o Bhāskarinu posuđivanju od Śaṅkare zbog velika neprijateljstva koje prema njemu pokazuje. Tako Bhāskara u *BhBSBh* 1.1.4<sup>219</sup> kaže: „I ne može se biti trijezan i reći da stoji da znanje o različitosti ima oblik koji treba ukloniti zbog nedjelatnog uzroka opstojanja svijeta.”<sup>220</sup> Ovdje Bhāskara opovrgava Śaṅkarino učenje o ne-razlici sopstva i brahmana po kojem se znanje o razlici treba ukloniti. Na drugom mjestu (*BhBSBh* 1.4.25 str. 85 retci 24-25) kaže da je Śaṅkarino učenje neskladno (*vigīta*), bez korijena (*vicchinna*) i da miriše<sup>221</sup> na mātāyānski buddhizam.<sup>222</sup>

Ingalls (1954:294) misli da podudarnosti dolaze odatle što obojica slijede neki stariji komentar ili stariju tradiciju tumačenja *sūtra*, iako je moguć i utjecaj Śaṅkarina tumačenja na Bhāskararu. Bhāskara i Śaṅkara po Ingallsu slijede nekoga koga nazivaju *vṛttikāra* a kojega je Ingalls nazvao protokomentatorom. Ingalls je također primijetio da se Bhāskara i Śaṅkara

---

<sup>219</sup> str. 20, redak 23.

<sup>220</sup> *na ca bādhyamānākāraṃ bhedaññānaṃ tiṣṭhatīti śakyate anumattena vaktuṃ sthitinimittābhāvāt/*

<sup>221</sup> U tekstu stoji *māhāyānikabauddhagāthita*. Rüping (1977:10) smatra da je točnija inačica iz drugoga rukopisa kojim se izdavač služio pri priređivanju tiskanoga izdanja, koja glasi *māhāyānikabauddhagandhika* i koja se nalazi u bilješci.

<sup>222</sup> Ingalls (1952:8) navodi jednu Bhāskarinu rečenicu kojom kudi Śaṅkarino učenje o oslobođenju i ovako je prevodi: „Some of us would rather be jackals in a forest than have your kind of release.” Ingalls na žalost ne navodi izvornik niti gdje se ova rečenica nalazi u izvorniku pa, uzdajući se u Ingallsov autoritet, navodim rečenicu onako kako je on navodi u članku.



najviše razlikuju tamo gdje Śaṅkarini tumači poput Govardhane i Ānandagiriya kažu da se Śaṅkara udaljio od *vṛttikāre*. Na tim mjestima<sup>223</sup> Bhāskara strasno brani tradicionalnu predaju<sup>224</sup> i kritizira Śaṅkaru. Po Ingallsu nam ove razlike mogu poslužiti u određivanju onoga što je u Śaṅkarinu tumačenju tradicionalno, a što je novina. Tamo gdje se Śaṅkara i Bhāskara slažu, imamo stariju predaju, a tamo gdje se razilaze Śaṅkarin komentar ne slijedi tradiciju već donosi neku novinu u tumačenju. Novina može biti izvorno Śaṅkarina ili može biti posuđena iz Śaṅkari bliske tradicije kojoj pripadaju *Gauḍapādīya-kārike* i Bhartṛharijeva *Vākyapadīya*.

Do sasvim je drugačijega zaključka došao Rüping (1977.). Pomnom je filološkom raščlambom zaključio da Bhāskarin tekst u potpunosti ovisi o Śaṅkarinu usprkos neprijateljstvu koje Bhāskara prema njemu pokazuje. Na nizu mjesta Rüping pokazuje kako Bhāskara tekst skraćuje i izostavlja važne argumente iz Śaṅkarina teksta čineći ga mjestimice nerazumljivim bez Śaṅkarina, a argumentaciju u njemu neuvjerljivom. Bhāskara nigdje ne spominje moguće druge komentatore, a na jednom mjestu<sup>225</sup> citirajući Śaṅkaru naziva ga sastavljačem komentara uz *BS* koristeći plural (*sūtrabhāṣyakārair*). Zbog toga Rüping zaključuje da Bhāskari nije poznat ni jedan drugi komentar uz *BS* osim Śaṅkarina. Sve što Bhāskara govori o *BS* nalazimo i kod Śaṅkare, samo što je kod Śaṅkare sve prikazano detaljnije i artikuliranije. Bhāskara se od Śaṅkare udaljuje tek kad se pojavi problem radikalnoga monizma i iluzionizma, što Bhāskara pobija vlastitim argumentima kao i nekim metričkim bhedābhedavādskim citatima koji se ne mogu dovesti u svezu s komentarom uz *BS*. Rüping smatra da bi se Bhāskara sigurno koristio starijim bhedābhedavādskim komentarom pri kritiziranju Śaṅkarinih tvrdnji o prividnosti pojavnoga svijeta da mu je takav bio pri ruci. Ingalls je pomišljao na to da su obojica crpli materijal iz istoga bhedābhedavādskega izvora koji je Śaṅkara preuredio u skladu sa svojim iluzionističkim svjetonazorom. Kad bi bilo tako, Bhāskara bi se pri kritici Śaṅkare mogao oslanjati na taj izvor i pozivati na stariji autoritet. Ipak, Bhāskarin tekst nigdje ne pokazuje da se

---

<sup>223</sup> Ingalls navodi komentare uz *BS* 1.1.19, 1.1.23, 1.1.25, 1.2.12, 1.4.26.

<sup>224</sup> *Sampradāyaparamparā BhBSBh* 1.1.19 str. 29, redak 6.

<sup>225</sup> *BhBSBh* 3.4.26, str. 208,23.

oslanja na bilo što drugo osim na Śaṅkaru, a kad se tumačenjem teorije bhedābhedavade od njega udaljuje, nema dokaza da bi se pri tome udaljavanju temeljio na nekom komentaru uz *BS*.

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

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

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

#### 4.3.1. Poglavlje o nutrodršcu (*antaryāmyadhikaraṇa*) *BSBh* 1.2.18-20

##### a) uvodne napomene

Poglavlje o nutrodršcu sastoji se od tri *sūtre* i bavi se tumačenjem *BAU* 3.7. Tekst počinje pitanjem Uddālake Āruṇija Yājñavalky i što je nit na koju su ovaj svijet i onaj svijet i sva

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

b) prijevod teksta

*antaryāmyadhidaivādhilokādiṣu taddharmavyapadeśāt / BS 1.2.18*

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

*Śaṅkarabhāṣya*:

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

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

*Samśaya* (dvojba): Smatra li se on u *odnosu na bogove itd.* nekim sopstvom božanstva, ili nekim yoginom koji je dosegao moći poput tanahnosti itd.,<sup>226</sup> ili vrhovnim sopstvom, ili nečim drugoga značenja - to je dvojba pošto se zapazi prije nesusretnut pojam.

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

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

*Nirṇaya* (dokazivanje zaključka): Ovdje se vide prikazana svojstva toga vrhovnog sopstva. On, stojeći unutra, čini da se sve rođeno kao pretvorba, podijeljeno u vrste- toliko (koliko ih je kao što su) Zemlja itd., u odnosu na božanstva itd.- drži; takvo držaštvo pristaje kao svojstvo vrhovnomu sopstvu. Ako ima uzročništvo svih pretvoraba, (onda iz toga) proizlazi svemoć. „Taj je tvoje sopstvo, besmrtni nutrodržac.”- tako ‘biti sopstvom’ i besmrtnost pristaju u prvotnome smislu vrhovnomu sopstvu. „Koga Zemlja ne zna”- tako kazujući da je nutrodržac nespoznatljiv božanstvu Zemlje, pokazuje nutrodržca kao ino od sopstva božanstva. Božanstvo Zemlje bi sebe ovako spoznalo: „Ja sam Zemlja.” Isto tako prikazivanje kao „neviđen, nečut itd.” pristaje vrhovnomu sopstvu, jer je ono lišeno lika i ostaloga. A (ako se prigovori) da vrhovnomu sopstvu

---

<sup>226</sup> U trećem poglavlju *Yoga-sūtra* od šesnaeste se *sūtre* nadalje govori o udruživnju *dhāraṇe*, *dhyāne* i *samādhija* u *saṃyamu*. *Saṃyamom* na tri preobrazbe stječe se znanje o prošlom i budućem (*YS* 3.16), *saṃyamom* na preklapanje zvuka, značenja i pojma stječe se znanje o glasanju bića (3.17), predočivanjem utisaka stječe se spoznaja prošlih života (*YS* 3.18), iz zamisli stječe se ulazak u tuđu svijest (*YS* 3.19), itd. Tako se u *YS* 3.38 slabljenjem uzroka vezanosti i osvještavanjem toka duha postiže ulazak u tijelo drugoga, a *saṃyamom* na grubo stječe se vlastiti oblik.

ne pristaje držaštvo zato jer nema učinka ni tvorila, to ne (pokazuje logičku) griješku jer njemu pripadaju učinak i tvorila pomoću učinaka i tvorila onih kojima upravlja. Ne nastaje ni griješka nekonačnosti „I njemu je netko drugi upravljač” jer nema podijeljenosti (u vrste). Griješka nekonačnosti proizlazi samo ako ima podijeljenosti. Zato je nutrodržac vrhovno sopstvo.

*na ca smārtam ataddharmābhilāpāt / BS 1.2.19*

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

Śaṅkarabhāṣya:

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

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

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

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

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

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

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

*Śaṅkarabhāṣya*:

*Uttarapakṣa*: „Nije” slijedi iz prethodne *sūtre*.<sup>227</sup> I utjelovljena duša nije nutrodržac, želi se (reći). Zbog čega? Čak iako je moguće da su njezina svojstva (utjelovljene duše) motriteljstvo i ostala, ipak (ona) ne može u punom smislu stajati i držati iznutra jer je razdijeljena nametcima<sup>228</sup> poput zraka u posudi. K tomu oboje, sljedbenici grana *kāṇva* i *mādhyaṃdina*, shvaćaju nju, utjelovljenu dušu, kao različitu od nutrodržca kojemu je (ona) prebivalište poput zemlje i ostaloga i čime on upravlja- „Koji stoji u razaznaji” (*BAU [K]* 3.7.22)- tako (kažu) *kāṇve*. „Koji

---

<sup>227</sup> Śaṅkara želi reći da negaciju treba preuzeti iz prethodne *sūtre*.

<sup>228</sup> *Upādhi* ili nametak jedan je od središnjih pojmova Śaṅkarina nauka. Cijeli je svijet uistinu brahman koji se zbog neznanja pogrešno čini kao sve ovo što spoznajemo na praktičnoj razini spoznaje. Neznanje je uzrok nametaka koji su prividno (*avidyākṛta*) nametnuti brahmanu. Brahman je uronjen u nametke (*upādhyantarbhāva*) iako njima uistinu nije onečišćen poput kristala koji se čini obojen kad je postavljen pored obojena predmeta. Zbog nametaka najviši se brahman pojavljuje kao niži brahman ili osobno božanstvo, zatim kao svijet imena i oblika i, naposljetku, kao utjelovljena duša.

stoji u sopstvu” (BAU [M] 3.7.23)- tako *mādhyaṃdine*.<sup>229</sup> „Koji stoji u sopstvu”- u ovome čitanju riječ sopstvo izražuje utjelovljenu dušu. „Koji stoji u razaznaji”- u ovome je čitanju također s riječi razaznaja izrečena utjelovljena duša. Utjelovljena je duša ta koja se sastoji iz razaznaje. Zato je utvrđeno da je nutrodržac Gospod, drugačiji od utjelovljene duše.

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

*Uttarapakṣa*: Što pak ovdje ne pristaje?

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

*Uttarapakṣa*: Ako (netko prigovori da) je smisao ove rečenice poricanje (drugoga) unutarnjeg upravljača, (kažemo da) nije tako jer (u tekstu) nije upotrijebljen (drugi) unutarnji upravljač i zato jer se ne sluša o posebnim obilježjima. Ovdje je rečeno da ova prikazanost razlike nutrodržca od utjelovljene duše koja je djelatni uzrok nametaka tvorila i učinka koji su očitovani neznanjem sopstva nije najviša istina.<sup>230</sup> Unutarnje je sopstvo samo jedno, nisu moguća dva unutarnja sopstva. Rascijepljenost jednoga na razini praktičnoga znanja, jest djelo ograničenja

---

<sup>229</sup> Jedna je od razlika u tekstu o nutrodržcu u recenzijama *mādhyaṃdina* i *kāṇva* ta da se na mjestu gdje se u recenziji *kāṇva* nalazi razaznaja (*vijñāna*), u recenziji *mādhyaṃdina* nalazi sopstvo (*ātman*). Za Śaṅkara ovo ne mora predstavljati problem jer on za vrhovno sopstvo najčešće koristi riječ *paramātman*, a za utjelovljenu dušu *vijñānātman*, tako da sama riječ *ātman* ne mora označivati vrhovno sopstvo.

<sup>230</sup> Najviša istina ili *paramārtha-satya*. Śaṅkara razlikuje nižu, praktičnu, razinu spoznaje (*vyavahārika*) i višu razinu (*paramārthika*) na kojoj se spoznaje jedinstvo sopstva, brahmana i svijeta. Razlikovanje dviju razina spoznaje (*saṃvṛtti* i *paramārtha*) nalazimo kod Nagarjune u MMK 24.8. Yogācāre razlikuju tri razine spoznaje: *parikalpita*, *paratantra* i *pariṇiṣpanna*. Nadovezujući se najvjerojatnije na yogācāre, iako su terminološki bliži Mādhyaṃmikama, *Māṇḍūkya-kārike* (4.74) razlikuju tri razine spoznaje (*kalpitasamvṛti* i *paratantrābhisamvṛti* predstavljaju nižu istinu [*saṃvṛtti* kod Nagarjune], dok *paramārtha* predstavlja najvišu istinu). Isto tako ideju najviše spoznaje (*paramārtha*) i svjetovne spoznaje (*vyavahāra*) nalazimo u Bhartṛharijevu djelu *Vākyapadīya* (2.22, 3.6.26, 3.7.39, 3.8.45). Mislim da se može reći da je Śaṅkara preuzeo učenje o dvije razine spoznaje iz tradicije koja mu je bliža i na koju se nadovezuje, a to je tradicija iz koje dolaze *Māṇḍūkya-kārike* i *Vākyapadīya*. To može značiti da Śaṅkara posredno preuzima buddhističko učenje. Ipak valja imati na umu da već *Muṇḍaka-upaniṣad* 1 razlikuje više znanje (*paravidyā*) kojim se spoznaje nepropadljivo (*akṣara*) i niže znanje (*aparavidyā*) kojim se spoznaju Vede i pomoćne vedske znanosti, pa Śaṅkara ima i potporu objave u ovom učenju.

(nametaka), poput vanjskoga zraka i zraka u posudi.<sup>231</sup> I naposljetku, ovo pristaje tekstovima objave o razlici spoznavatelja i spoznatoga, zamjećivanju i ostalim valjanim načinima spoznaje, iskustvu prerađanja<sup>232</sup> i priručnicima (koji se bave) naredbama i zabranama.<sup>233</sup> Tako i objava pokazuje praktičnu razinu u svemu što je u djelokrugu neznanja: „Gdje biva dvojstvo, tamo jedan drugoga promatra.” (BAU 4.5.15) „Kad je njemu sve postalo sopstvom, koga da čime promatra?” (BAU 4.5.15) - kad je sve u djelokrugu znanja (upaniṣad), (objava) isključuje praktičnu razinu spoznaje (vyavahāra).

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

Jedna od prvih stvari koje uočavamo jest dijaloški oblik u kojem je komentar uz *sūtre* sastavljen. Zbog svoje visoke formaliziranosti ova rasprava vjerojatno nije sjećanje na neki živ razgovor poput Platōnovih dijaloga iako nemamo razloga sumnjati da prigovori potječu upravo iz takvih rasprava koje su obilježavale važan dio života filozofa u drevnoj Indiji.<sup>234</sup> U komentaru uz prvu *sūtru* rasprava je posebno jasno formalizirana po shemi od pet udova. Prvi dio predstavlja predmet (*viśaya*) rasprave. Drugi je dio dvojba koju Śaṅkara nekada naziva *viśaya*<sup>235</sup> ali mnogo češće *saṃśaya*.<sup>236</sup> Poslije dvojbe slijedi prigovor ili *pūrvapakṣa* koji prihvaća sve ponuđene mogućnosti tumačenja osim onog „pravog”. Nakon prigovora (*pūrvapakṣa*) slijedi odgovor ili *uttarapakṣa* koji Śaṅkara naziva *siddhānta*.<sup>237</sup> *Siddhānta* je stajalište za koje se odlučuje auctor djela. *Siddhānta* najčešće predstavlja kratak izričaj oblikovan samo jednom ili

---

<sup>231</sup> Zrak u posudi i onaj izvan nje je sućinski isti, iako se, na razini niže, praktične spoznaje čini da nije isto što i vanjski zrak.

<sup>232</sup> Kako Śaṅkara ističe da se radi o objavi, pretpostavljam da misli na upaniṣadi.

<sup>233</sup> Tekstovi koji se bave naredbama i zabranama inače su brāhmaṇe.

<sup>234</sup> Odlična obrada značaja filozofskih rasprava nalazi se kod Bronkhorsta (2006.).

<sup>235</sup> BSBh 1.4.16; 2.3.17; 2.4.5; 4.2.1; 4.2.7.

<sup>236</sup> BSBh 1.1.12, 1.1.20, 1.1.22 itd.

<sup>237</sup> BSBh 1.4.6, 2.3.8, itd.



dvjema rečenicama. Najvažniji je i najopširniji dio rasprave objašnjenje zaključka (*nirṇaya*). Śaṅkara ga obično uvodi nekom od upitnih zamjenica *kasmāt*, *kutaḥ* ili *katham* (zašto, otkuda, kako?). Na to pitanje u pravilu odgovara citirajući samu *sūtru* nakon čega slijedi opširno dokazivanje tvrdnje navedene u *siddhānti*. Toga se obrasca Śaṅkara drži u svim komentarima uz prvu *sūtru* pojedine tematske cjeline (*adhikaraṇe*) koja obrađuje pojedino mjesto u nekoj upanišadi u cijeloj *samanvayi*. Kako se ovakav postupak javlja samo u prvom poglavlju, moglo bi se reći da predstavlja hermeneutički postupak potrage za pravim značenjem nekoga upanišadskog odlomka. Prvo se predstavlja tema rasprave (*viśaya*), zatim se (*saṃśaya*) iznose različita moguća tumačenja (među njima i ono pravo).

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

Ś: “ya imaṃ ca lokam paraṃ ca lokam  
sarvāṇi ca bhūtāni yo 'ntaro yamayati”  
ityupakramya śrūyate- “yaḥ prthivyām  
tiṣṭhanprthivyā antaro yaṃ prthivī na veda  
vasya prthivī śarīraṃ yaḥ prthivīmantaro  
yamayatyēṣa ta ātmāntaryāmyamṛtaḥ”  
(BAU 3.7.1-2) ityādi /  
atrādhidaivatam adhilokam adhivedam  
adhiyajñam adhibhūtam adhyātmaṃ ca  
kaścid antaravasthito yamayitāntaryāmīti  
śrūyate /

Bh: “ya imaṃ ca lokam paraṃ ca lokam  
sarvāṇi ca bhūtāni yo 'ntaro yamayati”  
ityupakramya śrūyate- “yaḥ prthivyām  
tiṣṭhanprthivyā antaro yaṃ prthivī na veda  
vasya prthivī śarīraṃ yaḥ prthivīmantaro  
yamayatyēṣa ta ātmāntaryāmyamṛtaḥ”  
(BAU 3.7.1-2) ityādi /  
tatra/ adhidaivatam adhilokam adhivedam  
adhiyajñam adhibhūtam adhyātmaṃ ca  
kaścid antaravasthito yamayitāntaryāmīti  
vyapadiśyate /

Kod Śaṅkare je nadalje dvojba u tome radi li se o sopstvu božanstva, o yoginu, o najvišem sopstvu ili nečem drugoga značenja, zbog prije neshvaćenoga pojma. Kod Bhāskare je pitanje radi li se o sopstvu božanstva (*devatātman*, isto kao u Śaṅkare), žiću (*jīvi* ili osobnoj

duši) ili o najvišem sopstvu. Pri tome Bhāskara riječju *niyantr* bitno skraćuje Śaṅkarino objašnjenje da sopstvo božanstva stoji unutra i čini da se zemlja i ostalo drži (*devatā... niyantrī syād iti prāpta ucyate*<sup>238</sup>). Tvrdnju o posjedovanju uzroka i učinka Śaṅkara veže uz sopstvo božanstva dok Bhāskara posjedovanje uzroka, učinka i uživalaštva pripisuje žiću, ne spominje problem neshvaćenoga pojma kao ni dobro obrazloženu mogućnost da nutrodržac bude yogin.

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

---

<sup>238</sup> Str. 44,7f

Ś: *na tu paramātmā  
pratīyetāḥkāryakaraṇatvād /*

Bh: *na paramātmā akāryakaraṇatvād /*

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

Ś: *sarvavikāraḥkāraṇatve sati sarvaśakty  
upapatteḥ /prthivyādi tāvad  
adhidaivatādibhedabhinnam  
samastam vikārajātam antastiṣṭhan  
yamayatīti paramātmāmano yamayitrtvam  
dharma upapadyate /*

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

Ś: *ātmatvāmṛtatve mukhye paramātmāna  
upapadyete /*

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

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

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

Bh: *kāryakaraṇam anupraviśya niyamayati  
/*

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

Ś: “īkṣater nāśabdam” (BS 1.1.5) ity atra  
nirākṛtam api satpradhānam /  
ihādr̥ṣṭatvādivyapadeśasambhavena punar  
āśaṅkyate /

Bh: “īkṣater nāśabdam” (BS 1.1.5) ity atra  
nirastamapy adr̥ṣṭādidharmasambhavād  
āśaṅkya

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

Ś: apicobhaye 'pi hi śākhinaḥ kāṇvā  
mādhyandinānāś cāntaryāmiṇo  
bhedenaīnam śārīram  
pr̥thivyādivadadhiṣṭhānatvena  
niyamyatvena cādhyate- 'yo vijñāne tiṣṭhan'  
(BAU  
3.7.22) iti kāṇvāḥ / 'ya ātmani tiṣṭhan' iti  
mādhyandināḥ /  
vijñānaśabdena śārīra ucyate /

Bh: apicobhaye kāṇvā mādhyandinānāś ca  
vijñānātmanor bhedenaīnam antaryāmiṇam  
abhidhīyate- 'yo vijñāne tiṣṭhan' (BAU  
3.7.22) iti kāṇvāḥ / 'ya ātmani tiṣṭhan' iti  
mādhyandināḥ /  
vijñānaśabdena ca vijñānapradhāno jīva  
evocyate /

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

Ś: katham punar ekasmin dehe dvau  
draṣṭāraṇ upapadyete... na dvau  
pratyagātmānau sambhavataḥ /

Ś: atra hi prakṛtād antaryāmiṇo 'nyam  
draṣṭāraṇ, śrotāraṇ, mantāraṇ, vijñātāraṇ  
cātmānaṇ pratiṣedhati /

Bh: katham ekasmin dehe dvau draṣṭārau  
sambhavata iti /

Bh: nānyo' to' sti draṣṭeti prakṛtād  
antaryamino' nya vārayatīti /

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

tvorila (*kāraṇāvasthā*), a drugo je stanje učinka (*kāryāvasthā*). Posebna je kategorija stanje žića (*jīvāvasthā*).<sup>239</sup> U ovom je smislu nutrodržac (brahman) u isto vrijeme jednak i različit od žića, čime Bhāskara odbacuje prigovor o dva motritelja u jednom tijelu. Žiće je samo stanje ili modus (*avasthā*) brahmana. U *BhBSBh* 2.1.14 Bhāskara pokazuje primjer valova koji su iako međusobno različiti svi u biti more kao još jedan primjer jednakosti u razlici.

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

#### 4.3.2. Poglavlje o nepropadljivom (*akṣarādhikaraṇa*) u *BSBh* 1.3.10-12

##### a) uvodne napomene

Poglavlje o nepropadljivom obuhvaća tri *sūtre* i bavi se tumačenjem *BAU* 3.8. Odlomak započinje pitanjem Gārgī Vācakanvī na čem su osnovani i potkani nebo, ono ispod zemlje, između neba i zemlje kao i ono što bića vide kao prošlost, sadašnjost i budućnost. Yājñavalkya odgovara da je ovo sve osnovano i potkano na ozračeni prostor (*ākāśa*). Na Gārgīn upit na što je onda osnovan i potkan ozračeni prostor Yājñavalkya odgovara da je osnovan i potkan na

---

<sup>239</sup> Prva se dva stanja opisuju u *BhBSBh* 1.1.4 (str. 17,10ff), treće se spominje u *BhBSBh* 1.1.1 (str. 8,5).

nepropadljivo<sup>240</sup> (*akṣara*). U slijedeća četiri odlomka (*BAU [M]* i *[K]* 3.8.8-11) Yājñavalkya opisuje nepropadljivo. U *BAU* 3.8.8 opisuje ga isključivo negativnim pojmovima kao ni grubo ni tanahno, ni dugo ni kratko, bez krvi i masnoće, bez sjene i tame, bez dodira, okusa, mirisa, vida i sluha, bez govora i pameti, bez daha, bez mjere (nemjerljiv), ništo nije ni izvan ni unutar njega, ništo ne jede niti itko njega jede. U 3.8.9 opisuje kako po njegovoj naredbi Sunce i Mjesec, nebo i zemlja, sati, dani, noći, mjeseci i polumjeseci i godine stoje odvojeni. Nepropadljivo također određuje kamo će teći rijeke, a po njegovoj odredbi ljudi hvale darivatelje, bogovi naručitelje žrtvenih obreda a pretci žrtvene darove. U 3.8.10 opisuje se koliko ga je važno spoznati a na kraju ga se u 3.8.11 opisuje kao ono što vidi ali ne može biti viđeno, čuto, mišljeno, razaznato. Ništo drugo od njega nije motritelj, slušatelj, mislilac ni razaznavatelj.<sup>241</sup>

b) prijevod teksta

*akṣaram ambarāntadhr̥teḥ / BS 1.3.10*

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

*Śaṅkarabhāṣya*:

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

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

<sup>240</sup> Böhrtlingk prevodi kao *unvergänglich*, Olivelle kao *imperishable*.

<sup>241</sup> Ovaj je odlomak paralelan s *BAU* 3.7.23 s tom razlikom da se tamo opisuje nutrodržac koji nije ništo drugo do sopstvo, podmet spoznaje.



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

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

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

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

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

*sā ca praśāsanāt / BS 1.3.11*

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

*Śaṅkarabhāṣya*:

*Uttarapakṣa*: Ovo je podupiranje svega sve do neba djelo vrhovnoga gospoda. Zašto? *Zbog vladanja*. Vladanje se čuje ovdje: „Sunce i Mjesec, o Gārgī, stoje razdvojeni vladanjem ovog nepropadljivog.” (BAU 3.8.9.) I vladanje je djelo najvišega gospoda. Nesvjesna pradjetost ne može vladati. Nesvjesna glina i ostalo nema vlast nad posudom i ostalim iako su tvarni uzroci posude i ostaloga.

*anyabhāvavyāvṛteś ca / BS 1.3.12*

I zbog izuzeća drugih bivstava.

*Śaṅkarabhāṣya*:

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

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

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

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

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

utjelovljena duša ne postoji bez nametaka. Zato je utvrđeno da je nepropadljivo samo vrhovni brahman.

c) Napomene uz *akṣarādhikaraṇu*

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

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

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

Bhāskara naime samo citira veći dio upanišadskoga teksta od Śaṅkare. Razlika dolazi u slijedećoj rečenici kada se kod Śaṅkare iznosi dvojba, radi li se ovdje o slogu *om* ili o najvišem gospodu. Bhāskarina je dvojba, radi li se o pradjetosti (*pradhāna*) jer *akṣara* nema oblika,<sup>242</sup> o slogu *om* koji je zapravo *sphoṭa* ili o brahmanu. Bhāskarin je prigovor ovdje širi i razrađeniji od Śaṅkarina ali je u jednoj stvari Śaṅkarin dosljedniji. Na kraju komentara uz *BS* 1.3.10 Śaṅkara uvodi drugi prigovor po kojem ovisnost učinka o uzrocima (*kāraṇa*) koja se zaključuje iz podržavanja svega do neba pristaje onima koji govore o pradjetosti kao uzroku. Ovaj se prigovor u Śaṅkare javlja prirodno poslije njegove tvrdnje da podupiranje svega pristaje samo brahmanu. Ovaj će se prigovor kod Śaṅkare odbiti slijedećom *sūtrom* koja prigovoru odmah slijedi. Taj je egzegetski postupak, kad *sūtra* dolazi točno onda kad se treba odbiti jedan od prigovora, svojstven Śaṅkari i javljat će se često u njegovu komentaru. Bhāskara je taj prigovor spojio s prigovorom o slogu na početku komentara. I on govori o jedinstvu uzroka i učinka u *sāṃkhyi* ali ne spominje iz čega se u tekstu o takvu jedinstvu može zaključiti. Śaṅkarin *pūrvapakṣin* tvrdi da je to zato što nepropadljivo podupire sve, što proizlazi iz toga što je u tekstu sve osnovano i potkano ozračenim prostorom koji je, pak, osnovan i potkan nepropadljivime i na njega nanizan, iz čega se lako zaključuje sadržanost posljedice u uzroku, što je također nauk svojstven *sāṃkhyi*. Kod Bhāskare taj *pūrvapakṣin*ov argument nedostaje, a tvrdnja kako se radi o pradjetosti dokazuje se samo upanišadskom tvrdnjom da nepropadljivo posjeduje svojstva poput toga da nije ni tanahno ni grubo, što je svojstvo pradjetosti, dok tvrdnja o jedinstvu uzroka i učinka ostaje neobrađena. Bhāskarin tekst tako ostavlja dojam skraćivanja i pojednostavljivanja.

Ovdje valja reći nekoliko riječi o prigovoru u Bhāskarinu komentaru, koji kaže da je nepropadljivo *sphoṭa*. Teoriju o *sphoṭi* najizrazitije je oblikovao Bhartṛhari<sup>243</sup> koji je živio krajem

<sup>242</sup> Zato što se kaže da nepropadljivo nije ni grubo ni tanahno.

<sup>243</sup> Po Nakamuri (1950./2003:577), kada netko kritizira učenje o *sphoṭi* uvijek napada onu inačicu koju je oblikovao Bhartṛhari.

petoga stoljeća.<sup>244</sup> Takva prigovora nema kod Śaṅkare. Kod njega se prigovor koji kaže da je nepropadljivo slog (*varṇa*) *om* odnosi na upaniṣadsku teoriju iz *ChU*.

Pojam *sphoṭa* prvi se puta javlja u Patañjalievoj *Mahābhāṣyī* u raspravi o sućini riječi. Već je Kātyāyana primijetio da su pojedini glasovi uvijek isti bez obzira na razlike u načinu izgovora pojedinog govornika,<sup>245</sup> iz čega slijedi da je slog/slovo (*varṇa*) nepromjenjiv(o) i da postoji sam(o) po sebi na transcendentnoj razini neovisno o glasu govornika. Po Patañjaliu je *sphoṭa* ono što je nepromjenjivo u glasu ili riječi, sućina onkraj različitosti pojedinačno izgovorenoga glasa ili riječi. Bhartṛhari je pojam *sphoṭa* uveo u filozofiju našavši u njoj transcendentni metafizički princip. Odnos *sphoṭe* i pojedinačnoga glasa ili riječi izražene zvukom (*dhvani*) nešto je poput odnosa rodnoga pojma („kravstvo, *gotva*”) i pojedinačnoga pojma („krava, *gauḥ*“). Glasovi nestaju čim se izgovore, dok je *sphoṭa* vječna i nepropadljiva, *sphoṭa* je sućina glasa ili riječi (*śabdatattva*), sopstvo glasa ili riječi (*śabdātman*), pravi glas ili riječ. Kod Bhartṛharija je riječ, zapravo *sphoṭa* ili sućina glasa ili riječi, izjednačena s brahmanom kao apsolutom, što je posebno zanimljivo zbog toga što riječ *brāhman* izvorno označuje svetu riječ Veda.

U Śabarinu je komentaru uz *MimS* 1.1.5 sačuvan citat starijega komentatora kojega tradicija naziva „komentator” (vṛttikāra). Ovdje vṛttikāra citirajući prethodnika Upavarṣu tvrdi kako su sućina riječi (npr. krava, *gauḥ*) glasovi *g*, *au* i *visarga* (*ḥ*), od kojih se riječ *gauḥ* nikad ne zapaža kao različita. Riječ nikad nije različita od skupa glasova i nema nikakve metafizičke „Riječi” (*sphoṭe*) koja bi se u skupu glasova skrivala. Ovo su učenje, koje se nalazi i u Upavarṣinim navodima,<sup>246</sup> preuzele vedānta i pūrva-mīmāṃsā kritizirajući učenje o *sphoṭi*. Bhāskarini pūrvapakṣin brani teoriju *sphoṭe* tvrdnjom da vṛttikārina kritika *sphoṭe* nije stajalište auktora *Mīmāṃsā-sūtra*. Ovaj je prigovor utemeljen u tome što je Śabarino tumačenje *sūtra*

---

<sup>244</sup> Takvu dataciju zastupa Nakamura (1950./2003:9-25).

<sup>245</sup> Neki glas izgovaraju brzo, polagano, glasno, tiho.

<sup>246</sup> Upavarṣini su navodi sačuvani u Śaṅkarinu (glavnina se Śaṅkarine kritike teorije o *sphoṭi* nalazi u komentaru uz *BS* 1.3.28) i Bhāskarinu komentaru uz *BS* kao i u komentaru uz *Yogasūtra-bhāṣyū* (*Yogasūtrabhāṣya-vivāraṇa*) koji se pripisuje Śaṅkari. Više o Upavarṣi vidi kod Nakamure (1950./2003:29-61).

vjerojatno drugačije<sup>247</sup> od vṛttikārīna. Prigovor da je nepropadljivo *sphoṭa* vjerojatno je izvorno Bhāskarīn jer se ništa slično ne može naći u Śāṅkare. Odbacio bih mogućnost da je prigovor o *sphoṭi* utjecaj nekoga starijeg komentara uz *BS*, jer da je tako taj bi prigovor vjerojatno bio uključen i u Śāṅkarīn komentar jer je vrlo razuman budući da nepropadljivo stvarno ima svojstva slična svojstvima *sphoṭe* kako ih je opisao Bhartṛhari iako je, naravno, učenje o *sphoṭi* cijelo tisućljeće<sup>248</sup> mlađe od *BAU* i sigurno ne predstavlja izvornu nakanu auktoru upanišadi.

#### 4.3.3. Poglavlje o duboku snu i umiranju (*susṛptyutkrāntyadhikaraṇa*)

##### a) uvodne napomene

Ovo poglavlje (rasprava) obuhvaća dvije *sūtre* (*BAU* 1.3.42-43) i bavi se tumačenjem *BAU* 4.3. Treća *brāhmaṇa* četvrte *adhyāye* prenosi razgovor Yājñavalkye i kralja Janake. Na Janakino pitanje o tome što je svjetlo čovjeku Yājñavalkya odgovara da je to Sunce, kada nema Sunca onda je to Mjesec, kada i on zađe onda je to oganj, kada je oganj ugašen onda je to riječ. Kada nema ničega od navedenoga onda je svjetlo čovjeka sopstvo. Na pitanje koje je to sopstvo Yājñavalkya govori o osobi koja se nalazi među spoznajnim i djelatnim moćima (*prāṇeṣu*). Ta se osoba sastoji iz razaznaje (*viññānamaya*) i predstavlja svjetlo unutar srca. Kad spava, ona prekoračuje (*atīkrāmati*) svijet i oblike smrti. Pri rođenju on uzima tijelo i udaraju ga nedaće, kad umire od njih se odvaja. Dalje govori o dva stana te osobe- na ovom i onom svijetu. Treći je stan gdje se oba sastaju. U 4.3.9-10 opisuje stanje sanjanja gdje osoba postaje samoj sebi svjetlo (*svapna*), stanje dubokoga sna (*supta*)<sup>249</sup> u 4.3.19, i stanje budnosti<sup>250</sup> u 4.3.16. Dalje opisuje

---

<sup>247</sup> Śābara zapravo ne kritizira vṛttikārīno tumačenje već samo na jednom mjestu upozorava kako je vṛttikāra ponudio drugačije tumačenje (Jha 1933:9).

<sup>248</sup> Patañjalievo učenje o *sphoṭi* još nema metafizičku narav. Svojstva poput nepropadljivosti i vječnosti *sphoṭi* je pridjenio tek Bhartṛhari.

<sup>249</sup> Ovo stanje *BAU* (*K*) 4.3.19 opisuje kao stanje bez želja i snova. Slično se učenje ponavlja u *ChU* 8.6 gdje se kao i u *BAU* (*K*) 4.3.20 govori o sićušnim žilama u tijelu (*nāḍi*) kojima teče bijela, narančasta, plava, crvena i žuta (u *BAU*

stanje sna bez snova kao ono gdje osoba ne vidi, ne miriše, ne kuša, ne govori, ne sluša, ne misli, ne dodiruje, ne razaznaje iako ima moći kojima to može ali u stanju svijesti bez predmeta nema ničeg drugog što bi mogla vidjeti, mirisati itd. Osoba postaje jedno a to je svijet brahmana, to je najviši cilj. Na kraju se još opisuje i smrt i odlazak životnih ‘dahova’ (*prāṇa*) koji se skupljaju oko sopstva u 4.3.35-38.

b) prijevod teksta

*susuptyutkrāntyor bhedena / BS 1.3.42*

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

*Śaṅkarabhāṣya*:

(Rečenicu) „*Zbog izjave*” treba preuzeti iz prošle *sūtre*.<sup>251</sup>

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

---

zelena umjesto žute) tekućina. Kada osoba spava i ne vidi snove, nalazi se u tim žilama u osrčju. Za to se stanje u *ChU* 8.11.1 kaže da je to sopstvo, besmrtno, brahman sam. Slična se predodžba pojavljuje u *KsU* 3.3 gdje spoznajne moći, u snu u kome se ne vide snovi, bivaju djenute u jedno u dahu da bi se pri buđenju vratile gdje je kojoj odredište. U mlađoj predodžbi iz *ManU* 7 dodaje se četvrto stanje, koje se određuje isključivo negativno i koje onda predstavlja najviše stanje u kojem se spoznaje najviše sopstvo.

<sup>250</sup> *BAU (K)* 4.3.15 ima jedan odlomak više koji označuje treće stanje pored budnosti i sna pojmom spokoja ili *samprasāde*. Śaṅkara ga tumači kao stanje dubokoga sna bez snova u analogiji s *BAU* 2.1.19 gdje se ovo stanje naziva *susupta*. Čini se kako je u *BAU* isprva bilo riječ o dva stanja, a da je u *BAU (K)* dodan odlomak koji proširuje učenje o dva stanja na učenje o tri stanja (v. Hanefeld 1976:49).

<sup>251</sup> Ozračeni je prostor (brahman) zbog izjave o tome da ima neko drugo značenje i ostaloga. (*ākāśo'rthāntaratvādivyapadeśāt/ BS 1.3.41*)

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

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Ovdje je predmet (rasprave) samo vlastiti oblik prerađajućega se sopstva. Zašto? Zbog (pravila) o početku i kraju.<sup>252</sup> Zbog obilježja<sup>253</sup> utjelovljene duše na početku- „Koje je ono (sopstvo) koje se sastoji od razaznaje među dahovima.” (*BAU* 4.3.7) I na kraju se susreće „To veliko nerođeno sopstvo koje se sastoji od razaznaje među dahovima” (*BAU* 4.4.22), u sredini također, zbog proširenja toga (izlaganja o utjelovljenoj duši) s izjavom o stanju budnosti itd.

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

*Nirṇaya* (dokazivanje zaključka): Zbog prikazivanja vrhovnoga gospoda kao različitog<sup>254</sup> od utjelovljene duše u snu i pri umiranju. Utoliko se u snu prikazuje vrhovni gospod kao različit od utjelovljene duše- „Ova osoba čvrsto obuhvaćena proznajnim sopstvom ni iznutra ni izvana ne zna ništa.” (*BAU* 4.3.21) Ovdje osoba treba biti utjelovljena duša zbog bivanja znalцем toga. I zbog mogućnosti negiranja toga (onog što zna) kad već postoji slučaj znanja unutarnjeg i vanjskog.<sup>255</sup> Vrhovni je gospod proznaja, jer je vječno neodvojen od proznaje koje je odlika sveznalaštvo. Tako se također i kod umiranja pokazuje da je vrhovni gospod različit od žića (duše): „Ova utjelovljena duša osedlana proznajnim sopstvom ide škripeći.” (*BAU* 4.3.35) Ovdje je također žiće utjelovljena duša zato što je ono gospodar tijela. Ali taj je vrhovni gospod

---

<sup>252</sup> Pravilo o početku i kraju (*upakramopasaṃhāra*) jedno je od šest hermeneutičkih pravila ispravna tumačenja teksta (*śaḍliṅga*) u vedānti. Pravilo kaže da se tema odlomka može utvrditi tako da se utvrdi o čem se radi na početku i kraju pod pretpostavkom da se tema o kojoj odlomak govori uvodi na samom početku i/ili da s njom i svršava. (*Vedāntasāra* 185) Više o ovome u napomenama koje slijede poslije prijevoda.

<sup>253</sup> Obilježje (*liṅga*) jedno je od pravila valjana tumačenja preuzeto iz *MimS* 3.3.14 po kojem se ispravno tumačenje izvodi ustanovljenjem komu/čemu pripadaju obilježja o kojima se u tekstu govori. Po *pūrvapakṣu* se ovdje radi o obilježjima prerađajuće se duše (duše združene sa spoznajnim i djelatnim moćima koja je nosilac karmana), po čem je smisao cijeloga odlomka opis prerađajućega se sopstva/duše.

<sup>254</sup> Po Thibautu (1890:234) radi se o prikazivanju gospoda kao različitog od utjelovljene duše, dok je za Gambhiranandu (1996:240) gospod spomenut odvojeno od utjelovljene duše.

<sup>255</sup> Znanje je unutarnjega i vanjskoga uvjet negiranja dvojstva unutarnjega i vanjskog.



proznaja. Zato se shvaća da se ovdje želi opisati vrhovnoga gospoda jer je prikazan kao različit u snu i pri smrti. Kada je rečeno da je zbog obilježja utjelovljene duše na početku, sredini i kraju to nadređeno ovoj rečenici,<sup>256</sup> ovdje kažemo: Utoliko se na početku (u kojem se kaže): „Ova koja se sastoji od razaznaje među dahovima” nije kanio opisati vlastit oblik prerađajućega se sopstva.

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

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

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

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

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

*Uttarapakṣa* (odgovor): Kako (*Janaka*) iz odlomka u odlomak pita: „Reci više od toga radi oslobođenja.” (*BAU* 4.3.14-16, 33) I kako iz odlomka u odlomak (*Yājñavalkya*) odgovara: „Od toga ne biva slijeđen, ova je osoba bez veza.” (*BAU* 4.3.14, 15) Tako i: „Ne slijedi ga vrlina, ne slijedi ga grijeh, tada postaje taj koji je prešao sve boli srca.” (*BAU* 4.3.22) Zato treba shvatiti da je ovo tekst koji poučava vlastiti oblik neprerađajućega se sopstva.

---

<sup>256</sup> Śaṅkara odgovara na mogući prigovor da je pravilo o važenju početnoga i završnog izričaja jače od opisa u pojedinim rečenicama.

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

*Śaṅkarabhāṣya:*

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

c) Napomene uz *suṣuptyadhikaraṇu*

Ova je *adhikaraṇa* izuzetno važna za shvaćanje egzegetskih postupaka koji se u vedānti primjenjuju. Ovdje se spominju dva pravila koja pripadaju dvjema različitim skupinama tehničkih pravila za ispravno tumačenje teksta. Također valja zamijetiti da se obama pravilima koristi pūrvapakṣin, protivnik u raspravi. On tvrdi da ulomak iz upaniṣadi govori o utjelovljenoj duši koja je podvrgnuta prerađanju jer se na početku i na kraju govori o biću koje ima svojstva koja mogu pripadati samo takvoj duši, a ne vrhovnomu sopstvu. Pravilo kaže da ono čime ulomak počinje i čime svršuje mora predstavljati glavnu temu ulomka. Tehnički je naziv za ovo pravilo *upakramopasaṃhāra* (početak i kraj), i ono se u Śaṅkarinoj *BSBh* koristi i spominje čak

12 puta.<sup>257</sup> Śaṅkara ga objašnjava u *BSBh* 1.1.31 gdje kaže da jedinstvo značenja teksta proizlazi iz njegova početka i kraja.<sup>258</sup> On nigdje ne nabraja ova pravila niti ih svrstava u posebnu skupinu iako se njima često služi. Ponekad se njime, kao u ovome slučaju, koristi protivnik (*pūrvapakṣin*) a ponekad i sam Śaṅkara. *Vedāntasāra*<sup>259</sup> (184) je najstariji tekst u kojemu sam ova pravila našao nabrojena i objašnjena.<sup>260</sup> Tako se u *Vedāntasāri* 184-190 kaže da se vedānta koristi šestorim obilježjima (*ṣaḍvidhaliṅga*) za određivanje značenja teksta citirajući u VS 184 neki, meni nepoznati, tekst:

*tad uktam: „upakramopasaṃhārāv abhyāso' pūrvatā phalam arthavāadopapattī ca liṅgaṃ tātpanyanirṇaye”/ 184.*

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

*prakaraṇapratipādyasya vastunas tan madhye paunaḥ punyena pratipādanamabhyāsaḥ/ yathā tatraivādvitīyavastuni madhye tatvamasīti navakṛtvaḥ pratipādanam/ 186.*

*prakaraṇapratipādyasyādvitīyavastunaḥ pramāṇāntarāviśayīkaraṇam apūrvatā/ yathā tatraivādvitīyavastuno mātāntarāviśayīkaraṇam/ 187.*

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

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

<sup>257</sup> *BSBh* 1.1.31 (3×), 1.3.42, 1.4.14, 1.4.17 (2×), 2.4.20, 3.1.5 (koriste se riječi *ādi* [početak] i *avasāna* [kraj]), 3.3.36 (2×), 3.3.44.

<sup>258</sup> *BSBh* 1.1.31 *vākyasyopakramopasaṃhārābhyām ekārthatvāvagamāt prāṇaprajñābrahmaliṅgāvagamāc ca /* (Ovdje se govori o *brahmanu*) zbog shvaćanja jedinstva značenja rečenice iz početka i kraja i zbog shvaćanja proznaje i daha kao obilježja *brahmana*.

<sup>259</sup> *Vedāntasāra* je popularni uvod u filozofiju vedānte. Sastavio ju je Sadānanda nešto prije 1500. g. (Katičić 1973:340)

<sup>260</sup> U *Pañcadaśi*, Mādhavinu uvodu u advaita-vedāntu iz 14. stoljeća, Mādhava ne nabraja sva pravila pojedinačno već u kitici 6.195 kaže samo *upakramādibhir liṅgaḥ...* (s početkom i ostalim obilježjima), dok se u 7.101 koristi pravilom o početku i kraju.

*prakaraṇapratipādyārthasādhane tatra tatra śrūyamāṇā yuktir upapattiḥ/ yathā tatra „yathā saumyaikena mṛtpiṇḍena sarvaṃ mṛnnmayam vijñātaṃ syād vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyaṃ mṛttiketyeva satyam” (ChU 6.1.4) ityādāv advitīyavastusādhane vikārasya vācārambhaṇamātratve yuktiḥ śrūyate/ 190*

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

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

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

*Apūrvatā* (izvornost) je ne-činjenje onoga što treba biti objašnjeno u odlomku, tj. predmeta rasprave o onome što je bez drugoga, predmetom drugih valjanih načina spoznaje. Tako je tamo ne-činjenje predmeta rasprave o onome što je bez drugoga predmetom drugih načina spoznaje (osim objave). VS 187.

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

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

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

Od ovih se obilježja (indikacija) u Śaṅkarinu komentaru najčešće pojavljuje obilježje koje govori o tome da temu odlomka određuje ono što je opisano na početku i na kraju (*upakramopasaṃhāra*). Pravilo o ponavljanju također se pojavljuje u Śaṅkarinu komentaru kao i u *BS*. Tako *BS* 1.1.12 tvrdi da je ono što se sastoji od blaženstva (*ānandamaya*) iz *TU* 2 vrhovno sopstvo zbog ponavljanja pojma *ānandamaya* u kontekstu svojstava vrhovnoga sopstva. Śaṅkara će dalje u komentaru nabrojati ta mjesta. Tako u komentaru uz zadnju *sūtru* Śaṅkara zaključuje da se radi o kraju djela zbog ponavljanja (*abhyāsa*) riječi *śabda* u *sūtri*.<sup>261</sup> U *BS* se pravilo o ponavljanju pojavljuje i u *sūtri* 3.2.25 koja kaže da se svijetleći (*prakāśa*) čini različit iako je u biti nerazličit od vrhovnoga sopstva što se vidi iz ponavljanja rečenice *tat tvam asi*.

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

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

*Upapatti*, zadnje od šest pravila, javlja se u *BS* najčešće. Problem je u tom što se Śaṅkara često koristi ovim pojmom i nije uvijek moguće reći radi li se o egzegetskom pravilu ili o

<sup>261</sup> Slično je i u zadnjoj *sūtri* prvoga poglavlja *BS* gdje se ponavlja riječ *vyākhyātāḥ*, u zadnjoj *sūtri* drugoga poglavlja gdje se ponavlja *tadvādaḥ*, kao i u zadnjoj *sūtri* trećega s ponavljanjem *tadavasthāvadhrteḥ*.

uobičajenom korištenju riječi. Tako se u *sūtri* 1.2.2 koja kaže da svojstva koja žele izreći (*vivakṣita*) u spornom odlomku (*ChU* 3.14.1-2) pristaju (*upapatteḥ*) brahmanu. U idućoj se *sūtri* kaže da svojstva utjelovljene duše ne pristaju<sup>262</sup> svojstvima koje opisuje tekst. *Upapatti* se još javlja u *BS* 1.2.13 gdje se tvrdi da svojstva osobe u oku (*ChU* 4.15.1) pristaju svojstvima vrhovnog brahmana kao i u *BS* 1.3.9 gdje svojstva *bhūmana* iz *ChU* 7.23-24 pristaju svojstvima vrhovnoga brahmana. Isti se pojam javlja izvan strogog egzegetskog diskursa u *BS* 2.1.37 gdje se tvrdi da je brahman tvorilo jer to svojstvo pristaje u kontekst upanišadskoga opisa njegovih svojstava. U *BS* 3.1.4 pojam *upapatti* se opet javlja u egzegetskoj raspravi o pet oganja (*pañcāgnividyā*) iz *ChU* 5. U svom se komentaru Śaṅkara ovdje<sup>263</sup> pomaže i pravilom o početku i kraju kao i pravilom sintaktičke povezanosti (*vākya*)<sup>264</sup> o kome će biti riječi u slijedećem izvatku. Kako se u ovom odlomku *upapatti* javlja uz druga pravila, možda se riječ ovdje odnosi na pravilo, ako su pravila u Śaṅkarino vrijeme uopće bila oblikovana onako kako su oblikovana u *VS*. U *BS* 3.1.22 raspravlja se o povratku duša na zemlju po iscrpljivanju plodova dobrih djela (*ChU* 5.10.5). Pitanje je da li duše onih koji izvođe obredna djela postižu vlastitu prirodu (*svarūpam*) ozračenoga prostora (*ākāśa*) i ostaloga ili im postaju slični (*sāmya*), što je učenje za koje se *BS* odlučuju jer pristaje onom što se u tekstu opisuje. *BS* 3.2.34 se također koristi pravilom *upapatti* u raspravi o različitim mjestima iz *ChU*. U *BS* 4.1.6 u raspravi o *udgītha-vidyā* (*ChU* 1) pristaje tvrdnja da *udgīthu* treba pretpostaviti Suncu i ostalim pojmovima koji se s njom uspoređuju, a ne s njima je izjednačiti. Još se jedno mjesto iz *ChU* određuje pojmom *upapatti* u *BS* 4.3.8. Ovdje svojstva brahmana iz *ChU* 4.15.5 pristaju nižem brahmanu (*apara-brahman*). Za razliku od navedenih mjesta *BS* 3.2.38 se koristi pravilom *upapatti* izvan egzegetskoga konteksta u smislu ispravnoga logičnog zaključivanja, a ne pristajanja u tekstovni kontekst. Isto tako i *BS* 4.2.11 kaže da svojstvo topline koje je svojstveno živom biću pripada tanahnom tijelu (*sūkṣma-śarīra*), a ne grubom (*sthūla-śarīra*) jer se po izlasku tanahnog tijela grubo hladi. Ovdje se

<sup>262</sup> Pravilo ne pristajanja (*anupapatti*) također se često javlja u *BS*.

<sup>263</sup> *BSBh* str. 327,23.

<sup>264</sup> *Ibid*.

*upapatti* također koristi kao logički dokaz. Slično je i s *BS* 4.4.13 gdje se pojam *upapatti* javlja u smislu da stanju oslobođenja pristaje ispunjenje svih želja kao u snu.

Iz navedenoga se vidi da se *upapatti* može koristiti u smislu pristajanja u logični slijed zaključivanja kao i pristajanja (kao prispodobe) u tekstovni kontekst. Zato vjerojatno *VS* izjednačuje pojam *upapatti* s *yukti* (zaključivanje ali i povezivanje/usporedba). Teško je reći radi li se u *BS* o nekom oblikovanom egzegetskom pravilu kao što je to u *VS* što se može zaključiti iz izrazito čestog korištenja riječi pri određivanju ispravnog tumačenja. Kako se pravilo *upakramopasaṃhāra* ne koristi u *BS* već u Śaṅkarinu komentaru, a ostala se pravila pojavljuju u *BS* onako kako su opisana u *VS*, možemo zaključiti da su se već u doba *BS* stale razvijati neke tehnike koje pomažu određivanju smisla komentiranog teksta. To pokazuje da se svi ovi pojmovi<sup>265</sup> javljaju u *sūtrama* koje se izravno bave tumačenjem upanišadskoga teksta. Također treba dodati da se ovi pojmovi uvijek odnose na tumačenje *ChU*, a da se pravilo o početku i kraju, koje se koristi u tumačenju *BAU* ne javlja u *BS* već samo u Śaṅkarinu komentaru. Također treba imati u vidu da se ova pravila javljaju u najstarijem sačuvanom vedāntskom tekstu i da nemamo dokaza po kojima bi ova pravila (za razliku od slijedeće skupine) mogla biti preuzeta iz pūrva-mīmāṃse.<sup>266</sup> Kako ih nisam uspio naći nigdje u starijim tekstovima mīmāṃsaka, čini se da su ove tehnike izvorne vedāntinske. U slijedećem će se ulomku, koji govori o slavnoj *Maitreyī-brāhmaṇi* (*BAU* 2.4 i 4.5), vidjeti i jedna druga grupa pravila za tumačenje koja je sigurno preuzeta iz pūrva-mīmāṃse i iz koje je jedan član (*liṅga*) već spomenut u prigovoru Śaṅkarina komentara uz *BS* 1.3.24.

#### 4.3.4. Poglavlje o sintaktičkom slijedu (*vākyānvayād-adhikaraṇa*)

---

<sup>265</sup> Osim dva spomenuta slučaja gdje se *upapatti* javlja izvan egzegetskoga konteksta.

<sup>266</sup> Rambachan (1992:41) navodi svih šest pravila uz objašnjenja iz kojih je jasno da ih navodi onako kako su opisana u *VS*. Pri tome tvrdi kako je ove tehnike vedānta preuzela iz pūrva-mīmāṃse ne navodeći za to nikakve dokaze. Jedina sačuvana djela pūrva-mīmāṃse starija od *BS* su *MimS* i Śabarina komentar uz njih. U *MimS* se ove tehnike tumačenja sigurno ne pojavljuju, kao ni u onom dijelu Śabarina komentara koji sam imao prilike provjeriti.

#### a) uvodne napomene

U ovoj se *adhikaraṇi* obrađuje *BAU* 2.4 i 4.5, odjeljak koji je poznat kao *Maitreyī-brāhmaṇa*. *Maitreyī-brāhmaṇa* je tekst sačuvan u četiri inačice, kao *BAU* 2.4 i 4.5 u recenzijama *Kāṇva* i *Mādyam̐dina*. Tekst opisuje pouku učitelja Yājñavalkye svojoj supruzi Maitreyī, koja je prije Yājñavalkyina odlaska, umjesto podjele blaga između nje i druge žene, odlučila zatražiti njegovo znanje. Pouka započinje izlaganjem da muž, žena, djeca, bogatstvo, stoka (samo *BAU* [K] 4.5), brahmanstvo, kṣatrijstvo, svjetovi, bogovi, Vede (samo *BAU* 4.5 *K* i *M*), žrtve (samo *BAU* [M] 4.5), bića i uopće sve ne bivaju dragi sami po sebi već bivaju dragi radi sopstva (*ātman*). To sopstvo treba gledati, slušati o njem, promišljati i zadubljivati se u nj jer se njegovom razaznajom sve spoznaje. Poslije slijedi niz primjera kojima se pokazuje kako je veliko biće (*mahad-bhūtam*) izvor iz kojega sve proizlazi i u koje se sve vraća.<sup>267</sup> Veliko biće,<sup>268</sup> koje je masa razaznaje, nastaje iz bića i u njih se po smrti tijela vraća, što znači da tada više nema svijesti. To ne znači da sve prestaje jer sopstvo ima svojstvo nepropadljivosti. No za svaku je spoznaju potrebno dvoje, spoznavatelj i spoznato; a kad je sve postalo jedno, nema više nikoga tko bi spoznao kao ni onoga što bi se spoznalo. Kada Yājñavalkya pita kako razaznati razaznatelja, postaje jasno da se ovdje radi o sopstvu kao subjektu spoznaje. Spoznaja postaje moguća tek kada postoji dvojstvo u vidu empirijske stvarnosti koja nastaje kao izdah i nestaje kao udah velikoga bića. Veliko je biće redaktor teksta očito poistovjetio sa sopstvom. Ovo moguće redaktorsko posredovanje također možemo shvatiti kao rani oblik tumačenja.

#### b) prijevod teksta

---

<sup>267</sup> Hanefeld (1976:84-115) smatra kako je ova *brāhmaṇa* nastala spajanjem različitih tekstova. Neki od njih poučavaju o sopstvu koje prožima svu empirijsku stvarnost koja se sva može spoznati njegovom spoznajom. Dio koji govori o velikom biću poučava kako je sve nastalo iz njega. Po Hanefeldu ovo je drugačije učenje koje govori o nastanku svijeta ali više ne govori o sveprožimajućem biću.

<sup>268</sup> U *BAU* (K) 4.5.13 stoji sopsvo, u svim ostalim inačicama stoji veliko biće. Ovo može značiti redaktorsko posredovanje koje je za cilj imalo ujednačivanje teksta.



Zbog (sintaktičkoga) slijeda u rečenici

*Śaṅkarabhāṣya*:

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

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

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Odakle, međutim, ova dvojba? Pouka je o razaznajom sopstvu zbog početka sa sopstvom koje je uživatelj, na što upućuje (riječ) *drag*. Što je utoliko prikladno? Pouka je o razaznajnom sopstvu. Zašto? Zbog snage početnoga izričaja. Sav svijet koji se sastoji od predmeta za uživanje, muža, žene, djece i bogatstva biva drag time što mu je svrha sopstvo. Ako zanemarimo uživalačko sopstvo na koje upućuje riječ *drag*, o kojem bi se drugom sopstvu (ovdje) poučavalo (učenjem o) viđenju sopstva i ostalome. U sredini (je rečeno): „Ovo veliko biće, beskrajno, neograničeno, koje je grumen razaznaje, iščezava nastavši iz ovih česti nakon čega više nema svijesti.” (*BAU* 2.4.12, 4.5.13) Govoreći o nastajanju iz bića spomenutoga velikoga bića, koje se pojavljuje kao razaznajno sopstvo, koje treba gledati, pokazuje se da je to što treba vidjeti razaznajno sopstvo. Tako svršavajući riječju koja označuje činitelja: „Čime da, draga, razaznaš razaznavatelja”, pokazuje da se poučavalo o razaznajnom sopstvu. Zato, tvrdnju da se sve razaznaje razaznajom sopstva treba vidjeti kao nedoslovnu jer ono što postaje predmetom užitka ima za svrhu uživatelja.<sup>269</sup>

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

---

<sup>269</sup> Pūrvapakṣin želi reći da je uživatelj gospodar onoga što se uživa i zato se u prenesenom smislu kaže da je sve što se uživa poznato kad se spozna uživatelj, tj. razaznajno sopstvo uživa sve i njegovim se uživanjem uživa sve.

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

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Kako?

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

pouka s viđenjem i ostalim (pouka) o razaznajnome sopstvu jer je ono na početku označeno kao drago, ovdje je rečeno:

*pratijñāsiddher liṅgam āśmarathyaḥ / BS 1.4.20*

Āśmarathya (kaže da je ovo) naznaka ispunjenja obećanja.

*Śaṅkarabhāṣya:*

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

*utkramiṣyata evaṃ bhāvād ity auḍulomiḥ / BS 1.4.21*

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

*Śaṅkarabhāṣya:*

Učitelj Auḍulomi misli da se ovako počinje s nerazlikovanjem razaznajnoga sopstva (od vrhovnoga sopstva), koje je postalo nečisto zbog veze s nametcima koji su nakupina tijela, osjetila, pameti i uma, i koje je umireno slijeđenjem postizanja znanja, usredotočenja i ostalog, zato što će pojavom jedinstva s najvišim sopstvom (razaznajno sopstvo) uzaći iz nakupine tijela i ostalog. Tako (kaže) i objava: „Ovaj spokoj (spokojna duša) izrastao je iz ovoga tijela, stekao je

najviše svijetlo i pojavio se u vlastitu obliku.” (*ChU* 8.12.3) Negdje se i primjerom rijeka također poučavao imenu i obliku onih kojima je oslonac u žiću: „Kako rijeke tekući idu kući u more napustivši ime i oblik, tako mudrac, oslobodivši se imena i oblika, stiže k nebeskoj osobi boljoj od najboljega.” (*MU* 3.2.8) Kako u svijetu rijeke stižu (*upa*√*YĀ*, glosa uz *upa*√*I* u *ChU*) u more napustivši ime i oblik koji im pripadaju, tako žiće, također napustivši ime i oblik koji mu pripadaju, stiže upravo k najvišoj osobi; ovdje je smisao (tako) prepoznat da bi se izjednačili primjer i oprimgjeno.

*avasthiter iti kāṣakṛtsnaḥ* | *BS* 1.4.22

Zbog uzimanja stanja, tako (kaže) Kāṣakṛtsna.

*Śaṅkarabhāṣya*:

Učitelj Kāṣakṛtsna misli da ovaj početak s nerazlikovanjem pristaje zbog toga što (najviše sopstvo) uzima stanje bivstva razaznajnoga sopstva. A tako i brāhmaṇa pokazuje kako najviše sopstvo uzima stanje bivstva žića (duše): „Ušavši neka ovim živućim sopstvom razlučujem ime i oblik.” (*ChU* 6.3.2) Takvovrstna je i riječ mantre: „Mudrac, gdje učinivši imena i učinivši da se pojave svi oblici, sjedi imenujući.” (*TA* 3.12.7) I nije se čulo da je stvaranje žića odvojeno od stvaranja koje počinje jaram, čime bi žiće bilo pretvorba toga, drugo od najvišega sopstva. Mišljenje je učitelja Kāṣakṛtsne da je žiće nepromijenjeno najviše sopstvo, ništo drugo. Āśmarathya je naprotiv (mišljenja) da čak iako je prihvaćeno da žiće nije drugo od najvišega, zbog iskaza o zavisnosti *zbog ispunjenja obećanja*, još uvijek se podrazumijeva neka kolika god veza uzroka i posljedice; tako je shvaćeno. Po Auḍulomiu je ponovo nedvojbeno shvaćena istovremena razlika i ne-razlika koja ovisi o različitom stanju (vezanosti i oslobođenja nakon smrti). Mišljenje koje pripada Kāṣakṛtsni slijedi objavu- tako se razumije, zbog slaganja želje za određenjem smisla s izričajem *śruti* poput „tako ti jesi” (*ChU* 6.8.7ff) i ostalima. Kad je to tako,

(s time) se slaže besmrtnost zbog znanja toga. Ako se shvaća da žiće ima prirodu pretvorbe (iz najvišega sopstva, tj. da je stvarno različito od njega), zbog besmislenosti (njegova) nestajanja u povezanosti s tvarnim uzrokom (*prakṛti*) pretvorbe, tada se ne slaže besmrtnost kao posljedica takva znanja. I zato što ime i oblik ne mogu imati vlastiti oslonac, žiće (duša) se koristi u prenesenom smislu kao (da mu pripadaju) ime i oblik kojima je (zapravo) oslonac u nametcima. Zato također nastajanje žića koje se objašnjava primjerom iskre i ognja<sup>270</sup> treba spoznati (kao takvo da mu je) jedini oslonac u nametcima. Također, kada je na početku spomenuto nastajanje velikoga bića, koje treba gledati, iz bića- pomoću bivstva razaznajnoga sopstva (tada) se pokazuje potreba da se vidi razaznajno sopstvo samo, pa i u tome smislu treba ovako ujediniti te tri *sūtre*: *Āśmarathya* (kaže da je ovo) *naznaka ispunjenja obećanja*. Ovdje je ovo obećano: „Kad se spozna sopstvo, sve je spoznato” (*BAU* 2.4.5)... „ovo je sopstvo sve ovo” (*BAU* 2.4.6). I (to) je dokazano zbog razvoja svih raznolikosti djelovanja, imena i oblika iz jednoga i nestajanja u jednome, kao i pomoću primjera s bubnjem i ostalim zbog pokazivanja nerazdvojenosti uzroka i učinka. Učitelj *Āśmarathya* pokazuje da su riječi (koje govore) kako veliko biće koje treba vidjeti izrasta iz bića pomoću bivstva razaznajnoga sopstva to obilježje koje pokazuje ispunjenje upravo toga obećanja (da se razaznajom vrhovnog sopstva sve razaznaje). Ako nerazdvojenost jest, prikladno je obećanje da razaznajom jednoga biva razaznaja svega. *Zbog bivanja takvim onoga koje će uzaći* (kaže) *Auḍulomi*. Učitelj *Auḍulomi* misli da je ovo govor o nerazdvojenosti zato što razaznajno sopstvo, umireno zbog postizanja znanja i usredotočenja, postaje jedno s najvišim sopstvom kada uzlazi (umire). *Zbog uzimanja stanja, tako* (kaže) *Kāśakṛtsna*. Učitelj *Kāśakṛtsna* misli da je zbog toga što najviše sopstvo uzima stanje bivstva razaznajnoga sopstva ovaj govor o nerazdvojenosti prikladan.

---

<sup>270</sup> Primjer iz *MU* 2.1 i *KsU* 3.3 i 4.20 gdje iz nepropadljivog izlaze različite stvari da bi se u nj ponovno vratile poput iskra koje lete iz ognja. Ovo je primjer koji se koristi za opis istovremenog jedinstva i razlike (*bhedābheda*) svijeta i brahmana koji su poput iskre iste kakvoće kao i oganj ali su u isto vrijeme od njega i različite.

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

*Uttarapakṣa* (odgovor): To nije griješka. Ovo je govor o iščeznuću koji ne govori o propasti sopstva već o iščezavanju razaznaje pojedinačnosti. „Ovdje me bogoviti zbunio (rekavši da) poslije smrti nema svijesti” (*BAU* 2.4.13); upitavši, sama objava tako (kaže) zbog (mogućeg) pokazivanja drugoga smisla: „Ali ne govorim ništa zbunjujuće, ovo je sopstvo uistinu neuništivo; održava se bez prekida” (*BAU* 2.4.14, 4.5.15), ali postoji međusobna povezanost dijelova (mjera) toga. Ovdje je rečeno da je ovo sopstvo samo vječno i nepromjenjivo, grumen razaznaje, da ono nema podložnosti propadanju. Znanjem biva nepovezanost<sup>271</sup> s mjerilima njega (predmetnim područjima osjetila),<sup>272</sup> koja imaju značajke (spoznajnih i djelatnih) organa bića i koja su proizvod neznanja. I u slučaju nepostojanja povezanosti spomenutog (sopstva) zbog nepostojanja razaznanja raznolikosti/posebnosti rečeno je: „Poslije smrti nema svijesti.” (*BAU* 2.4.12) Također, ako je rečeno: „Čime da, draga, razaznaješ razaznatelja?” (*BAU* 2.4.14, 4.5.15), ovo što treba vidjeti pripada samo razaznajnomu sopstvu, zbog početka s riječju koja govori o djelatniku- to također treba opovrgnuti učenjem koje pripada Kāśakṛtsni. Također, počevši u području neznanja, objasnivši znanje raznolikosti kojega je obilježje gledanje toga i ostalo: “Gdje biva isto kao dvojstvo tamo ini inoga gleda” (*BAU* 2.4.14, 4.5.15); u području znanja, (upaniṣad) objašnjava nepostojanje razaznanja raznolikosti kojega je obilježje gledanje toga i ostalo: „Ali kad je sve postalo jedino njegovo sopstvo, tada što i čime da gleda?” (*BAU* 4.5.15) itd. Ako se međutim posumnja da se usprkos ne-bivanju predmetom treba razaznati sopstvo, rečeno je: „Čime da, draga, razaznaješ razaznatelja?” I iz toga što je posljedica sintaktičkoga slijeda

---

<sup>271</sup> Śaṅkara tumači riječ *mātrāsaṃsarga* (međusobna povezanost dijelova) kao *mātrā-asamsarga* (međusobna nepovezanost), točno obrnuto od Böhlingka (1889:75) koji *mātrāsaṃsarga* prevodi kao *Gemischt von kleinen Teilchen*. K tome Śaṅkara *mātrā* ne shvaća kao djelić već kao *bhūtendriya*.

<sup>272</sup> Riječ *tanmātrā* (mjerilo toga) se u *Sāṃkhyakāriki* 26 odnosi na područja deset duhovno-spoznajnih moći (koja ih „mjere”). Ježić (1999:260 i dr.) pokazuje da se prvi dio složenice *tan-* (*tad*) valja shvatiti kao *bhūta-* jer se *bhūta* pojavljuje umjesto *tan-* u *KsU* 3.

tumačenje da (poslije spoznaje sopstva ili smrti) ne postoji razaznaja pojedinačnosti; treba shvatiti da je jedina osnova razaznaje<sup>273</sup> nagovještena dometkom *trc*<sup>274</sup> kojim se naziva činitelj koji prethodi onomu što jest. Već je prije pokazano je da je Kāśakṛtsina strana ona koju podržava objava. I odavde (se vidi da) najviša istina nije razlikovanje između razaznajnoga sopstva i najvišega sopstva kojemu je djelatni uzrok nametak tijela i ostalo što ustrojuju ime i oblik i što je predloženo neznanjem. To je smisao koji trebaju shvatiti svi koji govore o vedānti. „U početku, dragi, ovo bijaše samo suće, jedno bez drugoga” (*ChU* 6.2.1), „Sve je ovo samo sopstvo” (*ChU* 7.25.2), „Sve je ovo samo brahman” (*MU* 2.2.11), „Ovo je sopstvo sve ovo” (*BAU* 2.4.6), „Stoga nitko drugi nije motritelj” (*BAU* 3.7.23), „Stoga ništa drugo nije motritelj” (*BAU* 3.8.11), tako je prema ovako oblikovanoj objavi. I prema predaji koja je oblikovana ovako: „Sve je Vāsudeva” (*BhG* 7.19), „Znaj me, o Bharatoviću, također i kao znalca polja u svim poljima” (*BhG* 13.2), „... (znaj me kao) najvišega gospoda postavljenoga u svim bićima jednako” (*BhG* 13.27). I zbog opovrgavanja viđenja razlike: „Onaj je jedan, ja sam drugi- tako taj, poput životinje, ne zna” (*BAU* 1.4.10), „Taj, koji ovdje vidi različitost, iz smrti dostiže smrt” (*BAU* 4.4.19) i tako dalje. „Brahman je to, takvo veliko nerođeno sopstvo, besmrtno, neumrlo, neustrašivo” (*BAU* 4.4.25) i tako zbog zabrane (isključivanja)<sup>275</sup> svake preobrazbe u sopstvu. S druge strane i zato što se (bez toga) kod onih koji žele oslobođenje ne bi pojavila razaznaja bez proturječja, kao i zato što se značenje ne bi pojavilo kao određeno. Poželjno je da razaznaja koje je predmet sopstvo bude bez proturječja i da ukida svaku želju; i objava (tako kaže): „(kojih je) cilj čvrsto utvrđen razaznajom vedānte” (*MU* 3.2.6). „...motrećega jedinstvo - u nj što je bludnja, i muka što?” (*IU* 7)<sup>276</sup> I predaja (opisuje) značajke (onoga koji je) čvrste spoznaje. (Kao i) zbog razlike (među pojmovima) „najviše sopstvo” i „znalac polja” samo u imenu, kad je obuhvatno viđenje u pogledu jedinstva najvišeg sopstva i znalca polja učvršćeno; ovaj je znalac polja odijeljen od najvišega sopstva, ovo

<sup>273</sup> U *MBh* 11.6842 pet se organa spoznaje i pet područja osjetila nazivaju *dhātuima* (ovdje prevedeno kao „osnova”). U buddhizmu 18 *dhātua* jesu 6 moći spoznaje, 6 njihovih područja i 6 vrsta spoznavanja. Ovdje mi se čini da je „osnova” razaznaje vrhovno sopstvo samo jer se i zove „jednim”.

<sup>274</sup> *trc* je dometak koji služi za tvorbu nomina agentis poput imenice *vijñātr* iz *BAU* 2.4.14.

<sup>275</sup> *pratiṣedha* ili zabrana jedna je od kategorija određivanja vrste vedskoga teksta u pūrva-mīmāṃsi.

<sup>276</sup> Prijevod Ježić (2000:100).

je najviše sopstvo odijeljeno od znalca polja- takva je vrsta prigovora kojoj je predmet razlika sopstva besmislena. Ovo je sopstvo jedno, samo se pod različitim imenima smatra mnogostrukim. „Tko zna brahman, beskonačni, istinu, znanje, postavljeni u skrovištu” (TU 2.1) - ovo sigurno nije rečeno s obzirom na jedno određeno skrovište. I nije (ništo) drugo nego brahman postavljeno u to skrovište jer slušamo o ulasku stvoritelja: „Stvorivši (izraživši) to, ušao je upravo u to.” (TU 2.6) Ali oni koji prigovaraju, potiskujući smisao vedānte, potiskuju obuhvatno viđenje koje predstavlja vrata najsajnijega dobra. Na sličan način proglašuju oslobođenje postignutim i stoga nevječnim. I nisu usklađeni s logikom.

c) Napomene uz *vākyānvayād-adhikaraṇu*

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

*Sūtra* 1.4.19 spominje riječ *vākya* koja se u ovom kontekstu odnosi na prvo od ovih šest obilježja koja pomažu utvrđivanju smisla teksta. Ovoga puta možemo biti sigurni da se radi o tehnici preuzetoj iz *pūrva-mīmāṃse* jer se ono uz ostalih pet obilježja spominje u *MimS* 3.3.14. Śabara ih naziva *vinīyogakāraṇāni* (sredstva primjene) pri čem *vinīyoga* u tehničkome rječniku *pūrva-mīmāṃse* znači primjena teksta pri vršenju obreda. Ova načela pomažu odrediti kako se koristiti tekstem pri obredu, što najčešće znači određivanje koji će tekst pratiti koju obrednu radnju. Ova su načela ili pravila tumačenja vedskih obrednih tekstova u vedānti primijenjena na tumačenje upanišadskih filozofskih učenja. To su *śruti*, *liṅga*, *vākya*, *prakaraṇa*, *sthāna* i *samākhya*.



Tehnike su tumačenja poredane hijerarhijski i najjača je među njima izravna tvrdnja (*śruti*), po kojoj se značenje najjasnije utvrđuje ako je u samome tekstu prisutna izravna tvrdnja o njegovu smislu. Drugo je pravilo da je značenje moguće iščitati iz naznake (*liṅga*)<sup>277</sup> kada u tekstu nema izravne tvrdnje (*śruti*). Ako ni toga nema, potrebno je pribjeći tumačenju iz sintaktičke povezanosti riječi u rečenici (*vākya*) što znači da značenje riječi postaje jasno iz službe koju obavlja u rečenici. Slijedeće je pravilo da se značenje u nedostatku svega ovoga može iščitati iz konteksta (*prakaraṇa*) odlomka u kojem se nalazi, zatim iz položaja unutar veće tekstualne cjeline (*sthāna*) i na kraju iz naziva (*samākhyā*) teksta (u *MimS* iz naziva obreda, jer se ovi postupci tamo prvenstveno primjenjuju za ispravno izvođenje obreda). Ako je u tekstu prisutno više ovih obilježja koja daju suprotna tumačenja, prednost valja dati onome koje je bliže najjačem obilježju, izravnoj tvrdnji (*śruti*). Kako idu dalje, ova obilježja slabe s time da je naziv (*samākhyā*) najslabiji. Obilježje koje se spominje u *BS* 1.4.19 jest *vākya* koja se odnosi na sintaktički slijed u rečenici. Śabara u svojem komentaru uz *MimS* 3.3.14 na primjerima ispravnoga i pogrešnoga tumačenja pojedinih rečenica opisuje svako od ovih obilježja i pokazuje zašto treba dati prednost onomu bližemu izravnoj tvrdnji. Na primjeru slijedećih rečenica iz *Taittirīya-brāhmaṇe* pokazuje veću važnost naznake (*liṅga*) od sintaktičkoga slijeda (*vākya*): a) *syonām te sādānam kṛṇomi (karomi) / (TB 3.7.5.2[10]) ghṛtāsya dhārayā suśēvaṃ kalpayāmi / (TB 3.7.5.3[1])* (Tvorim ti ugodno sjedište i činim ga mlazom pročišćenog maslaca omiljenim.), b) *tāsmīnt sīdāmṛte prātitiṣṭha / (TB 3.7.5.3[2]) vrhīṇām medha sumanasyāmānaḥ / (TB 3.7.5.3[3])* (Na njega sjedi odobrovoljen, o besmrtniče, i ostani, o [žrtvena] srži rižinih zrna!<sup>278</sup>). Pitanje je treba li ove *mantr*e<sup>279</sup> shvatiti kao jednu zbog njihove sintaktičke povezanosti koju Śabara rekonstruira kao *yat kalpayāmi tasmin sīda* (sjedni na ono što pripremam) ili se radi o

<sup>277</sup> Śabara navodi primjer naredbe (*vidhi*) iz *MaiS* 3.2.4 koja glasi *aindryā gārhapatyam upatiṣṭhate* (slavi *gārhapaty*u [kućedomaćinski oganj] s *aindrī* [svetim napjevom]). Ako uzmemo u obzir važenje izravne tvrdnje, ovdje se radi o tome da je oganj taj koji treba biti slavljen napjevom *aindrī*, ali ako uzmemo u obzir mogućnost da je riječju *aindrī* naznačen bog Indra čije je ime prisutno u nazivu *aindrī* moguće je da je onda Indra taj kojega treba slaviti. Jača je izravna tvrdnja.

<sup>278</sup> Oslovljava se prineseni žrtveni kolač od riže, *puroḍāśa*.

<sup>279</sup> Śabara u svom komentaru koristi riječ *mantra* za ove rečenice.

dvije *mantr*e koje prate dvije obredne radnje, pripremanje sjedišta i posjedanje (prinošenje). Pri tome čin pripremanja prati prva *mantra*, a čin posjedanja druga. Prva se mogućnost tumačenja služi načelom naznake (*liṅga*) koja upućuje na to da se radi o dvije odvojene radnje, dok se druga vodi načelom moguće sintaktičke povezanosti dviju rečenica. Po Śabari se treba odlučiti za to da tekst *implicite* naznačuje dvije različite radnje jer je načelo *liṅga* bliže doslovnu izričaju od sintaktičke rekonstrukcije. U daljnjem se Śabarinu tekstu obrađuje odnos načela sintaktičke povezanosti (*vāky*a) i konteksta (*prakaraṇa*) koji pokriva veću tekstovnu cjelinu. Kao primjer se uzima jedna te ista obredna formula u kojoj se izmjenjuju imena božanstava ovisno o različitim obredima.<sup>280</sup> Pitanje je treba li prilikom vršenja jednog obreda, zbog konteksta,<sup>281</sup> ponavljati cijeli tekst izostavljajući imena božanstava koja idu uz drugi obred ili uz pojedini obred idu samo one *mantr*e koje sadrže imena božanstava. Ova su imena, naime, sintaktički povezana s ostatkom *mantr*e pa zbog veće snage sintaktičke povezanosti (*vāky*a) nego konteksta (*prakaraṇa*) ne valja mijenjati same *mantr*e već valja izostaviti širi kontekst.

Kada smo ukratko opisali što za pūrva-mīmāṃsu znači ovo načelo valja pokušati rekonstruirati što je autor *BS* mislio pokazati *sūtrom* 1.4.19 u kojoj se spominje sintaktički slijed u rečenici. Pod uvjetom da su komentatori u pravu i da se ovom *sūtrom* stvarno želi pokazati kako se u *BAU* 2.5 i 4.5 govori o najvišem sopstvu, sintaktička bi se veza mogla vidjeti u povezanosti problematičnoga dijela koji govori o sopstvu kao onome zbog kojega je sve drago i dijela koji govori kako je sve spoznato razaznajom sopstva. Vjerojatno se zbog takve veze dio koji govori o sopstvu kao o dragome treba shvatiti u spoznajnom smislu u skladu s rečenicom koja kaže da je sve spoznato razaznajom sopstva koje je u svemu i koje je pravi razlog zašto je nešto drago. Rekonstrukcija sintaktičkoga slijeda tada bi bila: „Sve je ovo razaznato razaznajom sopstva, zbog kojega muž, žena i ostalo biva drago (jer je u svemu).” Śaṅkara dodaje kako je i

<sup>280</sup> *agnīṣṭomāv idāṃ havīr ajuṣetām āvīṛdhetām māho jyāyo'krātām / TB 3.5.10.3[4.5]; indrāgnī idāṃ havīr ajuṣetām āvīṛdhetām māho jyāyo'krātām / TB 3.5.10.3[6.7]*

<sup>281</sup> Sve se *mantr*e, koje su dio *suktavāke* (riječi iz *sūkte*, vedskoga himna), nalaze se u kontekstu žrtava *paurṇamāsī* i *amāvāsyā*.

Maitreyīno pitanje o besmrtnosti povezano (sintaktički<sup>282</sup>) s ostatkom teksta, a besmrtnost se može odnositi samo na vrhovno sopstvo.

Slijedeća *sūtra* prenosi učenje učitelja Āśmarathye koji spominje riječ *liṅga* koja bi se lako mogla odnositi na načelo naznake koje je snažnije od sintaktičke povezanosti. Pogotovo stoga jer se u *BS* 1.4.19 govori o sintaktičkoj povezanosti. Po toj je *sūtri* Āśmarathya naučavao da se u *Maitreyī-brāhmaṇi* govori o najvišem sopstvu jer je *pratijñā*, obećanje ili polazna tvrdnja pri zaključivanju da će se spoznajom sopstva sve spoznati, naznaka (*liṅga*) da se u odlomku govori o najvišem sopstvu. Iz *sūtre* ne saznajemo ništa drugo. Tvrdnjom da je ovdje *liṅga* to što se spominjanjem potrebe da se sopstvo koje je označeno kao drago, treba motriti, slušati o njemu i ostalo pokazuje ispunjenje obećanja (tvrdnje) da se njegovom spoznajom sve spoznaje, Śaṅkara pokazuje da se tu stvarno radi o jednom od šest načela iz *MimS* 3.3.14.

Śaṅkara nam također tvrdi da učenja Āśmarathye i Auḍulomia pripadaju bhedābhedavādi. Āśmarathya je tako po Śaṅkari zadržao zavisnost uzroka i posljedice (obećanja i njegova ispunjenja odn. najvišeg sopstva [*paramātmāna*] i razaznajnoga sopstva [*vijñānātmāna*]), dok za Auḍulomia izravno kaže da on podrazumijeva istovremenu razliku i nerazliku (*bhedābheda*) koja ovisi o različitim stanjima.<sup>283</sup> *Bhāmatī* Vācaspatia Miśre (9. st.), koja dopunjuje Śaṅkarin komentar, objašnjavajući Āśmarathyino učenje uvodi primjer iskre koja izlijeće iz ognja iz *MU* 2.1. Ovim se primjerom obično opisuje odnos pojedinačnoga/razaznajnoga sopstva i brahmana u bhedābhedavādi. Tako i on Āśmarathyi pripisuje učenje bhedābhedavāde.<sup>284</sup> Bhāskara tvrdi da Āśmarathya kaže kako se na početku odlomka iz *BAU* govori o *jīvi* (žiću ili pojedinačnoj duši) koja je uživatelj i koja u sebi ima svojstva da bude voljena (draga) i ostalo ali koja nije potpuno različita od najvišega sopstva jer tada ne bi bilo povezanosti između početka i kraja teksta (*asambandha*). Zato se ovdje poučava nerazlika (*abheda*). Iako se ovdje radi o istovjetnim

---

<sup>282</sup> Tu se radi o sintaksi tematski povezanoga diskursa, a ne samo pojedine rečenice. *Vākya* bi tu odgovarala suvremenomu jezikoslovnomu pojmu diskursa.

<sup>283</sup> Razlika između duše i apsoluta postoji za života, nerazlika nastupa tek pri oslobođenju nakon smrti tijela.

<sup>284</sup> Istim će se primjerom u *Śrībhāṣyī* koristiti i Rāmānuja kada će opisivati Āśmarathyino učenje.

svojstvima, po Bhāskari postoje i razlike. Tako je *jīva* u isto vrijeme različita i istovjetna najvišemu sopstvu, što odgovara učenju bhedābhedavāde.

*Sūtra* koja prenosi Auḍulomievo tumačenje po Śaṅkari predstavlja antitezu prethodnoj tvrdeći kako se na početku *BAU* 2.4.5 govori o razaznajnom sopstvu koje tek nakon smrti tijela postaje jedno s najvišim sopstvom. Śaṅkara pri tome citira ulomak iz *MU* 3.2.8 koji donosi zanimljiv primjer rijeka koje se, odbacivši ime i oblik (*namarūpa*) ulijevaju u ocean. Kod Āśmarathye smo imali primjer iz *MU* 2.1<sup>285</sup> koji pokazuje iskre kako izlaze iz žara, odnosno *jīve* kako proizlaze iz najvišeg sopstva, a kod Auḍulomia imamo primjer iz iste upanišadi gdje se rijeke vraćaju moru, kao *jīve* koje se nakon smrti tijela vraćaju najvišemu sopstvu. Isti primjer citiraju Rāmānuja i Bhāskara. O tome da Auḍulomi zastupa tezu o različitosti *jīve* i najvišega sopstva prije, i istovjetnosti njihovoj nakon smrti tijela, svi su stariji komentatori složni pa nemamo razloga sumnjati u to. Njegovo se ime također pojavljuje i u *BS* 4.4.6 gdje se kaže: „U svijesti, samo po njoj, jer je to po svojoj pravoj prirodi (kaže) Auḍulomi.”<sup>286</sup> U Śaṅkarinu tumačenju Auḍulomi tvrdi da je prava priroda oslobođenog sopstva budnost/svijest,<sup>287</sup> što je u skladu s *BS* 1.4.21, osim što se tu tvrdi da se ta prava priroda očituje tek nakon smrti. Također je zanimljivo primijetiti da je tumačenje koje određuje razaznajno sopstvo kao različito od najvišega prije smrti u skladu s kompozicijom upanišadskoga ulomka jer on u svojem prvom dijelu govori o sopstvu koje po komentatorima ima svojstva razaznajnog sopstva a svršava predodžbom najvišega sopstva, što se podudara sa Auḍulomievom predodžbom o sopstvu koje se na kraju života, odbacivši tijelo, određuje kao najviše. Valja primijetiti da Śaṅkara, Bhāskara i Rāmānuja

---

<sup>285</sup> Kod Vācapatija Miśre i Rāmānuje, ali ne i kod Śaṅkare.

<sup>286</sup> *BS* 4.4.6 *citi tanmātreṇa tadātmakatvād ity auḍulomiḥ* /

<sup>287</sup> *Ibid.* (Ś) *tasmāt nirasta aśeṣaprapaṇcena prasannena avyapadeśyena bodhātmanā abhiniṣpadyata iti auḍulomiḥ ācāryo manyate* / Rāmānuja se slaže sa Śaṅkarom oko Auḍulomieva mišljenja koje u *BS* ne predstavlja prihvaćeni zaključak ali se razilazi u tumačenju Bādarāyaṇina mišljenja koje predstavlja *siddhāntu* (zaključak) i čije mišljenje Śaṅkara tumači u duhu *advaite*. Jaiminievo mišljenje iz prethodne *sūtre* pridaje sopstvu određena svojstva na razini niže spoznaje (*vyavahārika*) dok Rāmānuja tvrdi kako budnost (*bodha*) nije jedino svojstvo sopstva i tako pomiruje Auḍulomia i Jaiminia.

uz *sūtru* citiraju *MU* 3.2.8, Śaṅkara i Rāmānuja citiraju *ChU* 8.12.3,<sup>288</sup> dok Bhāskara i Vācaspati citiraju neki tekst za koji obojica kažu da pripada *pāñcarātrama*.<sup>289</sup> Ovo također pokazuje visok stupanj slaganja komentara.

*Sūtra* 1.4.22, posvećena Kāśakṛtsninu tumačenju *BAU* 2.4 i 4.5, zadnja je u *adhikaraṇi* pa se može pretpostaviti da predstavlja *siddhāntu* ili zaključak. Upravo se zbog toga tumačenja komentatori toliko i razlikuju.

Śaṅkara tvrdi da besmrtnost može biti posljedica znanja samo ako *jīva* prolazi prividnu promjenu, jer ako bi *jīva* bila stvarno izmijenjena (*vikāra*), znanje ju ne bi moglo učiniti besmrtnom. Uz to, ako je podložna promjeni (*vikalpātmakatva*), ona bi se, povezana sa svojim materijalnim uzrokom (*prakṛtisambandha*), mogla rastvoriti u njem (*pralaya*) što se ne slaže s upanišadskim tvrdnjama o nepropadljivosti i nedjeljivosti. Zato u stvarnosti ime i oblik (*nāmarūpa*) ne mogu biti pridodani sopstvu jer pripadaju nametcima.<sup>290</sup> Tako se i učenje da *jīva* proizlazi iz najvišega sopstva koje se prikazuje prisposobom o iskrama i ognju treba shvatiti kao da je utemeljena u nametcima (*upādhy āśrāya*). Tu se Śaṅkara logičkim dokazima obračunava sa bhedābhedavādom dok njezin glavni dokaz iz objave upanišadi smješta na nižu, svjetovnu, razinu spoznaje (*vyavahārika*) koju određuju nametci. Dvjema razinama spoznaje<sup>291</sup> Śaṅkara se koristi u postupku *samanvaye* kako bi pomirio upanišadska učenja poput ovog iz *MU* s onima koja poučavaju nedvojstvo. Tako ona na višoj razini (*paramārthika*) opisuju najviše sopstvo (nirguṇa

---

<sup>288</sup> Tako taj spokoj (spokojna duša) izvire iz tog tijela i dosega viši oblik svjetla nastupa sa svojim vlastitim obličjem. (*evam evaiṣa samprasādo 'smāc charīrāt samutthāya param jyotirupasampadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate* /)

<sup>289</sup> *BSBh* (*Bh*): *pāñcarātrikā apy evam āhuḥ* (*Bhāmati*: *yathāhuḥ pāñcarātrikāḥ*): Prije oslobođenja neka i bude razlike između *jīve* i najvišega, ali poslije oslobođenja razlike nema jer za razliku nema razloga.

(*āmukterbheda eva syājjīvasya ca parasya ca muktasya ca na bhedo'sti bhedahetorabhāvataḥ*)

<sup>290</sup> *upādhi* od *upa* + *DHĀ*: ono što se stavlja ispred, primeće, nameće.

<sup>291</sup> Pojam *paramārtha* koristi se već u starijem buddhizmu (*paramattha*, *Suttanipāta* 68.219), dok je učenje o dvije razine spoznaje posvjedočeno prije Śaṅkare u Mahāyānskome buddhizmu. Odatle je vjerojatno prenesen i u stariju vedāntu gdje se pojavljuje u *Māṇḍūkya-kārikāma* (4.74) koje nabrajaju tri razine spoznaje (*kalpitasamvṛti* i *paratantrābhisamvṛti* predstavljaju nižu istinu [*samvṛtisatya* u buddhizmu], dok *paramārtha* predstavlja najvišu istinu). Isto tako ideju najviše spoznaje (*paramārtha*) i svjetovne spoznaje (*vyavahāra*) nalazimo u Bhartṛharijevu djelu *Vākyapadīya* (3.6. 26, 3.7.39, 3.8.45). Iz ovoga se vidi da je ovo izvorno buddhističko razlikovanje Śaṅkara posredno preuzeo iz tradicije kojoj pripadaju *Māṇḍūkya-kārike* i Bhartṛhari.

brahman, brahman bez svojstava), dok ona na svakodnevnoj razini spoznaje opisuju saguṇa-brahman ili brahman obdaren svojstvima. Tako u Śaṅkarinu tumačenju sve upanišadi govore o istome, ali nam se obraćaju s različitim razina shvaćanja apsoluta.

Rāmānuja sažima Kāśakṛtsnino učenje tvrdnjom da se *brahman* predočuje riječju *jīva* zato što on sućinski prebiva u *jīvi* koja postaje njegovo vlastito tijelo.<sup>292</sup> Bhāskara kaže: „Nema bivstva pretvorbe pratvari (*prakṛti*), niti ulaženja *jīve* koja je posve odijeljena u stanju oslobođenja u nerazličitost (nerazdvojenost) a kamoli da (*jīva*) pristupa s nerazličitošću (nerazdvojenošću) vrhovnoga sopstva od lika *jīve* i prije smrti zbog uzimanja stanja (*jīve* od strane vrhovnoga sopstva) - tako misli učitelj Kāśakṛtsna.”<sup>293</sup> Podudarnosti su između Bhāskare i Rāmānuja upadljive. Rāmānuja (za razliku od Śaṅkare) također kritizira Auḍulomievo učenje tvrdeći da se *jīva* ne bi mogla sjединiti s *brahmanom* poslije smrti sve dok njezina vlastita nepromjenjiva priroda opstoji prije smrti tijela kao različita od brahmana po svojoj vlastitoj prirodi (*svabhāva*). Kad bi njezina vlastita priroda nestala, *jīva* se ne bi sjединila s *brahmanom* već bi nestala. Ako se kaže da razlika postoji zbog istinskih nametaka (*pāramārthikopādhi*), onda je *jīva* i prije napuštanja tijela (uvjetno) jedno s *brahmanom*.<sup>294</sup> Ali ograničenja ne mogu biti prividna (*apāramārthopādhi*) jer brahman, kojega je vlastiti oblik (*svarūpa*) vječno, oslobođeno, samoosvijetljeno znanje (*nityamuktasvaparakāśajñāna*), ne može skrivati neznanje (*avidyā*)<sup>295</sup> zato što je njegova priroda vlastito svjetlo znanja. Ono najzanimljivije dolazi kad Rāmānuja kaže da se tvrdnjom „o jedinstvu prirode (*brahmana* i pojedinačnog sopstva) koje se pojavljuje kao (jedinstvo) sopstva i tijela, može obuhvatno predstaviti sva objava” (*sarvāḥ śrutayaḥ samyagupapāditā bhavanti*). Ovom tvrdnjom dolazimo do jedinstvenoga hermeneutičkog stava Rāmānujina kojemu je, kao i Śaṅkari, glavna metafizička pretpostavka u službi pomirbe upanišadskih tvrdnji. Jer Rāmānuja nastavlja da se takvim shvaćanjem odnosa brahmana i

<sup>292</sup> *svaśarīrabhūte jīvātmany ātmatayāvasthiter jīvaśabdena brahma pratipādanam iti kāśakṛtsna ācāryo manyate/*

<sup>293</sup> *na prakṛtīvīkārābhāvo nāpy atyantabhinnasya jīvasya muktyavasthāyām abhedāpattiḥ kiṃ tarhy utkramaṇāt prāgapi jīvarūpeṇa paramātmāno' vasthānād abhedenopakramam iti kāśakṛtsna ācāryo manyate/*

<sup>294</sup> Rāmānuja, naime, dalje nastavlja da ograničenja uistinu postoje, ali ne utječu na *brahman* pa tako različitost (*bheda*) počiva u njima a ne u sopstvu *jīve*.

<sup>295</sup> Ovo predstavlja izravnu kritiku Śaṅkare.

pojedinačne duše mogu uskladiti upanišadske tvrdnje bilo da govore o „sveznalaštvu brahmana i njegovoj slobodi od svakoga grijeha ili o jedinstvu brahmana i svijeta ili o stvaranju i rastvaranju svijeta ili kada govore o oslobođenju *jīve* razmatranjem brahmana.” Tvrdnja da je svijet *brahmanovo* tijelo i da on u njem boravi kao duša u tijelu bivajući jedno s njim izraz je Rāmānujina monizma (nedvojstva urazličenoga [*viśiṣṭādvaita*]) koji izbjegava učenje o prividnoj prirodi nametaka (*upādhi*).

Iz ovoga se čini da su Rāmānujina i Bhāskarina tumačenja bliža izvornomu nauku samih *BS* od iluzionizma koji Śaṅkara pripisuje Kāśakṛtsni, a koji se iz *sūtre* ne može iščitati. Kako ga *BS* uzimaju kao *siddhāntu*, Kāśakṛtsnino je učenje zacijelo blisko stavu *sūtra* koje poučavaju kako pojedinačno sopstvo predstavlja dio (*aṃśa*) *brahmana* koji je u isto vrijeme različit i istovjetan brahmanu (*BS* 2.3.43).<sup>296</sup> Ovo je u svakom slučaju oblik učenja koje će kasniji mislioci nazivati jedinstvo u razlici (bhedābhedavāda).<sup>297</sup> U komentaru uz tu *sūtru* Rāmānuja kritizira dualizam i Śaṅkarin iluzionizam uz tvrdnju da je njegov vlastiti način tumačenja najučinkovitiji u usklađivanju upanišadskih učenja. Valja još jednom naglasiti da su sva tri tumača *BAU* koja smo do sada obradili branili različite oblike jedinstva u razlici<sup>298</sup> i da sama *BS* poučava takvo tumačenje odnosa *brahmana* (paramātmāna) i *jīve* (*viññānātmana*).

Za kraj, u svijetlu Parpolina (1981.) iscrpnog istraživanja učitelja koji se spominju u *Kalpasūtrama* (obrednim priručnicima) valja reći nekoliko riječi o imenima spomenutih mislilaca.

Āśmarathya se, obično uz Ālekhanu koji se ne pojavljuje u *BS*, najčešće pojavljuje u *ĀpŚŚ*, *BhārŚŚ* i *HirŚŚ* (sve *yajurvedski* tekstovi grane *Taittirīya*), u kojima su oni jedini učitelji koji se citiraju. Oni se također pojavljuju u *MimS*, *ĀśŚŚ* (5.13.10, 6.10.30) i *Atharvapravayāścittāni* (3.7-8) u kontekstu obreda *ādhvaryava* u kojem se pojavljuju i u *ĀpŚŚ*, *BhārŚŚ* i *HirŚŚ*. Auḍulomi se, uz Āśmarathyu i Ālekhanu javlja u *Bhāradvājapariśiṣṭa-sūtrama*; zato Parpoli

<sup>296</sup> *aṃśo nānāvyaapadeśād anyathā cāpi dāśakitavāditvam adhīyata eke* / Vidi str. 82 i 91-98 ove radnje.

<sup>297</sup> Takva je mišljenja Nakamura (1950./1983:500-503).

<sup>298</sup> Tvrdnjom da *brahman* prebiva u *jīvi* kao i samim time da predstavlja zaključak rasprave zaključujemo da Kāśakṛtsna predstavlja oblik bhedābhedavāde najbliži *sūtrama*.

zaključuje kako se radi o *yajurvedskim* obrednim učiteljima škola *Bhāradvāja* i *Āpastambha*.<sup>299</sup> Bādarāyaṇa i Ātreya, koji se spominju u *BS*, učitelji su koji se vežu uz školu *Hiraṇyakeśin* (također *yajurvedska* škola Crne *Yajurvede* grane *Taittirīya*). Ono što je zanimljivo jest da se isti navodi koji su u *BhārGS* 1.20 pripisani Āśmarathyi i Ālekhani u *Hiraṇyakeśagrhya-sūtama* (1.25.3-4) pripisuju Ātreji i Bādarāyaṇi. Povrh toga, isti se citati u *Baudhāyanagrhya-sūtrama* (1.7.47-48) pripisuju Baudhāyani i Śālīkhiu, autoritetima škole *Baudhāyana*, još jedne škole grane *Taittirīya*, kojoj pripadaju i sve do sada navedene. Āśmarathyino i Ālekhanino se učenje iz *ĀpŚS* pojavljuje i u *sāmavedskim Lāṭyāyanaśrauta-sūtrama* 1.4.13-15, ali ovdje kao učenje Gautame i Śāṇḍīlye, iako ovoga puta navodi nisu od riječi do riječi istovjetni kao u raznim *yajurvedskim* školama. Kao da, što su škole dalje, tako se i tekst mijenja iako zadržava isti smisao. Ovakvih primjera ima još, ali se ne tiču naših učitelja. Može se zaključiti da su pojedine škole imale svoje autoritete kojima su pripisivali određena obredna učenja. Zato valja u najmanju ruku biti na oprezu kada govorimo o tim učiteljima jer je moguće da su autori *BS* pojedina upanišadska tumačenja stavljali u usta obrednim autoritetima kojima se u trenutku sastavljanja *BS* (koje su znatno mlađe od obrednih *sūtra*) znalo samo ime. Dodatni je problem to što se ova imena pojavljuju kao obredni autoriteti u raznim obrednim djelima, pa tako i u *MimS*, dok se u *BS*, djelu znatno kasnijega postanka, oni javljaju kao autoriteti u tumačenju upanišadi, u ulozi u kojoj se nikada ne pojavljuju u bilo kojem drugom djelu stare stručne književnosti. Kāśakṛtsnino se ime u *BS* pojavljuje samo u *BS* 1.4.22. Cardona (1976:151-153) kaže da se njegovo ime često pojavljuje u komentarima uz gramatička djela, najranije u Patañjalievoj *Mahābhāṣyi* 3.1.3.1. Također je sačuvana i Kāśakṛtsnina *dhātu-pāṭha* s Cannavīrinim komentarom na kannadskom. Yudhiṣṭhira Mīmāṃsaka je 1965. preveo *dhātu-pāṭhu* i komentar na sanskrit, skupio sve fragmente Kāśakṛtsnine i objavio ih zajedno s komentarom u kojem je naveo jedanaest razloga zašto smatra da je Kāśakṛtsna stariji od Pāṇinija. Cardona, pozivajući se i na neke druge autore, smatra da ti razlozi ipak nisu dostatni da se to nedvojbeno zaključi. Samo primjera radi, jedan je

<sup>299</sup> Ovdje valja skrenuti pozornost na to da i sama *BAU* pripada *Yajurvedi* ali Bijeloj, škola *Vājasaneyin*.



od argumenata Yudhiṣṭhira Mīmāṃsake to da se Kāśakṛtsna spominje u *BS* koje su po njem starije od Pāṇinieve gramatike, što u svjetlu suvremenih filoloških istraživanja zasigurno nije točno.<sup>300</sup>

#### 4.4. *upasaṃhāra* ili uklapanje upaniṣadskih uvidaba

Hermeneutička je tehnika *upasaṃhāre* opisana i provedena u trećoj *pādi* treće *adhyāye* *Brahma-sūtra*. Uz *samanvayu* predstavlja drugu veliku egzegetsku cjelinu unutar *BS*. *Upasaṃhāra* je sa 66 *sūtra*<sup>301</sup> daleko najveća *pāda* u cijelome tekstu. Prema Nakamuri (1950./1983:436), uz prvo poglavlje, pripada najstarijim dijelovima teksta,<sup>302</sup> a zajedno sa Śaṅkarinim komentarom dvostruko je veća od *pāda* u nekim drugim *adhyāyama*.

Treća se *adhyāya* inače bavi duhovnom praksom (*sādhana*). Prva je *adhyāya* (*samanvaya*) posvećena usuglašivanju upaniṣadskih učenja pri dokazivanju opstojnosti prvog počela putom svjedočanstva svetih tekstova, druga (*avirodha* ili neproturječje) dokazuje opstojnost brahmana logičkim razlozima, pri čem se kritiziraju učenja drugih škola. Treća je *adhyāya* posvećena načinima postizanja cilja (*sādhana*) i četvrta plodovima zadublјivanja (*phala*). Zato treća *pāda* propituje različite načine promišljanja brahmana u upaniṣadima radi razmatranja ili meditativne prakse.

Različite se uvidbe (*vidyā*) u *brahman* u upaniṣadima uzimaju kao predlošci za razmatranje. Te se predodžbe u *BS* smatraju znanjem ili zamislima kojima je cilj mentalno zadublјivanje u njihov predmet.<sup>303</sup> Za takve se zamisli koristi nekoliko sinonima kao što su *vidyā*

---

<sup>300</sup> Čini mi se da je najbolju dataciju *BS* učinio Nakamura (1950./1983:435- 438) po kojem *BS* u obliku u kojem ih danas imamo ne mogu biti sastavljene prije 4. stoljeća n.e. Pāṇinieve je gramatika datirana između 6. ili 5. stoljeća pr. n. e. (Scharfe 1977:12), ili u 4. st. pr. n. e. (Winternitz [III.] 1920./1968:383). Cardona (1976:260) navodi da ju je Renou datirao u 4. st. pr. n. e., Thieme u 5. st. pr. n. e., Agrawala, Bhattacharya i Charpentier u 6. st. pr. n. ere.

<sup>301</sup> Śaṅkarina i Bhāskarina redakcija podrazumijevaju 66 *sūtra*, dok ih je u Rāmānuje 64.

<sup>302</sup> Po Nakamuri (1950./1983:436) prve su tri *pāde* prvoga poglavlja i treća *pāda* trećega poglavlja sastavljene prije nove ere.

<sup>303</sup> Taj je predmet uvijek gospod (*īśvara*) *BSBh* 3.3.59.

(uvidba), *vijñāna* (razaznanje), *upāsana* (razmatranje, služenje, čašćenje), *dhyāna* (zadubljivanje). Po *BS*, riječ je o upućivanju svijesti<sup>304</sup> na *brahman*. Za Šaṅkaru *vidyā* u ovom smislu znači isto što i *upāsana*. Šaṅkara tvrdi da se u upanišadima glagolski korijeni √*VID* (2.) i *upa*√*ĀS* (3.) koriste bez razlikovanja,<sup>305</sup> za što daje primjere iz *ChU* 4.4.4, 4.2.2 i 3.18.1. Šaṅkara pritom određuje *upāsanu* kao „sredstvo dovođenja istovjetnih misli”.<sup>306</sup> Zbog složenosti i mnogostrukosti zamisli ili predočaba koje služe kao predložak za uvidbu ili razaznanje (u tekstu *vidyā* ili *vijñāna*), nametnula se potreba za pomnim ispitivanjem i sistematiziranjem njihovih svojstava.

*Pāda* započinje *sūtrom* koja glasi: „(uvidba, razaznaja) opisana u svim vedāntama (upanišadima) zbog nerazlike u nalozi i ostalom (je jednaka).”<sup>307</sup> *Nalozi i ostalo* se odnosi na skupinu načela nabrojanih u *MimS* 2.4.9 koja pomažu utvrđivanju istovjetnosti istih obreda opisanih s određenim manjim razlikama u različitim vedskim *śākhama*. Tumači vedskih obreda, koji su pripadali školi pūrva-mīmāṃse, primijetili su da se u raznim vedskim tekstovima pojavljuju isti obredi koji se razlikuju u pojedinim detaljima. Zato u *MimS* 2.4.8 nalazimo prigovor da su obredi različiti jer se razlikuju: *nāma* ili naziv *śākhe* koja je očuvala tekst,<sup>308</sup> *rūpa* ili oblik,<sup>309</sup> *dharmaviśeṣa* ili posebnosti obrednih propisa<sup>310</sup> dok *punarukti* ili ponavljanje istoga teksta također upućuje na to da se radi o različitim obredima jer je ista stvar inače ne bi nepotrebno ponavljala.<sup>311</sup> *MimS* 2.4.9 predstavlja *siddhāntu* riječima: „(Isti obredi opisani u

<sup>304</sup> *BS* 1.1.25 (...) *ceto' rpaṇanigadāt tathā hi darśanam* /

<sup>305</sup> *BSBh* 4.1.1 *vidyupāstyoh ca vedānteṣu avyatiṛeṇa prayogo dṛṣyate* / (*BSBh* str. 460,14f)

<sup>306</sup> *BSBh*. 4.1.7 *upasānaṃ nāma samānapratyayapṛavāhakaraṇam* / (*BSBh* str. 470,9)

<sup>307</sup> *BS* 3.3.1 *sarvavedāntapratyayaṃ codanādyaviśeṣāt*; *pratyaya* za Šaṅkaru znači *vijñāna*. (*BSBh* str. 376,12)

<sup>308</sup> Šabara daje primjer obreda *agnihotre* koji je opisan u *Kāthaka-brāhmaṇi* Crne *Yajurvede* i *Kālāpaki* (?) pa zato postoje *Kāthaka-agnihotra* i *Kālāpaka-agnihotra*.

<sup>309</sup> Prinosa *agniṣomīya* se u jednoj *śākhi* peče na jedanaest tava, u drugoj na dvanaest tava.

<sup>310</sup> *Taittirīyake* jedini jedu na podu za vrijeme žrtve *kārīri*.

<sup>311</sup> Sve se ukupno nabroja devet razloga zašto bi obredi morali biti različiti. Ostali su razlozi: *nindā* ili razlike u obrednim zabranama (neki zabranjuju lijevanje prinosa pri *agnihotri* prije zalaska Sunca, a neki poslije), *aśakti* ili nemogućnost poštovanja svih različitih propisa u različitim *śākhama*, *samāptivacana* što znači da u jednom tekstu obred svršuje na određenom mjestu a u drugom ne, *prāyaścitta* ili različitost pokora za pogreške, *anyārtha* ili različitost smisla teksta.

različitim *śākhāma*) jednaki su zbog nerazlike u povezanosti, obliku, nalogu i nazivu.”<sup>312</sup> U Śabarinu se komentaru, uz imenicu *karman*, koja prvenstveno znači obredni čin, pojavljuju atributne složenice *sarvabrāhmaṇapratyayam* i *sarvaśākhāpratyayam*<sup>313</sup> koje znače nešto kao: „Obredni čin opisan u svakoj *śākhi* ili u svakoj *brāhmaṇi* je jednak...” Zato i *BS* 3.3.1 shvaćam kao „(uvidba, razaznaja) opisana u svim vedāntama (upaniṣadima) je jednaka.” Inače je imenica *pratyaya* muškoga roda. U *BS* se javlja s nastavkom *–m*, što može označivati akuzativ ili srednji rod. Kako se sintaktički teško uklapa u *sūtru* ako je u akuzativu, preostaje samo to da je riječ promijenila rod, što može samo ako je dio atributne složenice (*bahuvrīhi*). To se u *MimS* vidi iz Śabarina komentara gdje se veže uz imenicu srednjega roda *karman*. Ali u *BS* ne znamo uza što se veže jer se nigdje u tekstu *BS* izrijeком ne kaže kako se naziva ono što odgovara nazivu *karman* u *MimS*. Po komentatorima umjesto riječi čin (*karman*), u *BS* stoji uvidba (*vidyā*, f.), razmatranje (*upāsana*, n.) ili razaznaja (*vijñāna*, n.). Druge dvije riječi dolaze u obzir po sročnosti složenice s biti kojom od njih. Kako nam Śabarin komentar objašnjava ovu pojavu, moguće je da je *sūtra* 3.3.1 nastala ne samo pod utjecajem *MimS* 2.4.9, što je jasno, već i pod utjecajem Śabarina komentara.

Svakako se može utvrditi velika ovisnost utvrđivanja jedinstva uvidbe ili razaznaje u istim ili sličnim upaniṣadskim tekstovima koje su prenosile različite vedske škole o sličnom postupku koji je škola pūrva-mīmāṃse razvila za tumačenje iste pojave u obrednim tekstovima. Ova je ovisnost još jedan pokazatelj utjecaja pūrva-mīmāṃse na vedāntu.

#### 4.4.1. Struktura teksta

Zbog ovih je posebnosti *BS* 3.3 već privlačila pažnju istraživača. Tako je Faddegon (1923:107) primijetio da je kod Śaṅkare 66 *sūtra* podijeljeno u 36 *adhikaraṇa* u kojima nema ni

<sup>312</sup> *MimS* 2.4.9. *ekaṃ vā saṃyogarūpacodanākhyāviśeṣāt* / *BS* 3.3.1 je čak i jezično slična ovoj *sūtri* osim što *saṃyogarūpacodanākhyā* skraćuje na *codanādi*. Kako je *BS* 3.3.1 prva *sūtra* u *pādi* potrebno je bilo dodati i *sarvavedāntapratyayam*.

<sup>313</sup> *sarvaśākhāpratyayaṃ sarvabrāhmaṇapratyayaṃ caikaṃ karma* /

tračka reda. S jedne se upanišadi skače na drugu, neki se tekstovi mogu kombinirati, neki ne, i to sve bez ikakva reda. Modi je (1943:xiv) u svojem tumačenju *BS* 3.3 smatrao da se Śaṅkara bitno udaljio od izvornoga značenja *sūtra* i da mnoge uopće nije razumio. Zato Modi misli da Śaṅkara nije dio neprekinute tradicije tumačenja *sūtra*. Modi, za razliku od Faddegona, nije obraćao pažnju na Rāmānujin komentar koji po Faddegonu bolje čuva vjerojatnu izvornu nakanu autora *BS*. Kako bismo bolje slijedili Faddegonove tvrdnje, a i dobili uvid u strukturu teksta prilažem tablični prikaz *adhikaraṇa* po Śaṅkari i po Rāmānuji.<sup>314</sup>

| <i>sūtra</i> | Śaṅkara                                                                                             | <i>sūtra</i> | Rāmānuja                                                                                                           |
|--------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1.           | Istovjetnost uvidaba                                                                                | 1.           | Istovjetnost uvidaba                                                                                               |
| 2.           |                                                                                                     | 2.           |                                                                                                                    |
| 3.           |                                                                                                     | 3.           |                                                                                                                    |
| 4.           |                                                                                                     | 4.           |                                                                                                                    |
| 5.           | Kombinacija uvidaba                                                                                 | 5.           |                                                                                                                    |
| 6.           | Uvidbe u <i>BAU</i> 1.3.7 i <i>ChU</i> 1.2.7 ( <i>udgītha-vidyā</i> ) nisu iste uvidbe              | 6.           | Uvidbe u <i>BAU</i> 1.3.7 i <i>ChU</i> 1.2.7 ( <i>udgītha-vidyā</i> ) nisu iste uvidbe                             |
| 7.           |                                                                                                     | 7.           |                                                                                                                    |
| 8.           |                                                                                                     | 8.           |                                                                                                                    |
| 9.           | <i>Udgītha</i> ( <i>ChU</i> 1.1.1.)                                                                 | 9.           |                                                                                                                    |
| 10.          | Uvidba u <i>prāṇu</i> ( <i>prāṇa-vidyā</i> ) iz <i>BAU</i> 4.1.4 i <i>KsU</i> 2.14 jest jedinstvena | 10.          | Uvidba u <i>prāṇu</i> ( <i>prāṇa-vidyā</i> ) iz <i>BAU</i> 4.1.4, <i>ChU</i> 5.1, <i>KsU</i> 2.14 jest jedinstvena |
| 11.          | Kombinacije svojstava brahmana                                                                      | 11.          | Kombinacije svojstava brahmana u <i>TU</i>                                                                         |
| 12.          |                                                                                                     | 12.          |                                                                                                                    |
| 13.          |                                                                                                     | 13.          |                                                                                                                    |
| 14.          | <i>KaU</i> 1.3.10 služi razmatranju ( <i>dhyāna</i> ) <i>puruṣe</i>                                 | 14.          |                                                                                                                    |
| 15.          |                                                                                                     | 15.          |                                                                                                                    |
| 16.          | <i>AU</i> 1.1 govori o <i>ātmanu</i> <sup>315</sup>                                                 | 16.          |                                                                                                                    |
| 17.          |                                                                                                     | 17.          |                                                                                                                    |
| 18.          | <i>ChU</i> 5.2.2 i <i>BAU</i> 6.1.14                                                                | 18.          | <i>ChU</i> 5.2.2 i <i>BAU</i> 6.1.14                                                                               |

<sup>314</sup> Iz ovoga prikaza za sada izostavljam Bhāskaru jer je iz sadašnjeg stanja izdanja njegova djela vrlo teško izdvojiti *adhikaraṇe*.

<sup>315</sup> Śaṅkara daje i drugo moguće tumačenje po kojem ove *sūtre* govore da *BAU* 4.3-4 i *ChU* 4.2-6.8.7 govore o istom, najvišem sopstvu.

|     |                                                                                                                       |     |                                                                                                                       |
|-----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 19. | Kombinacije istih uvidaba u istim <i>śākhama</i>                                                                      | 19. | <i>Śāṇḍilya-vidyā</i> u <i>ŚB</i> i u <i>BAU</i> su iste uvidbe <sup>316</sup>                                        |
| 20. | Brahmanova imena iz <i>BAU</i>                                                                                        | 20. | Brahmanova imena iz <i>BAU</i>                                                                                        |
| 21. | 5.5. ne mogu se kombinirati                                                                                           | 21. | 5.5. ne mogu se kombinirati                                                                                           |
| 22. |                                                                                                                       | 22. |                                                                                                                       |
| 23. | Svojstva brahmana <i>Sāmaveda-khile śākhe Rāṇāyanīya</i> ne mogu se kombinirati sa svojstvima brahmana u drugih škola | 23. | Svojstva brahmana <i>Sāmaveda-khile śākhe Rāṇāyanīya</i> ne mogu se kombinirati sa svojstvima brahmana u drugih škola |
| 24. | Uvidbe u <i>puruṣu</i> ( <i>puruṣa-vidyā</i> ) iz <i>TA</i> 6.53.1 i <i>ChU</i> 3.16.1-6 ne mogu se kombinirati       | 24. | Uvidbe u <i>puruṣu</i> ( <i>puruṣa-vidyā</i> ) iz <i>TA</i> 6.53.1 i <i>ChU</i> 3.16.1-6 ne mogu se kombinirati       |
| 25. | O kombinaciji pojedinih <i>mantra</i> i <i>brāhmaṇa</i> s dijelovima upaniṣadskih tekstova                            | 25. | O kombinaciji pojedinih <i>mantra</i> i <i>brāhmaṇa</i> s dijelovima upaniṣadskih tekstova                            |
| 26. | O prihvatanju i neprihvatanju vrlina i mana u <i>ChU</i> 8.13.1, <i>MU</i> 3.1.3, <i>KsU</i> 1.4.                     | 26. | O prihvatanju i neprihvatanju vrlina i mana u <i>ChU</i> 8.13.1, <i>MU</i> 3.1.3, <i>KsU</i> 1.4.                     |
| 27. | O odbacivanju vrlina i                                                                                                | 27. | O odbacivanju vrlina i mana u času smrti                                                                              |
| 28. | mana u času smrti                                                                                                     | 28. |                                                                                                                       |
| 29. | Putovi onih koji su                                                                                                   | 29. |                                                                                                                       |
| 30. | spoznali <i>saguṇa</i> -brahmana (brahman obilježen svojstvima) i onih koji nisu                                      | 30. |                                                                                                                       |
| 31. | Put k bogovima je za znalce <i>saguṇa</i> -brahmana                                                                   | 31. |                                                                                                                       |
| 32. | O posjedovanju tijela znalaca <i>saguṇa</i> -brahmana                                                                 | 32. | Put iz <i>upakosala-vidye</i> ( <i>ChU</i> 4.10-14) za svakog je znalca brahmana <sup>317</sup>                       |
| 33. | Predodžbe o nepropadljivome ( <i>akṣara</i> ) u <i>BAU</i> 3.8.8 i <i>MU</i> 1.1                                      | 33. | Predodžbe o nepropadljivome ( <i>akṣara</i> ) u <i>BAU</i> 3.8.8 i <i>MU</i> 1.1                                      |

<sup>316</sup> *Śāṇḍilya-vidyā* se pojavljuje i u *ChU* 3.14.4.

<sup>317</sup> Śaṅkarina se 3.3.32 kod Rāmānuje nalazi na 3.3.31 i obrnuto.

|     |                                                                                            |                    |                                                                                        |
|-----|--------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|
|     | jednake su                                                                                 |                    | jednake su                                                                             |
| 34. | <i>MU</i> 3.1, <i>ŚU</i> 4.6 i <i>KaU</i> 1.3 čine jednu uvidbu                            | 34.                |                                                                                        |
| 35. | <i>BAU</i> 3.4 i 3.5 čine jednu uvidbu                                                     | 35. <sup>318</sup> | <i>BAU</i> 3.4 i 3.5 čine jednu uvidbu                                                 |
| 36. |                                                                                            |                    |                                                                                        |
| 37. |                                                                                            | 36.                |                                                                                        |
| 38. | <i>BAU</i> 5.4.1 i 5.5.2 čine jednu uvidbu ( <i>satya-vidyā</i> )                          | 37.                |                                                                                        |
| 39. | U <i>BAU</i> 4.4.22 i <i>ChU</i> 8.1.1 opisane su dvije <u>različite</u> uvidbe            | 38.                | U <i>BAU</i> 4.4.22 i <i>ChU</i> 8.1.1 opisane su dvije <u>iste</u> uvidbe             |
| 40. | O tome prestaje li obred <i>agnihotre</i> u čast <i>prāṇe</i> na dan posta ( <i>ChU</i> 5) | 39.                |                                                                                        |
| 41. |                                                                                            | 40.                |                                                                                        |
| 42. | Uvidbe povezane s obredom nisu obvezatne                                                   | 41.                | Uvidbe povezane s obredom nisu obvezatne                                               |
| 43. | Uvidbe u <i>prāṇu</i> ( <i>BAU</i> 1.5.21) i <i>vāyua</i> ( <i>ChU</i> 4.3) različite su   | 42.                | O uvidbi iz <i>ChU</i> 8.1.6 ( <i>dahara-vidyā</i> )                                   |
| 44. | Oltari opisani u <i>agni-rahasyi</i> ( <i>ŚB[M]</i> 10.5.3.1) nisu obredni već misaoni     | 43.                | <i>MNU</i> 9 opisuje najviše sopstvo                                                   |
| 45. |                                                                                            | 44.                | Oltari opisani u <i>agni-rahasyi</i> ( <i>ŚB[M]</i> 10.5.3.1) nisu obredni već misaoni |
| 46. |                                                                                            | 45.                |                                                                                        |
| 47. |                                                                                            | 46. <sup>319</sup> |                                                                                        |
| 48. |                                                                                            |                    |                                                                                        |
| 49. |                                                                                            | 47.                |                                                                                        |
| 50. |                                                                                            | 48.                |                                                                                        |
| 51. |                                                                                            | 49.                |                                                                                        |
| 52. |                                                                                            | 50.                |                                                                                        |
| 53. | Sopstvo je različito od tijela                                                             | 51.                | Sopstvo je različito od tijela                                                         |
| 54. |                                                                                            | 52.                |                                                                                        |
| 55. | Uvidbe u <i>udgīthu</i> u <i>ChU</i> 1 i 2, <i>AA</i> 2.1.2 i <i>ŚB</i> 10.5.4.1 iste su   | 53.                | Sve uvidbe u <i>udgīthu</i> su jedinstvene                                             |
| 56. |                                                                                            | 54.                |                                                                                        |
| 57. | Uvidba u <i>vaiśvānaru</i> iz                                                              | 55.                | Uvidba u <i>vaiśvānaru</i> iz                                                          |

<sup>318</sup> Kod Rāmānuje je *sūtra* 3.3.35 kod Śaṅkare razdvojena na 3.3.35 i 36.

<sup>319</sup> Rāmānujina je *sūtra* 3.3.46 kod Śaṅkare razdvojena na 3.3.47 i 48.

|     |                                                                                                               |     |                                                                                      |
|-----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|--------------------------------------------------------------------------------------|
|     | <i>ChU</i> 5.11, 5.12 i 5.18<br>jedinstvena je                                                                |     | <i>ChU</i> 5.11, 5.12 i 5.18<br>jedinstvena je                                       |
| 58. | Uvidbe su različite kad<br>postoji razlika u nazivlju                                                         | 56. | Uvidbe su različite kad<br>postoji razlika u nazivlju                                |
| 59. | Jedna uvidba može biti<br>zamjena za drugu ako<br>imaju isti učinak ( <i>phala</i> )                          | 57. | Jedna uvidba može biti<br>zamjena za drugu ako<br>imaju isti učinak ( <i>phala</i> ) |
| 60. | Uvidbe koje imaju<br>svjetovne plodove (npr.<br><i>ChU</i> 3.15.2 ili 8.1.5) mogu<br>se po želji kombinirati. | 58. |                                                                                      |
| 61. | Trebaju li se uvidbe koje<br>prate obrede kombinirati ili<br>ne.                                              | 59. | Uvidbe nisu dodatak<br>žrtvenom obredu                                               |
| 62. |                                                                                                               | 60. |                                                                                      |
| 63. |                                                                                                               | 61. |                                                                                      |
| 64. |                                                                                                               | 62. |                                                                                      |
| 65. |                                                                                                               | 63. |                                                                                      |
| 66. |                                                                                                               | 64. |                                                                                      |

Faddegon je primijetio da se u Rāmānujīnu komentaru pojavljuju određene uvidbe iz *ChU* koje velikim dijelom slijede poredak kojim dolaze u upaniṣadi. Ovdje Faddegon računa i uvidbe u suće (*sad-vidyā*) i pet oganja (*pañcāgni-vidyā*) koje nisu predmet posebnih *adhikaraṇa* već služe kao dodatci postojećim *adhikaraṇama*. Te uvidbe ipak stoje točno tamo gdje bi po svojem položaju u *ChU* i trebale stajati- *pañcāgni-vidyā* (*ChU* 5.10.1 i d.) u komentaru uz 32. i *sad-vidyā* (*ChU* 6) uz 37. *sūtru*. *Udgītha-vidyā* (*ChU* 1.2) tako je predmet druge *adhikaraṇe*, *Śāṇḍilya-vidyā* (*ChU* 3.14) šeste, *puruṣa-vidyā* (*ChU* 3.16) devete, *upakosala-vidyā* (*ChU* 4.10) trinaeste i *dahara-vidyā* (*ChU* 8.1ff) osamnaeste *adhikaraṇe*. Ovdje također valja napomenuti da taj poredak narušavaju *prāṇa-vidyā* (*ChU* 5.1) i *vaiśvānara-vidyā* (*ChU* 5.11ff) koje se pojavljuju kao predmeti druge i dvadeset i treće *adhikaraṇe*. Taj je poredak isti kao poredak tema u *samanvayi* gdje se one bez odstupanja uvode po redu pojavljivanja u *ChU*. Zato Faddegon pretpostavlja da rasprave o uvidbama iz *ChU* čine jezgru treće *pāde* a da su sve druge rasprave sekundarne rasprave koje prate uvidbe iz *ChU*. Činjenicu da dvije uvidbe ne čine posebne *adhikaraṇe*, kao i to da su dvije na pogrešnome mjestu, može se shvatiti kao odstupanje od

izvornoga značenja *sūtra*. Posebno je zanimljivo da se ovaj obrazac uvođenja uvidaba iz *ChU* bolje vidi iz Rāmānujina komentara nego iz Śaṅkarina. Śaṅkara tako ne spominje *dahara-vidyu* i *upakosala-vidyu*. K tomu Śaṅkarina *pāda* ima 66 *sūtra* raspoređenih u 36, a Rāmānujina 64 *sūtre* u 26 *adhikaraṇa*, što Rāmānujin tekst čini preglednim. Zbog svega toga Rāmānuja po Faddegonu bolje čuva izvorni smisao *sūtra*. Valja također primijetiti da Śaṅkara ne spominje uvidbe u suće i pet oganja iz *ChU*, koje se kod Rāmānuje javljaju na pravome mjestu ali ne čine posebne *adhikaraṇe*. Kao što je gore rečeno, od uvidaba koje čine posebne *adhikaraṇe* Śaṅkara ne spominje *dahara-vidyu* i *upakosala-vidyu*, ali mu se rasprava o uvidbama u dah i u *vaiśvānaru* nalaze na istom, pogrešnom, mjestu kao i kod Rāmānuje. U obradi se ostalih uvidaba oba komentatora slažu.

#### 4.4.2. Uzorak teksta: različitost uvidaba

*BS 3.3.6.-8. poglavlje o razlikovanju (anyathātvādhikaraṇa)*

*anyathātvam śabdād iti cen nāviśeṣāt / BS 3.3.6*

Ako (se kaže) da je razlika (uvidaba u *udgīthu* u *BAU* 1.3 i *ChU* 1.2) zbog riječi, nije tako, zato  
(što u stvari) nema razlike.

*Śaṅkarabhāṣya:*

*Viśayavākya* (predmet rasprave): U Vājasaneyaki (*BAU*) (se kaže)- „Bogovi su rekli: ‘Hajde, nadiđimo asure u žrtvi *ugīthom*’ ” (*BAU* 1.3.1), „Oslovili su riječ - ‘Ti nam pjevaj!’ ” Tako počevši, okrivivši riječ i ostale dahove da su od asura pogođeni grijehom, kazuje se kako su okružili dah u ustima: „Tada su oslovili ovaj dah koji je u ustima- ‘počni pjevati!’ Dobro – ovaj im je dah počeo pjevati” (*BAU* 1.3.7) Tako je i u *Chāndogyi*: „Tako su bogovi uzeli *udgīthu*-



‘Ovim ćemo ih nadvladati’ (*ChU* 1.2.1).” Tako započevši, okrivivši ostale dahove da su pogođeni grijehom također se pripovijeda kako su okružili dah u ustima: „Tada su štovali dah u ustima kao *udgīthu*.” (*ChU* 1.2.7.) I također je na oba mjesta pohvalom daha utvrđena naredba za uvidbu u dah.

*Samśāya* (dvojba): Dvojba je u ovome - jesu li ovdje uvidbe različite ili je uvidba jedna. Što je utoliko odlučeno?

*Pūrvapakṣa*: Po prethodnom je zaključivanju uvidba jedna.<sup>320</sup>

*Uttarapakṣa*: Jedinstvo uvidaba nikako nije primjereno zbog razlike u pristupu. Na jedan način započinju Vājasaneyini, a na drugi Chandoge. Vājasaneyini spominju dah kao činitelja *udgīthe*: „Ti nam pjevaj.” (*BAU* 1.3.2) Chandoge pak (započinju) s time da je (dah) *udgītha*: „Štovali su ga kao *udgīthu*.” (*ChU* 1.2.7) Kako onda da uvidbe budu jedno?

*Pūrvapakṣa*: Ovo nije grješka. S tako malom razlikom jedinstvo uvidaba ne nestaje. Također zato što je priznato i mnogo sličnosti. Tako je (u oba teksta) početak s borbom asura i bogova, uvodi se *udgītha* koje je cilj nadvladavanje asura, hvale se riječ i ostali (organi); (u oba teksta) utočište je u dahu u ustima s pokudom drugih (riječi i ostalih organa), tako je i uništenje asura snagom njegovom (opisano) primjerom grude zemlje i kamena (razbijanja grude zemlje o kamen). I u Vājasaneyi (*BAU*) se također čuje odnos jednopredmetnosti *udgīthe* i daha: „Ovaj (dah) je uistinu *udgītha*.” (*BAU* 1.3.23) Zato i u *Chāndogyi* treba neizravno prepoznati činilaštvo. Zato su uvidbe jednake.

*na vā prakaraṇabhedāt parovarīyastvādivat / BS 3.3.7*

Kao ni poput toga da je (*ugītha*) najopsežnija<sup>321</sup> itd. zbog razlike u kontekstu.

---

<sup>320</sup> Misli se na prethodne, uvodne *sūtre* u kojima se govori o utvrđivanju kriterija za jednačenje uvidaba. Čini mi se da se ovaj prigovor odnosi na *BS* 3.3.2 gdje se tvrdi kako uvidbe mogu biti jednake iako postoje razlike u sporednim sadržajima. Uz to, *pūrvapakṣin* nekoliko rečenica kasnije tvrdi da jedinstvo uvidaba ne nestaje zbog tako malih razlika.

<sup>321</sup> *parovarīyas* (najopsežniji, veći od većeg) jedno je od svojstava *udgīthe* u *ChU* 1.2.9, 2.7.1 i 2.7.2.

*Śaṅkarabhāṣya:*

Nije ovdje ispravno jedinstvo uvidaba, ovdje je ispravna upravo razdvojenost uvidaba.

*Pūrvapakṣa:* Zašto?

*Uttarapakṣa:* Zbog razlike u kontekstu. Smisao je- zbog razlike u pristupu (početku). Upravo se tako ovdje opaža razlika u pristupu (početku). Utoliko je u *Chāndogyi* razmatranje sloga *om̐* predstavljeno kao dio *udgīthe*: „*om̐*; *udgīthu* treba štovati kao taj slog” (*ChU* 1.1.1); ovdje je, pošto se reklo da slog *om̐* treba smatrati (štovati) kao dio *udgīthe*, učinjeno objašnjenje svojstava poput ‘najbitniji’ i ostalih; „(Ovo) jest objašnjenje upravo ovog sloga” (*ChU* 1.1.10); nastavivši ponovo slogom *om̐* koji je dio *udgīthe*, pričom o bogovima i asurama kaže se: „Štovali su *udgīthu* kao dah.” (*ChU* 1.2.2) Ako bi se ovdje riječju *udgītha* mislilo na cijeli odjeljak (*sāman*),<sup>322</sup> a da je rtvij udgātar, tj. činitelj toga (pjevač *sāmana*), to bi bilo u proturječju s početkom (teksta) i trebalo bi se pribjeći prenesenom značenju. U istoj rečenici kraj treba biti u suglasju s početkom. Zato se ovdje poučava gledanje na dah kao na slog *om̐* koji je dio *udgīthe*. Razlika je u polazištu: „Ti nam pjevaj!” (*BAU* 1.3.2); rtvij udgātr̥, koji je činitelj toga, predstavljen je kao dah. Ali u Vājasaneyaki se obznanjuje cijeli odjeljak (*sāman*) zbog nepostojanja razloga da se riječju *udgītha* shvaća dio. Ako je ovdje i (predstavljen) odnos jednopredmetnosti *udgīthe* i daha,<sup>323</sup> onda (odgovaramo) da je smisao poučka (u *BAU*) taj da je dah koji se želi prikazati kao udgātar sopstvo svega, zato ovo ne vodi jedinstvu uvidaba. Različitost je također u tome da riječ *udgītha* ovdje<sup>324</sup> (predstavlja) upravo područje cjelokupnog *sāmana*. I ne odbacuje se udgātr̥stvo daha iz razloga nemogućnosti (bivanja dahom), jer se, u svrhu razmatranja, bivanje (daha) udgātr̥om poučava poput bivanja (daha) *udgīthom*. I udgātar čini svoju službu (*audgātram*) snagom daha, tako nema nemogućnosti. Tako je ovdje i objavljeno: „Riječju i dahom on je pjevao.” (*BAU* 1.3.24) Kad je shvaćeno da je smisao onoga što se htjelo reći različit,<sup>325</sup> nije prikladno odlučiti se za istovjetnost smisla samo zbog sličnosti odraza u rečenicama. Tako je u rečenici o rastu

<sup>322</sup> Śaṅkara tvrdi da se u *ChU* misli samo na slog *om̐* koji je dio *udgīthe*, a da se u *BAU* govori o cijeloj *udgīthi*.

<sup>323</sup> Misli se na izraz „Ovaj (dah) je uistinu *udgītha*.” (*BAU* 1.3.23)

<sup>324</sup> U *ChU* riječ *udgītha*, po Śaṅkari, označuje samo slog *om̐* koji je inače dio *udgīthe*.

<sup>325</sup> U *ChU* i *BAU*.

Mjeseca<sup>326</sup> i u rečenici o želji za stokom:<sup>327</sup> „Zrna riže treba podijeliti na tri djela” i „S onima, koji su središnji, neka učini kolač *puroḍāśu* kao prinos podijeljen u osam posuda ognju koji je davatelj.” (TS 2.5.5.2) Tako u sličnoj uputi, zbog razlike u početku, u rečenici o rastu Mjeseca shvaćeno je uklanjanje božanstava,<sup>328</sup> a u rečenici o želji za stokom naredba za izvođenje žrtve. Tako su i ovdje uvidbe različite zbog razlike u početnom izričaju; „Kao kod bivanja (*udgīthe*) najopsežnijom i ostalo.” Iako postoji sličnost u projekciji viđenja najvišeg sopstva: „Nebo je uistinu veće od ovih, nebo je najviši put” (ChU 1.9.1) i „Ta je takva *udgītha* najopsežnija, ta je takva beskrajna” (ChU 1.9.2); razmatranje *udgīthe*, određeno svojstvom da je najopsežnija, različito je od razmatranja *udgīthe* koje je određeno svojstvima postavljenosti u Suncu i oku i posjedovanja zlatne brade. Unutar jedne (vedske) grane također nema uklapanja/povezivanja (*upasaṃhāra*) različitih svojstava, isto je i u istovrsnim razmatranjima koja se nalaze unutar različitih grana.

*saṃjñātaś cet tad uktam asti tu tad api / BS 3.3.8*

Ako je zbog naziva (uvidba jedna), to je već odgovoreno; štoviše to (jedinstvo nazivlja) također jest (u obredima koji su bez sumnje različiti).

*Śaṅkarabhāṣya:*

Neka je sada i rečeno da je ovdje prikladna jednakost uvidbe zbog jednakosti nazivlja, „uvidba u *udgīthu*” u oba slučaja. To također nije prikladno.

---

<sup>326</sup> U *MimS* 6.5.1ff opisan je postupak kada žrtvovatelj pogriješi u računanju dana za žrtvu *darśa* koja se inače izvodi u noći petnaestog dana tamne polovice mjeseca (*amāvasyā*). Može se dogoditi da se Mjesec uspne već četrnaestoga dana i tada se treba prinijeti žrtva zvana *abhyudayeṣṭi* kako bi se okajala pogreška.

<sup>327</sup> *MimS* 1.6.5 govori o žrtvi koja polučuje buduću, nevidljivi ishod (*apūrva*) i koja se po tome razlikuje od *abhyudayeṣṭi*. U Śabarinu komentaru stoji da se radi o žrtvi zvanj *paśukāmeṣṭi*. Ova je žrtva naložena naredbom (*vidhi*) i donosi ishod nevidljiv u trenutku izvođenja žrtve. Ova se žrtva može prinijeti istoga dana kad se prinosi i *abhyudayeṣṭi*, ali je od nje različita upravo po tome što je naložena i ima nevidljivi ishod.

<sup>328</sup> Žrtvovatelj dijeli rižu u tri dijela; središnji se dio prinosi ognju, veći dio Indri, a manji dio Viṣṇuu. To je ista žrtva i isti prinos, samo se božanstva mijenjaju. (*MimS* 6.5.2)

Ovo je već rečeno: „Kao ni poput toga da je (*udgītha*) najopsežnija i ostalo zbog razlike u kontekstu” (*BS* 3.3.7), to također nije prikladno. Ovdje je ovo, što slijedi slovo objave (različitost uvidaba), prikladnije; štoviše jedinstvo nazivlja toga (uvidaba), koje je strano slovu objave<sup>329</sup> pridaju u prenesenom značenju obični ljudi u svakodnevnom govoru samo zato što se (u tekstu) koristi riječ *udgītha*. Također u razmatranjima poput bivanja (*udgīthe*) najopsežnijom i drugima, kod kojih su razlike jasno utvrđene, postoji ovo jedinstvo nazivlja „uvidba u *udgīthu*”. Tako je viđeno i jedinstvo naziva „*kāṭhaka*” kod *agnihotre*, *darśapūrṇamāse* i ostalih (obreda) kojih je razlika također jasno utvrđena a nabrojene su u jednoj knjizi *kāṭhaka*; tako će biti i ovdje. Gdje nema nikakva razloga za razlikovanje istovrsne (uvidbe), tamo neka bude jedinstvo uvidaba zbog jedinstva nazivlja, kao u uvidbama u *saṃvargu* i drugima.

#### 4.4.3. Napomene uz poglavlje o razlikovanju

Ovo nam poglavlje donosi primjer kako se određuje različitost uvidaba iz čega slijedi nemogućnost uklapanja ili povezivanja (*upasaṃhāra*) detalja pri razmatranju. Ukratko, glavni su argumenti za različitost uvidaba ti da je u *BAU* dah taj koji pjeva *udgīthu*, dok je u *ChU* dah sama *udgītha*. Zatim se, po Śaṅkari, riječ *udgītha* u *ChU* odnosi samo na slog *om̐* koji je inače dio *udgīthe*, dok se u *BAU* riječju *udgītha* misli na cijelu *udgīthu*. Uz to u *ChU* se jednači dah i *om̐*, dok se u *BAU* jednači dah i *udgātar*. Rāmānujin se komentar ni u čem važnome ne razlikuje od Śaṅkarina osim što je u njega i *BS* 3.3.9 dio iste *adhikaraṇe* dok u Śaṅkare ta *sūtra* predstavlja posebnu *adhikaraṇu*.

U ovoj su *adhikaraṇi* također zanimljiva pozivanja na pūrva-mīmāṃsu svojstvena cijeloj trećoj *pādi* treće *adhyāye*. Očito je da je uvidba u ranoj vedānti paralelna obredu u pūrva-mīmāṃsi. Isto kao što se u *MimS* naširoko raspravlja o tome jesu li neki obredi isti ili različiti, u *BS* se na isti način raspravlja o uvidbama. Primjer analogije obreda i uvidbe nalazi se u

---

<sup>329</sup> Naziv „uvidba u *udgīthu*” (*udgītha-vidyā*) ne nalazi se u samom upaniṣadskom tekstu.

Śaṅkarinu<sup>330</sup> komentaru gdje se uvidbe u *udgīthu* određuju kao različite zbog razlike u kontekstu kao kod žrtava *abhyudayeṣṭi* i *paśukāmeṣṭi* koje se u *MimS* 6.5.1-9 također određuju kao različite. Ove se žrtve izvode isti dan i slično su opisane u *TS* 2.5.5.2. Ipak *abhyudayeṣṭi* pripada kontekstu žrtve *darśapūrṇamāsa*, dok je *paśukāmeṣṭi* obred *kāmya* koji se izvodi radi dobivanja stoke. K tomu *paśukāmeṣṭi* je neovisan obred koji ima svoj posebni ishod, dok je *abhyudayeṣṭi* obred koji se izvodi radi okajanja griješke pogriješnog računanja dana kada se u sklopu žrtve *darśapūrṇamāsa* prinosi mlijeko.

U istoj *sūtri* vidimo i korištenje konteksta (*prakaraṇa*) kao obilježja za određivanje značenja ili službe teksta (*vinīyogakāraṇa*). Ostala su obilježja opisana u *MimS* 3.3.14. Njih smo potanko objasnili u napomenama uz *Maitreyī-brāhmaṇu* (str. 145-148), a po ovome vidimo koliko se često primjenjuju i u vedānti radi određivanja točnoga značenja teksta.

Zadnje se pozivanje na *karma-kāṇḍu* u ovoj *adhikaraṇi* nalazi u *BSBh* 3.3.8 gdje se odbija prigovor da su uvidbe jednake jer nose isti naziv. Prvi je argument da se zajednički naziv „uvidba u *udgīthu*” uopće ne pojavljuje u tekstu već su taj naziv ljudi nadjenuli u svakodnevnom govoru. Drugi je argument taj da se žrtve *darśapūrṇamāsa* (žrtva o mlađaku i uštapu) i *agnihotra* (jutarnja i večernja ljevanica) katkad nazivaju *kāṭhaka* jer se nalaze u tekstu *kāṭhaka* pa ipak ih nitko ne smatra istim obredima.

Nakon primjera određivanja različitosti uvidaba iz *BAU*, nastavljam s primjerom istovjetnih uvidaba iz *BAU*.

#### 4.4.4. Uzorak teksta: jednakost uvidaba

*BSBh* 3.3.33: Poglavlje o shvaćanjima nepropadljivoga (*akṣaradhyadhikaraṇam*)

---

<sup>330</sup> Isti se primjer nalazi kod Rāmānuje i Bhāskare.

(Niječni) uvidi u nepropadljivo (mogu se) skupiti (na okup) jer su istovrsni i imaju njega za bivstvo, kao kod prinosa *upasad*, tako je rečeno (u *pūrva-mīmāṃsi*).

*Śaṅkarabhāṣya*: Kod *Vājasaneyaki* (*BAU*) se čuje: „To takvo nepropadljivo, Gārgī, brāhmaṇe (m. pl.) nazivaju ni grubo, ni tanahno, ni kratko ni grubo, bez krvi, bez masnoće itd.” (*BAU* 3.8.8) Tako se čuje i u *Ātharvaṇe* (*MU*): „No više (znanje) je to kojim se shvaća nepropadljivo. To što je nevidljivo, neugrabljivo, bez obitelji i društvenog staleža.” (*MU* 1.1.5-6) Tako se i drugdje o najvišem brahmanu sluša kao o nepropadljivom tako da mu se uklanjaju značajke.<sup>331</sup> Tu su dodatne značajke zanijekane, a negdje neke (nisu).<sup>332</sup> Je li doseg svih tih zamisli o opovrgavanju značajaka posvudašnji ili je ograničen na određeno mjesto? Na (*pūrvapakṣin*ov) prigovor da je djelokrug ograničen na određeno mjesto<sup>333</sup> zbog različitosti tekstova odgovoreno je- Naprotiv, sva mjesta o nepropadljivome koja iznose zamisli o opovrgavanju značajki, trebaju biti skupljena (povezana) svugdje (u svim tekstovima) jer su zamisli istovrsne i imaju nepropadljivo za bivstvo- a način uklanjanja značajaka, kojim se poučava o brahmanu, svugdje je jednak. I svugdje se kao ono što treba objasniti prepoznaje nedjeljivi brahman. Zašto tada zamisli s jednoga mjesta ne bi bile učinjene i drugdje? Tako i „blaženstvo i ostale (značajke) pradjetosti” (*BS* 3.3.11)<sup>334</sup>- tako je ovdje objašnjeno. Tamo su razmotrena određenja (brahmana) koje su u obliku tvrdnja

---

<sup>331</sup> Misli se na negativna određenja brahmana.

<sup>332</sup> *Pūrvapakṣin* želi reći da se različite značajke negiraju u ova dva teksta; u *BAU* 3.3.8 nepropadljivo nije ni grubo ni tanahno, ni kratko ni dugo, ne sjaji, ne prijanja, nema sjene ni tame, zraka i ozračja, nije opipljivo, bez mirisa je i okusa, nema oka, sluha, riječi, pameti, jare, usta, udova, bez unutrašnjosti je i vanjštine. U *MU* 1.1.6 nepropadljivo je nevidljivo, neugrabljivo, bez obitelji i društvenog staleža, bez ruku i nogu.

<sup>333</sup> Po *pūrvapakṣinu* je svaka od značajki nepropadljivog svojstvena samo tekstu kome pripada, zato su uvidbe različite.

<sup>334</sup> U *Śaṅkarinu* komentaru *BS* 3.3.11 poučava kombinaciju (*upasaṃhāra*) svojstava brahmana opisanih na raznim mjestima u upanišadima. Ovdje se međutim preporučuje kombinacija pozitivnih svojstava, dok se u *BS* 3.3.33 govori o kombinaciji negativnih određenja u obliku ‘ne ovako, ne onako’ (*neti neti*).

(zapovijedi), ovdje ona koja su u obliku poricanja (zabrana)<sup>335</sup> (svojstava)- to je razlika. Ovo posebno promišljanje (negativnih svojstava) služi proširenju (opisa brahmana). „Kao kod prinosa *upasad*“- to je primjer. Kao kad su naložene svečanosti *upasad* u kojima se prinosi kolač *purodāśa* u višednevnoj žrtvi *jamadagnya*, tada nastaje povezanost *mantra* uz koje adhvaryui (*Yajur-veda*) prinosi kolače *purodāśa* „*agner verhotraṃ veradhvaram*“ i ostalih koje su spomenute u udgātṛovoj vedi (*Sāma-veda*). Zato što je adhvaryu činitelj prinošenja kolača *purodāśa* i zbog ovisnosti dijelova žrtve (u ovom slučaju *mantra*) o glavnome dijelu (prinosu kolača).<sup>336</sup> Tako i ovdje, zbog ovisnosti određenja o nepropadljivome, gdje god su spomenuta, svugdje su povezana s nepropadljivime- to je smisao. Tako je rečeno u prvoj *kāṇḍi*: „Kod preklapanja glavnoga (ovdje: nepropadljivo) i sporednoga, veza Vede je s glavnim jer je on smisao onoga.“ (*MimS* 3.3.9)

#### 4.4.5. Napomene uz poglavlje o shvaćanjima nepropadljivoga

U Śaṅkarinu se komentaru uz *BS* 3.3.33 vidi da on uvidbe u nepropadljivo iz *BAU* 3.8.8 i *MU* 1.1.5-6 smatra jednakim uvidbama iako se sva negativna određenja brahmana doslovno ne poklapaju. Slijedeći pravilo iz *BS* 3.3.5 i 3.3.10 ta se određenja mogu kombinirati, povezivati i uklapati, pri razmatranju.

Rāmānujin je komentar uz *BS* 3.3.33 sličan Śaṅkarinu osim što dodatno objašnjava smisao negativnih određenja brahmana. Po njem se pozitivna određenja brahmana poput blaženstva i ostalih<sup>337</sup> mogu pripisati i pojedinačnoj duši pa ova negativna služe točnijemu određivanju brahmana. Rāmānuja također donosi malo više pojedinosti o usporedbi sa žrtvom *upasad* koja se nalazi u samoj *sūtri*. Ta se usporedba odnosi na *MimS* 3.3.9, a Rāmānujino je

<sup>335</sup> Zanimljivo je da vedāntski (Śaṅkarin) komentar rabi nazive ‘zapovijed’ i ‘zabrana’ za ‘tvrdnju’ i ‘poricanje’. To je očit trag utjecaja nazivlja iz *pūrva-mīmāṃse*.

<sup>336</sup> U ovoj žrtvi koju opisuje *yajurvedska MaiS* (1.6.6-7) *yajurvedski* svećenik adhvaryu pjeva *sāmavedske* mantre kad prinosi *purodāśu*.

<sup>337</sup> Pozitivna se određenja spominju u *BS* 3.3.11.

objašnjenje podudarno sa Šabarinim komentarom uz *MimS* 3.3.9. Ukratko, u Šabarinu se tumačenju radi o prinosu *upasad* koji se prinosi na žrtvi *jamadagnya*. Taj je obred opisan u *MaiS* 1.6.6-7 koja nalaže da se uz ovu žrtvu, koja pripada *Yajur-vedi*, pjeva *sāman*. Zato se postavlja pitanje treba li *sāman* pjevati glasno (*uccaiḥ*), kako se *sāman* inače pjeva, ili potihom (*upāṃśu*) kako se kazuju *yajurvedske* mantre. Zaključak je rasprave taj da se *sāman* mora pjevati onako kako se kazuju *yajurvedske* mantre jer je *jamadagnya* žrtva koja je naložena i opisana u *yajurvedskoj MaiS*. Zato se *sāman* smatra sporednim dijelom žrtvene svečanosti i kao takav se mora prilagoditi glavnomu dijelu. Kumārila, međutim, *MimS* 3.3.9 tumači malo drugačije od Šabare. Po njem je pitanje treba li se odlučiti za Vedu koja je ishodište mantre koja se koristi (*Sāma-veda*) ili za *vedu* koja propisuje njezinu upotrebu (*Yajur-veda*). *Pūrvapakṣa* smatra kako je izvornost važnija od uporabe, a po Kumārili se treba odlučiti za Vedu koja propisuje uporabu jer se pitanje glasnoće postavlja samo pri uporabi *sāmāna* u obredu a ne u tekstu gdje se pojavljuje. Tako i negativna određenja nepropadljivoga pripadaju samo uvidbi u nepropadljivo, isto kao što propisani *sāman* pripada žrtvi *jamadagnya* i o njoj u potpunosti ovisi. Zato se i određenja nepropadljivoga mogu uklapati i povezivati (zapravo kombinirati dijelovi iz *MU* i *BAU*) jer predstavljaju samo sporedne dijelove uvidbe u nepropadljivo.

#### 4.4.6. Zaključna razmatranja uz *BS* 3.3

U postupku se određivanja različitosti ili jednakosti uvidaba redovito koriste primjeri iz *MimS* gdje se na gotovo jednak način utvrđuje različitost ili jednakost obreda. To pokazuje koliko je uloga žrtve u obrednom djelovanju *mīmāṃsaka* poslužila kao analogija razmatranju pojedinih uvidaba u ranoj vedānti. Vjerojatno su oboje načini postizanja cilja (*sādhana*) u pojedinim školama. Obredi vode *mīmāṃsaku* u nebo,<sup>338</sup> razmatranje pojedinih uvidaba vedāntinca (ali ne i sljedbenika Šāṅkare) vode k oslobođenju. Ipak kod Šāṅkare slika nije tako jednostavna jer on na

<sup>338</sup> Bronkhorst je (2007b:1ff) pokazao da je u *mīmāṃsi* učenje o prerađanju i oslobađanju od lanca uzastopnih rođenja nastupilo razmjerno kasno. Prve prave pokazatelje ovoga svjetonazora nalazi tek kod Kumārile (7. st.).



mnogim mjestima (npr. *BSBh* 1.1.4) ističe kako do oslobođenja dovodi samo intuitivno znanje brahmana, a ne aktivnost poput obreda pa ni meditativnoga razmatranja. Razlika između obreda i znanja jest u tome što izvođenje obreda vodi postizanju nekoga ishoda, kao dobivanje stoke kod žrtve *paśukāmeṣṭi*, koje u trenutku izvođenja žrtve još nema, dok je brahman uvijek prisutni nedvojni apsolut bez obzira na to znali to mi ili ne. To znači da je za Śaṅkaru cilj već ostvaren, samo što toga nismo svjesni (*BSBh* 2.1.4). Znanje samo otkriva postojeću istinu. Oslobođajuće je znanje slično znanju koje proizlazi iz valjanih načina spoznaje. Po Śaṅkari oslobođenje ne može biti posljedica djelovanja.<sup>339</sup> Brahman ne može biti povezan s naredbama (*vidhi*) za vršenje obreda, kao što spoznaja opaženoga predmeta nema veze s nečijim poticajem da ga opazimo. Mi predmet opažamo ili ne bez obzira na poticaje ili na trud koji ulažemo. Znanje *brahmana* ne ovisi o svakodnevnoj aktivnosti čovjeka,<sup>340</sup> ono je poput znanja stvari koje su predmet valjanih načina spoznaje poput opažaja i ostalih ovisno o svojem predmetu.<sup>341</sup> Ovdje vidimo u kojem smislu Śaṅkari spoznaja *brahmana* ne može biti posljedica djelovanja. Znanje se spontano rađa, kao kod opažaja, ono ne ovisi o naređenom djelovanju.

## 5. Tumačenja *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi* između *Brahma-sūtra* i

### Śaṅkare: *Bhartṛprapañca*

*Brahma-sūtre* su, kako smo vidjeli, djelo koje se bavi tumačenjem upaniṣadi, osobito *ChU*, a među ostalima i *BAU* pri čem čuva tragove najstarijih tumačenja ove upaniṣadi. *BS* su, naravno, samostalno djelo i o njima se ne može govoriti kao o komentatorskom djelu. Najstariji sačuvani komentar uz *BAU* je Śaṅkarina *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*. Ovo je djelo primjer onoga što se u literaturi naziva „*running commentary*”, gdje komentirajući tekst izravno prati

<sup>339</sup> Posljedice djelovanja uvijek mogu biti dobre ili loše ovisno o tome kakvo je djelovanje, a nešto vječno kao što je oslobođenje ne može biti posljedica djelovanja koje se odvija u svijetu koji nije vječan (Thibaut 1890: 26-28).

<sup>340</sup> *ato na puruṣavyāpāratāntrā brahmavidyā* / (*BSBh* 1.1.4 str. 16,8)

<sup>341</sup> *kiṃ tarhi pratyakṣādipramāṇaviṣayavastujñānavad vastutantrā* / (ibid.)

manje ulomke teksta kojega tumači. Śaṅkarin komentar ipak čuva ulomke nekih starijih komentatora kojih tumačenja redovito podvrgava kritici. Śaṅkara izrijeком nikada ne spominje imena komentatora koje kritizira već ih uvodi neodređenim zamjenicama *kecid* (neki) ili *apare* (drugi). Sureśvara, koji je sastavio komentar uz Śaṅkarinu *BAUBh* (*Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya-vārttika*) i Ānandagiri koji je sastavio glose uz Sureśvarinu *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya-vārttika* (*Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārttika-ṭīkā*) najveći dio tih ulomaka<sup>342</sup> pripisuju Bhartṛprapañci. Rau (1960:117) tvrdi da Śaṅkara na 30 mjesta kritizira starije komentare od kojih 19 Sureśvara i Ānandagiri pripisuju Bhartṛprapañci dok ostalima ne znamo auktora.<sup>343</sup> Rau također smatra da je Śaṅkara pred sobom imao nekoliko sholija uz *BAU* kojima se služio i ujedno ih kritizirao kad su se udaljavale od njegova vlastita shvaćanja. Tako se čini da je Bhartṛprapañca sastavio komentar uz *BAU* koji je bio poznat Śaṅkari, Sureśvari i Ānandagiriju.<sup>344</sup> Hiriyanna (1924:79-80) navodi da je iz Ānandagirievih glosa moguće zaključiti da je Bhartṛprapañca sastavio i komentar uz *IU*. Iako u Śaṅkarinu komentaru uz *BAU* nailazimo na mnoge Bhartṛprapañcine navode, u Śaṅkarinu komentaru uz *IU* ne nailazimo ni na jedan. Po Ānandagiriju Bhartṛprapañca je sastavio komentar uz *BAU* recenzije *Mādhyamādina*, za razliku od Śaṅkare koji je sastavio komentar uz tekst *Kāṇva*.<sup>345</sup> Yāmuna na početku svojega djela *Siddhitraya* spominje Bhartṛprapañcu u lozi učitelja koji je po njem mlađi od Tanke ali stariji od Bhartṛharia. Hiriyanna (1924:80) navodi da se iz istoga djela može zaključiti da je Bhartṛprapañca sastavio i komentar uz *BS*. Gopāla Yatīndra u svojim glosama uz Śaṅkarin komentar uz *Kaṭha-upaniṣad* tvrdi da je i Bhartṛprapañca sastavio komentar uz to djelo.

<sup>342</sup> Fragment u Śaṅkarinu komentaru uz *BAU* 1.4.10 Ānandapūrṇa u djelu *Nyāyakalpalatikā* (Hino 1993:xxiii) pripisuje vṛttikāri (auktoru *vṛtti*, vrste komentara). Isti taj fragment ipak i Ānandagiri pripisuje vṛttikāri pa mislim da Ānandapūrṇa ovdje slijedi Ānandagiria.

<sup>343</sup> Nakamurin (1950./2003:128) je popis Bhartṛprapañcinih fragmenata kraći od Rauova i nedostaju mu fragmenti iz *BAUBh* 2.2.1, 2.1.20, 4.3.22 i 4.4.22. Sve fragmente koje nabrajaju i Nakamura i Rau lako sam našao u tekstu ali od ovih četiriju viška uspio sam sa sigurnošću naći samo one iz *BAUBh* 2.2.1 i 4.4.22 pa sam ih i uvrstio u radnju.

<sup>344</sup> Ānandagiri i Sureśvara Bhartṛprapañcino djelo često nazivaju *bhāṣyam* (komentarom).

<sup>345</sup> Ovaj sam Ānandagirijev navod našao na prvoj stranici izdanja *BAU* koje sadrži Śaṅkarin komentar i Ānandagirijeve glose. (Kāśinātha Śāstri Āgāṣe, [izd.] [1953.], *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, Puna, Ānandāśrama 15)

Surešvara i Ānandagiri bitno proširuju Śaṅkarina izvješća o Bhartṛprapañcinu tumačenju *BAU*. Po Nakamuri (1950./2004:129) ti osvrti na Bhartṛprapañcina tumačenja nisu izravni citati iz njegova komentara. To zaključuje po nekim navodima iz Ānandagirieva djela koji mu izgledaju poput citata.<sup>346</sup> Śaṅkarini navodi u obliku nisu isti kao Ānandagirievi, a Surešvarini su navodi, poput cijeloga njegova djela, u stihu. I u sadržaju postoje određene razlike jer je već za Surešvaru Bhartṛprapañca osoba velika autoriteta<sup>347</sup> čije je učenje kasnije pogrešno shvaćeno.<sup>348</sup> Takvo mišljenje nasljeduje i Ānandagiri pa njegove „citate” treba uzeti s rezervom, pogotovo gdje previše nalikuju Ānandagirievu i Śaṅkarinu učenju. Śaṅkara je, naime, oštro kritizirao Bhartṛprapañcina učenja i kod njega se ne vidi poštovanje koje iskazuju Surešvara i Ānandagiri.

Ukratko, čini se da je Bhartṛprapañca zastupao učenje o jedinstvu u različitosti<sup>349</sup> brahmana, svijeta i duše, kojih je bit odnos jedinstva u dvojnosti (*dvaitādvaitātma*). Kod Bhartṛprapañce se brahman, za razliku od Śaṅkarina poimanja, preoblikuje u svijet istodobno zadržavajući transcendentnu narav što znači da je Bhartṛprapañca pobornik *pariṇāma-vāde*. Odnos brahmana i svijeta prikazivao je kao odnos uzroka (*kāraṇa*) i posljedice (*kārya*), supstancije i njezinih svojstava (kao vode i valova), cijeloga (*amśin*) i dijela (*amśa*) i općega (*sāmānya*) i posebnoga (*viśeṣa*).<sup>350</sup> Bhartṛprapañca je govorio o osam oblika ili stanja (*avasthā*)

<sup>346</sup> Za razliku od Śaṅkare koji Bhartṛprapañcina tumačenja uvodi zamjenicama *apare* i *kecid*, Ānandagiri koristi stilističke oblike poput *uktaṃ hi... iti, yathāhur... iti* ili *...iti bhāṣyenāha* kojima se obično uvode citati.

<sup>347</sup> Hino (1995:xxi) ovo naziva *regardful disfavour*. Surešvara koristi oblike poput *śrīman* (uzvišeni) Bhartṛprapañca (Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtikam* Puna, Ānandāśrama 16, sv. 3, str. 1843, 741. *śloka*. Dalje Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] sv. 1, 2 ili 3), *mahātman* (kojega je duša velika: Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] sv. 2 str. 624, *śloka* 950) ili *mahādhī* (kojega je uvid velik: Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] sv. 3 str. 1527, *śloka* 1088)

<sup>348</sup> Surešvara je tvrdio da je Bhartṛprapañca poučavao *vivartavādu* tj. učenje po kojem je svijet iluzorna pojava koja ovisi o neznanju subjekta. Śaṅkara je po Surešvari uveo Bhartṛprapañcina tumačenja kako bi kritizirao one koji ga pogrešno shvaćaju, a ne samog Bhartṛprapañcu (Hino 1993:364, 366). Vidi također Surešvarin komentar uz *BAUBh* 1.5 (Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] sv. 1, *śloke* 171-177, 225 i 302-312) gdje se on otvoreno suprotstavlja Śaṅkari i podržava Bhartṛprapañcu.

<sup>349</sup> Ānandagiri najčešće koristi riječ *bhinnābhinna* (Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] sv. 2 str. 876 uz 46. *śloku*). U ovom je kontekstu značenje isto kao i *bhedābheda*.

<sup>350</sup> Vināyaka Gaṇeśa Āpate (izd.) vol. 2 str. 623-624.

brahmana: *antaryāmin*, *sākṣin*, *avyākṛta*, *sūtra*, *virāj*, *devatā*, *jāti* i *piṇḍa*.<sup>351</sup> Ovih je osam oblika podijeljeno u tri skupine<sup>352</sup> (*rāśi*): *antaryāmin* se nalazi u *paramātma-rāśi*; *avyākṛta*, *sūtra*, *virāj*, *devatā* i *jāti* nalaze se u *mūrtāmūrta-rāśi*, a *piṇḍa* koja predstavlja dušu u *jīva-rāśi*. Važno je također napomenuti da je Bhartṛprapañca poučavao da su znanje i obred ravnopravna sredstva spoznaje brahmana te da je potrebna njihova kombinacija (*jñānakarma-samuccaya*) i slijedenje obrednoga reda kroz cijeli život kako bi se postigao cilj.<sup>353</sup> Ovdje se s Bhartṛprapañcom opet slaže Bhāskara, a od njega odudara Śaṅkara koji na više mjesta<sup>354</sup> napada ovo učenje smatrajući da do oslobođenja može dovesti samo puna spoznaja brahmana nakon koje više nema potrebe za obrednim djelovanjem. Također je važan nauk o postupnom oslobođenju gdje se poučava stanje *apavarge* koje se nalazi između prerađanja i oslobođenja. U njega ulaze ljudi koji su se pridržavali obrednoga reda i čekaju puno oslobođenje.

Iz toga vidimo da Bhartṛprapañcino učenje predstavlja oblik bhedābhedavāde iako se sama riječ ne koristi u fragmentima. Koristi se samo riječ *bhinnābhinna* koja ima isto značenje ali se nije uvriježila kao naziv škole. Kako smo već vidjeli, bhedābhedavāda je bila glavni način tumačenja upaniṣadi, što pokazuje i Bhartṛprapañcin primjer.

Dalje slijedi prijevod ulomaka iz Śaṅkarina komentara koji se odnose na Bhartṛprapañcina učenja, iz čega ćemo vidjeti njihovu bhedābhedavādsku narav.

### 5.1. BAUBh 1.4.10

<sup>351</sup> Vināyaka Gaṇeśa Āpate (izd.) vol. 2 str. 643. Śaṅkarin se navod u komentaru uz BAU 3.8.12 ponešto razlikuje od Sureśvarina i Ānandagirieva; spominje osam stanja (*aṣṭāvasthā*) od kojih navodi tri: brahman, *antaryāmin* i *kṣetrajña*. Kod Sureśvare i Ānandagiri nedostaje brahman a umjesto *kṣetrajña* imaju *sākṣina*. Drugih su sedam kod Sureśvare i Ānandagiri gore nabrojani.

<sup>352</sup> Ovo je opisano u Śaṅkarinu komentaru uz BAU 2.3.6 i prošireno u Sureśvare i Ānandagiri (Vināyaka Gaṇeśa Āpate [izd.] sv. 2, str. 1007, *śloke* 91 ff)

<sup>353</sup> Śaṅkara to kritizira u komentaru uz BAU 1.3.1, a Sureśvara i Ānandagiri u Vināyaka Gaṇeśa Āpate (izd.) sv. 2 str. 767. ff.

<sup>354</sup> Vidi komentare uz BAU 1.4.7; 1.4.15; uvod u BAU 3.3; 4.4.22; 4.5.15. U komentaru uz BAU 1.4.1 Śaṅkara tvrdi da kombinacija znanja i obrednoga djelovanja vodi spoznaji Prajāpatia, dakle nižeg brahmana. K tomu plod kombinacije znanja i djelovanja može pripadati samo *samsāri*, a ne može voditi oslobođenju.

*manuṣyādhikārādvā tadbhāvī brāhmaṇaḥ syāt / „sarvaṃ bhaviṣyanto manuṣyā manyante” iti hi manuṣyāḥ prakṛtāḥ, teṣāṃ cābhyudayaniḥśreyasasādhane viśeṣato' dhikāra ity uktam, na parasya brahmaṇo nāpy aparasya prajāpateḥ / ato dvaitaikatvāparabrahmavidyayā karmasahitayā aparabrahmabhāvam upasampanno bhojyād apāvṛttaḥ sarvaprāptyocchinnakāmakarmabandhanaḥ parabrahmabhāvī brahmavidyāhetor brahmety abhidhīyate / dṛṣṭaś ca loke bhāvinīm vṛttim āśritya śabdaprayogaḥ - yathaudanaṃ pacatīti, śāstre ca – „parivrājakaḥ sarvabhūtābhayaśaṣṭāṅg'ity ādi, tattheheti kecit - brahma brahmabhāvī puruṣo brāhmaṇaḥ - iti vyācakṣate / (BAUBh [Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. 1, dalje samo BAUBh ] str. 669,1ff)*

Ili zbog zadaće čovjeka (da postane brahmanom) brāhmaṇa može biti „onaj koji će postati to” (brahman). Ljudi su spomenuti u (rečenici) „Ljudi misle da će (znanjem brahmana<sup>355</sup>) postati sve” (BAU 1.4.9), i rečeno je da posebna zadaća u stjecanju onoga od čega nema veće sreće i blagostanja pripada njima a ne najvišem brahmanu, ni (od njega) nižemu Prajāpatiu. Oдавde (slijedi da) se „brahmanom” naziva (onaj koji je) znanjem nižeg brahmana, koji je jedinstvo u dvojnosti, praćenim s (obrednim) djelovanjem dosegao bivanje nižeg brahmana, (i koji će) odvrćen od onoga što treba biti uživano, kojega je veza s djelovanjem i željom uništena dosezanjem svega, znanjem brahmana postati najviši brahman. I u svijetu je primijećena uobičajena praksa uporabe riječi primjenjujući buduće stanje kao npr. „Kuha kašu”, i u *śāstri* „isposnik (daje) dar zaštite od opasnosti za sva bića svećenicima”, tako neki i ovdje tumače da je brahman čovjek brāhmaṇskoga staleža koji će tek postati brahmanom.

Ovaj se ulomak javlja u komentaru uz BAU 1.4.10 gdje se kaže kako u iskonu ovo bijaše brahman koji je sebe znao „ja sam brahman”, zbog čega je postao sve. Isto vrijedi i za ljude koji postaju sve kada sebe spoznaju kao brahman. Prvi prigovor<sup>356</sup> uporabom silogizma od pet članova tvrdi da se ovdje radi o nižem brahmanu (*brahmāparam*) jer najviši brahman ne može postati sve tako da je to posljedica znanja. Dalje slijedi Bhartṛprapañci pripisana tvrdnja da se riječ brahman odnosi na budućega znalca brahmana. Prijepor je očito u riječi brahman koji tek spoznajom *ahaṃ*

<sup>355</sup> BAU 1.4.9: *brahmavidyayā*.

<sup>356</sup> Ānandagiri ovaj prigovor pripisuje neimenovanu auktoru *vṛtti* uz BS.

*brahmāsmi* postaje sve. Zato prvi, nepoznati, komentator tvrdi da se radi o nižem brahmanu (*apara brahman*), dok Bhartṛprapañca tvrdi kako se radi o budućem znalcu brahmana. Śaṅkara na sve ovo odgovara da promjena stanja od nižega u viši brahman predstavlja (logičku) griješku zbog koje stanje višega brahmana onda ne bi moralo biti vječno (*anityatādoṣa*) jer bi se radilo o preobrazbi. Najviši je brahman uvijek nepromijenjen, isti, a samo se zbog neznanja čini promijenjen. Postati sve zapravo znači nestanak zamisli da nismo sve. Zato je nepotrebno tumačenje da se znanjem brahmana postaje brahman jer u stvari nikad nismo ni bili ništa drugo do brahman, što znači sve. Tako brahman ne postaje sve kad se tako spozna nego je i prije bio sve iako se zbog neznanja činilo da nije sve, kao što se uže u mraku čini kao zmija ili sedef kao srebro. Spoznajom istine zmija ne postaje uže već samo nestaje pogrešna predodžba zmije. Zato se riječ brahman ovdje može shvatiti u doslovnome smislu (*mukhyārtha*). Ovdje Bhartṛprapañca mora tumačiti riječ brahman na takav način jer još ne poznaje nauku o neznanju koje se projicira na najviši brahman svojstvenu Śaṅkari. U bhedābhedavādskom se kontekstu može dopustiti preobrazba brahmana u svijet. Takvu pretvorbu Śaṅkara ne priznaje zato što bi se preobražena jedinka mogla i dalje preobraziti u nešto drugo. Zato je Śaṅkarin brahman nepromjenjiv.

## 5. 2. BAUBh 1.4.15

*atra tu paramātmalokam agnau brāhmaṇe cecchantīti kecit* / (BAUBh str. 674,15)

Ovdje žele svijet najvišeg sopstva u ognju i brāhmaṇi, tako (tumače) neki.

U kontekstu upanišadskoga teksta koji govori o četiri staleža (*varṇe*) kaže se da ljudi žele svijet u ognju među bogovima i u brāhmaṇu među ljudima. Śaṅkara tumači tekst tako da tvrdi kako je brahman ostao nepromijenjen u ognju i brāhmaṇi (*varṇi*), zbog čega ljudi izvode obrede povezane s ognjem.

*yasmāt kṣatrādiṣu vikārāpannam, agnau brāhmaṇa eva cāvikṛtaṃ sraṣṭṛ brahma, tasmād agnāv eva deveṣu devānāṃ madhye lokam karmaphalam, icchanty agnisambaddham karma kṛtvety arthaḥ* / (BAUBh str. 674,4f)

Zato što je brahman stvoritelj ušao u promjenu u *kṣatru* (vlast *kṣatriya*) i ostalo a ostao nepromjenjen u brāhmaṇi i ognju, *zato ištu svijet* koji je plod djelovanja *među bogovima*,<sup>357</sup> sred bogova *u ognju*, učinivši djelo povezano s ognjem (prinijevši prinos u oganj), to je smisao.

Śaṅkara ovdje tumači riječ svijet kao plod djelovanja, za razliku od Bhartṛprapañce kojemu svijet znači svijet najvišega sopstva. Dalje, Śaṅkara odbija Bhartṛprapañcino tumačenje tvrdnjom kako podjela na *varṇe* služi ljudima koji vrše obrede, što znači da još pripadaju sferi neznanja.

### 5.3. BAUBh 1.5.2

U kontekstu učenja o sedam vrsta hrane (str. 250-252) koje je otac (Bog) stvorio, javlja se kratka kritika tumačenja po kojem je prva vrsta, u upaniṣadi namijenjena svim jelcima, zapravo prinos *vaiśvadeva* koji kućedomaćini svakodnevno prinose u oganj za životinje i bića koja žive oko kuće. Po Śaṅkari to ne može biti tako jer u upaniṣadi je jasno rečeno da se radi o hrani za sve a ne samo o hrani za životinje.

### 5. 4. BAUBh 1.5.18

*kecit tu pitrlokadevalokajayo'pi pitrlokadevalokābhyāṃ vyāvṛttir eva; tasmāt putrakarmāparavidyābhiḥ samuccityānuṣṭhitābhis tribhya etebhya lokebhya vyāvṛttaḥ paramātmavijñānena mokṣam adhigacchatīti paramparayā mokṣārthāny eva putrādisāadhanānīcchanti* / (BAUBh str. 708,1ff)

---

<sup>357</sup> U kurzivu su citati iz teksta koji se komentira, glose su odvojene zarezom.

Po nekima je osvajanje svijeta bogova i otaca okretanje od svijeta bogova i otaca; zato sa stečenima sinom, (obrednim) djelovanjem i nižom uvidbom, skupivši ih, okrenut od ova tri svijeta, postiže oslobođenje razaznajom vrhovnoga sopstva. (Oni) žele postići sina i ostala sredstva koja jedno za drugim služe oslobođenju.

Ovaj se kratak prikaz Bhartṛprapañcina tumačenja *BAU* 1.5.16 nalazi u Śaṅkarinu komentaru uz *BAU* 1.5.18. U *BAU* 1.5.16 govori se o tome kako postoje tri svijeta: svijet ljudi (*manuṣyaloka*) koji se postiže sinom, svijet otaca (*pitṛloka*) koji se postiže obrednim djelovanjem (*karman*) i svijet bogova (*devaloka*) koji se postiže uvidbom/znanjem (*vidyā*). Ovo se učenje nalazi u odjeljku zvanom „Brāhmaṇa o sedam vrsta hrane” (*saptāṇṇa-brāhmaṇa*). Sedam je vrsta hrane otac (Bog) proizveo prijemom (*tapas*) i mudrošću (*medhā*). Śaṅkara riječ *medhā* tumači kao *viññāna* ili *jñāna* (znanje), a *tapas* kao *karman* (obredni čin).<sup>358</sup> Prve su tri vrste hrane pamet (*manas*), riječ (*vāc*) i dah (*prāṇa*). Śaṅkara tvrdi da se od njih sastoji Prajāpati<sup>359</sup> (Bog otac svih bića) s kojim se postiže jedinstvo pomoću pet čimbenika: nebo i Sunce su pamet koji predstavljaju otca, zemlja i oganj su mu žena, dah im je potomstvo, tj. sin, lunarni su dani blago<sup>360</sup> (*vitta*) potrebno za izvođenje obreda, a na kraju dolazi sam obred. Taj je Prajāpati (Bog), naravno, niži brahman i o njemu govori cijela prva *adhyāya* upaniṣadi. Po Śaṅkari<sup>361</sup> cijela se prva *adhyāya* bavi neznanjem (*avidyā*), što može značiti obrednim temama, dok se tek druga bavi znanjem brahmana (*brahmavidyā*).

Bhartṛprapañca u skladu sa svojim učenjem o jednakovrijednosti obreda i znanja govori vjerojatno o postepenom oslobođenju: sinom i obredima dolazi se do pročišćenja, okretanja od svjetovnoga nakon smrti u stanju *apavarge*, nakon čega dolazi do oslobođenja djelovanjem moći znanja skupljenoga tijekom života. Po Śaṅkari se ovdje govori o sinu kojemu otac prepušta svoje dužnosti, o obredima i o uvidbi u Prajāpatia koji se sastoji iz tri vrste hrane. Tu je hranu,

---

<sup>358</sup> *BAUBh* 1.5.2 str. 692.

<sup>359</sup> *BAUBh* 1.5.14. str. 703.

<sup>360</sup> Jer se smanjuju i rastu, baš poput blaga.

<sup>361</sup> Vidi komentar uz *BAU* 1.5.1.



međutim, prijegorom i mudrošću stvorio otac, kako se kaže u *BAU* 1.5.1, što znači da se ne može raditi o najvišem brahmanu. Ishod te uvidbe ne može biti oslobođenje nego tek postizanje jedinstva s Prajāpatiem. Očito je da je u Šaṅkarinu objašnjenju svijet bogova tek svijet Prajāpatia, nižega brahmana, isto kao i u komentaru uz *BAU* 6.2 gdje kaže da ni put otaca ni put bogova ne vode oslobođenju (vidi str. 351-355).

#### 5. 5. *BAUBh* 2.2.1

*yathā vatsaḥ sthūṇāvaṣṭambha evaṃ śarīrapakṣapātī vāyuḥ prāṇaḥ sthūṇeti kecit / (BAUBh str.743,15f)*

Neki (tumače da) kako je tele oslonjeno o stup, tako je dah, uzduh koji podržava tijelo (kao stranu) stup.

Ovaj se ulomak nalazi u upaniṣadskome kontekstu koji govori o tome kako će onaj tko zna mlado (*śiśu*) kao dah (kao metaforu za životni dah) zajedno s njegovim skloništem, stupom i užetom (koje je metafora za hranu) nadvladati svih sedam zavidnih rođaka (koji su metafora za sastavnice tijela). Bhartṛprapañca očito uzima mladunče kao tele i stup za koje je privezano kao zapravo dah. Šaṅkara tu tvrdnju koja nema neku posebnu važnost ne opovrgava već je samo navodi.

#### 5.6. *BAUBh* 2.3.3

*rasaḥ kāraṇaṃ hiraṇyagarbhavijñānātmā cetana iti kecit / tatra ca kila hiraṇyagarbhavijñānātmanaḥ karma vāyvantarikṣayoḥ prayokṭṛ, tat karma vāyvantarikṣādhāraṃ sad anyeṣāṃ bhūtānāṃ prayokṭṛ bhavati; tena svakarmanā vāyvantarikṣayoḥ prayokteti tayo rasaḥ kāraṇaṃ ucyata iti / (BAUBh str.751,1ff)*

Neki (tumače riječ) *rasa* (sok, srž) kao uzrok koji je svjesno razaznajno sopstvo Hiranyagarbhe<sup>362</sup> (nižega brahmana). Ovdje je *karman* (djelovanje ili ishod prošloga djelovanja) razaznajnoga sopstva Hiranyagarbhe uprezatelj vjetra i ozračja. Ovaj je *karman* uporište vjetra i ozračja i postaje uprezatelj drugih stvarnih česti. Uprezatelj je vjetra i ozračja tim vlastitim djelovanjem. Stoga je nazvan srži (biti), uzrokom toga dvojega.

*BAU 2.3* govori o dva oblika brahmana: uobličenom (*mūrta*) i neuobličenom (*amūrta*). Uobličeni je smrtan i postojan, neuobličeni je besmrtan, u kretanju i sastoji se od zraka i ozračja. U odnosu na bogove Sunce je srž (*rasa*) uobličenoga, a osoba u Suncu je srž neuobličenoga. U odnosu na sopstvo uobličeni je brahman tijelo, a neuobličeni je brahman dah i prostor unutar tijela. U Bhartṛprapañcinu je tumačenju tako osoba u Suncu, djelujući pomoću razaznajnoga sopstva Hiranyagarbhe,<sup>363</sup> zapravo uzročnik neuobličenoga, vjetra i ozračja.

Šaṅkara odbacuje to tumačenje tvrdnjom da, kada bi bilo tako kako kaže Bhartṛprapañca, srž uobličenoga brahmana ne bi pripadala istomu rodu kojemu on pripada; Sunce pripada istomu rodu (*jāti*) kojemu pripada i uobličeni brahman kojemu je Sunce srž, dok bi srž neuobličenoga brahmana također trebala pripadati istom rodu komu pripadaju vjetar i ozračje. Zato po Šaṅkari ta srž ne može biti razaznajno sopstvo (*vijñānātman*) Hiranyagarbhe, kako to tvrdi Bhartṛprapañca, već dah (*prāṇa*) Hiranyagarbhe, odnosno osoba koja je njegovo kozmičko tvorilo (*puruṣaḥ karaṇātmakaḥ*). Tako je Sunce koje isijava toplinu srž grubih česti zemlje, vode i vatre, dok je dah srž vjetra i ozračja koji u Šaṅkarinu shvaćanju stoji za prostor (*ākāśa*).

### 5.7. *BAUBh 2.3.6*

---

<sup>362</sup> Hiranyagarbha znači 'Zlatni zamac'. Šaṅkara tu 'srž' neuobličenoga i besmrtnoga oblika brahmana tumači kao Hiranyagarbhu.

<sup>363</sup> Hiranyagarbha je u Šaṅkarinu komentaru jedan od naziva za niži brahman. U komentaru uz *BAU 1.4.6* Šaṅkara detaljno opisuje proturječne navode o Hiranyagarbhi u upanišadima koje ga nekad opisuju kao vrhovno sopstvo, a nekad kao prerađajuću se dušu. Šaṅkara pomiruje ove navode tvrdeći kako ovi opisi ovise o namecima koji se pridaju Hiranyagarbhi.

*aupaniṣadam manyā api kecit prakriyāṃ racayanti- mūrtāmūrtarāśir ekaḥ, paramātmārāśir uttamaḥ, tābhyām anyo 'yaṃ madhyamaḥ kila tṛtīyaḥ kartrā bhoktrā vijñānamayenājātaśatrupratibodhitena saha vidyākarmapūrvaprajñāsamudāyaḥ / prayoktā karmarāśiḥ, prayojyaḥ pūrvokto mūrtāmūrtabhūtarāśiḥ sādhanam ceti / tatra ca tārkikaiḥ saha sandhiṃ kurvanti / liṅgāśrayaś caiśa karmarāśir ity uktvā punas tatas trasyantaḥ sāṅkhyatvabhayāt, sarvaḥ karmarāśiḥ- puṣpāśraya iva gandhaḥ puṣpaviyoge 'pi puṭatailāśrayo bhavati, tadval liṅgaviyoge 'pi paramātmāikadeśam āśrayati / sa paramātmāikadeśaḥ kilānyata āgatenā guṇena karmaṇā saṁyo bhavati nirguṇo 'pi san, sa kartā bhoktā badhyate mucyate ca vijñānātmā - iti vaiśeṣikacittam apy anusaranti; sa ca karmarāśir bhūtarāśer āgantukaḥ, svato nirguṇa eva paramātmāikadeśatvāt / svata utthitā avidyā anāgantukāpy ūṣaravad anātmadharmāḥ- ity anyā kalpanayā sāṅkhyacittam anuvartante / (BAUBh 752,23ff)*

Takoder neki koji za sebe misle da slijede upaniṣadi oblikuju izlaganje po kojem su uobličeni i neuobličeni (brahman) jedna skupina, a vrhovno sopstvo najviša skupina; drugačija je od tih dviju (skupina) treća, središnja, koja je kombinacija uvidaba, djelovanja i sjećanja, zajedno s onim (pojedinačnim sopstvom) koje je probudio Ajātaśatru, koje se sastoji od razaznaje i koje je činitelj i uživatelj. Nakupina prošlih djela je spreznatelj (upravljatelj), nakupina česti uobličenoga i neuobličenog koje su već spomenute i način postizanja cilja su ono što treba biti spregnuto. I ovdje oni čine savez s logičarima. Rekavši pak da nakupina prošlih djela pripada tanahnom tijelu tresu se od straha od sāṅkhye (tj. povlađuju sāmkyi). Kao što miris koji pripada cvijetu, i odvojen od cvijeta ima prebivalište u (mirisnome) ulju pripremljenom zagrijavanjem u posudi, tako i kad je odvojena od tanahnoga tijela svaka nakupina prošlih djela prebiva u jednom dijelu vrhovnoga sopstva; taj jedan dio vrhovnoga sopstva s djelima i svojstvima pridošlima od drugdje postaje obdaren svojstvima iako je inače bez svojstava. To razaznajno sopstvo koje je činitelj i uživatelj veže se i oslobađa se - tako slijede nauk vaiśeṣike; ta je nakupina prošlih djela pridošla iz nakupine česti, po sebi je bez značajki jer je jednim dijelom vrhovnoga sopstva; neznanje koje je samonastalo, iako nije pridošlo, kao kod slane pustinje osobina je nesopstva. S takvom izmišljotinom slijede nauk sāmkye.

Ovaj se ulomak javlja u istoj *brāhmaṇi* u kojoj se javlja i prethodni i zato sadrži referenciju na uobličeni i neuobličeni brahman. U *BAU* 2.3.6 opisuje se osoba (*puruṣa*) koja se ‘u

odnosu na bogove' nalazi u Suncu, a 'u odnosu na sopstvo' u desnomo oku. Oblik je te osobe, koja je srž (*rasa*) neuobličenoga brahmana, poput odjeće bojane šafranom, bijele vune, crvenoga crvića *indragope*, plamena, lopoča ili jednokratnoga bljeska (*sakṛdvidyutta*). U ovome ulomku Bhartṛprapañca iznosi svoje učenje o trima skupinama (*rāśi*): *paramātmā-rāśi*, odnosno skupina vrhovnoga sopstva, *mūrtāmūtra-rāśi* koja podrazumijeva grube (zemlja, vatra i voda) i tanahne česti (uzduh i eter) i na kraju *jīva* ili *karma-rāśi*<sup>364</sup> koja predstavlja pojedinačnu dušu (*viññānātman*). Ova se skupina sastoji iz uvidaba, djelovanja i sjećanja, ona je činitelj i uživatelj i sastoji se iz razaznanje, što znači da posjeduje sve spoznajne mogućnosti. Riječ *rāśi* se ne pojavljuje u Śaṅkarinoj *BSBh*, a u *BAUBh* se pojavljuje samo na ovome mjestu, u kontekstu opisa i kasnije kritike Bhartṛprapañcina učenja, što bi mogao biti pokazatelj da se radi o izvornoj Bhartṛprapañcinoj terminologiji, ili čak izravnom citatu na što upućuje korištenje riječce *iti* koja odgovara navodnim znakovima. Bhartṛprapañca k tomu poučava da vrhovno sopstvo ima dijelove. Tako postoji dio vrhovnog sopstva u kojem su onako pohranjena prošla djela,<sup>365</sup> koja su inače pohranjena u razaznajnome sopstvu, kao što je miris cvijeta pohranjen u mirisnome ulju kad više cvijeta nema. Zato se čini da je vrhovno sopstvo obdareno svojstvima iako je takav samo jedan dio njega; zato dolazi do vezanosti i prerađanja. To odgovara shvaćanju sopstva u filozofiji vaiśeṣike, kod koje sopstvo nije transcendentno i sućinski različito od osobne duše, već sopstvo kao jedna od supstancija<sup>366</sup> posjeduje kognitivnu, voljnu i afektivnu moć. Sopstvo nije istovjetno transcendentomu bogu (*īśvara*) ili svijetu koji je sastavljen od atoma. To odgovara trima *rāśijima* u Bhartṛprapañcinu shvaćanju. Po učenju nyāye (logičara) kao što dio etera koji se nalazi u uhu tvori slušni organ, tako dio sopstva unutar srca tvori spoznajni aparat<sup>367</sup> jer je on po

---

<sup>364</sup> Nije sigurno je li ovaj *rāśi* tako nazivao i Bhartṛprapañca. Hirianna (1924: 85) ga naziva *jīva-rāśi* pozivajući se na Vidyāraṇyinu *Vārttikasāru* (str. 563). U Sureśvare i Ānandagiriya nema potvrde da se tako nazivao.

<sup>365</sup> U Sureśvare podsvjesni dojmovi ili *vāsane* (Hino 1996:55).

<sup>366</sup> Ostale su zemlja (*pṛthivī*), voda (*āpas*), jara (*tejas*), zrak (*vayu*) koji su sastavljeni od atoma i eter (*ākāśa*), vrijeme (*kāla*), smjer (*diś*) i pamet (*manas*) koji zajedno sa sopstvom (*ātman*) nisu sastavljeni od atoma. Vidi *VaiS* 1.1.4.

<sup>367</sup> Potter (1977:98)

VaiS 3.2.17 svojstvo sopstva kao supstancije,<sup>368</sup> a ne tijela. Zato Śāṅkara tvrdi da se Bhartṛprapañca učenjem o dijelu sopstva koje je sjedište spoznaje, djelovanja i uživanja približava nyāyi i vaiśeṣiki.

U nastavku Śāṅkara odlučno opovrgava Bhartṛprapañcino učenje o nakupinama (*rāśi*) tvrdeći da je ono protivno upaniṣadima i logici (*nyāya*). Prva je tvrdnja ta da vrhovno sopstvo ne može imati dijelove<sup>369</sup> jer bi ono što pripada osobnom dijelu bilo predmet prerađanja i pozljeđivanja, što je nezamislivo za vrhovno sopstvo. Ako je osobna duša različita od vrhovnoga sopstva, ona nikada ne bi mogla biti jedno s njim, što se protivi objavi. Ako bi se pak reklo da je tanahno tijelo (*liṅga*) dio vrhovnoga sopstva kao što je prostor u posudi dio općeg prostora, tada bi bilo nemoguće zamisliti gdje se nalaze latentni utisci prethodnih djela (*vāsane*) jer bi pri prelasku iz tijela u tijelo nestalo tanahno tijelo.

#### 5. 8. BAUBh 2.5.1

*anyair vyākhyātam ā dundubhidṛṣṭāntāc chrotavyārtham āgamavacanam prāṇmadhubrāhmaṇān  
mantavyārtham upapattipradarśanena madhubrāhmaṇena tu nīdidhyāsanavidhir ucyata iti /*  
(BAUBh 770,7f)

Drugi tumače da iskaz svetoga teksta do primjera s bubnjem služi tomu da ga treba slušati, onaj dio prije *madhu-brāhmaṇe* služi promišljanju jer ukazuje na dokaze dok je *madhu-brāhmaṇom* izrečeno pravilo ('naredba') zadubljivanja.

Ovaj se ulomak nalazi na početku BAUBh 2.5, ali se odnosi i na BAU 2.4, ponajviše na BAU 2.4.5 koji govori o tome da se o sopstvu treba slušati, da ga treba promišljati i zadubljavati se u nj. Bhartṛprapañca tumači da dio od početka *brāhmaṇe* pa do BAU 2.4.7, gdje se nalazi

<sup>368</sup> Po Praśastapādi svojstva su *ātmana* znanje, uroda, neugoda, želja, dojmovi, zaslužnost i nezaslužnost. Prema Potteru (1977:113) koji uz nabrojena svojstva ne stavlja sanskrtske nazive.

<sup>369</sup> U BAUBh 1.4.7 Śāṅkara napominje da sopstvo ne može imati dijelova jer se ono što ima dijelove može i raspasti na te dijelove.

primjer s bubnjem, služi slušanju o sopstvu, tekst od *BAU* 2.4.7 pa do kraja služi promišljanju sopstva, dok *madhu-brāhmaṇa* (*BAU* 2.5) služi zadubljivanju u sopstvo.

Śaṅkara tvrdi da je takvo tumačenje nepotrebno pri čem priznaje da je sve što je rečeno u prethodne dvije *ādhyāye* objedinjeno (*upasaṃhriyate*) u *madhu-brāhmaṇi* koja predstavlja vrhunac prvoga dijela *BAU*. Ipak, promišljanje (*manana*) koje je vođeno zaključivanjem (*tarka*) mora biti u skladu s objavom (*āgama*), dok zadubljivanje mora biti u skladu s promišljanjem koje je već usklađeno sa zaključivanjem i objavom zbog čega je razdvajanje (*vibhāga*) slušanja, promišljanja i zadubljivanja besmisleno (*anarthaka*). Śaṅkara ne priznaje razdvajanje ili stupnjevanje ovih postupaka spoznaje sopstva jer oni, zato što su u skladu s objavom i razumom, čine cjelinu. Uz to, tumačeći *BAU* 2.4.5, kaže da se „kada je postignuta jedinstvenost ovih pojmova, razbistrava ispravi nazor koji ima za predmet jedinstvenost *brahmana*. Ne drugačije, slušanjem samim.”<sup>370</sup> Surešvara dopunjuje Śaṅkaru tvrdnjom da ova tri postupka postaju jedno. Dalje detaljno raščlanjuje pojam zadubljivanja (*nididhyāsana*) koje za njega znači duboku uronjenost (*niṣṇāta*) u predmet o kojem se čulo iz predaje i koji je potvrđen zaključivanjem.<sup>371</sup> Zadubljivanje je također takva budnost za jedinstvo sopstva koja je usklađena poukom spisa i učitelja, intuicijom i dokazom.<sup>372</sup> Surešvara pojam zadubljivanja tumači riječju uronjenost (*niṣṇāta*) dok se u sljedećoj kitici koristi riječju intuicija (*anubhāvana*). Objavu (*śruti*) i riječ učitelja izjednačuje s pojmom *āgama* (‘što je do nas došlo’) kod Śaṅkare, dok je zaključivanje (*tarka*) koje stoji za promišljanje (*manana*) jednako u obje Surešvarine *śloke* i kod Śaṅkare. Surešvara zaključuje kako je „ovaj je napor koji ima za svrhu postizanje zadubljivanja zato bespredmetan jer je samo budnost (Hino 1988:8 prevodi riječ *sambodha* kao obavijest) za pravu

---

<sup>370</sup> *yadaikatvametaṇy upagatāni, tadā samyagdarśanaṃ brahmaikatvaviśayaṃ prasīdati / nānyathā śravaṇamātreṇa/*

<sup>371</sup> *śruta āgamato yo'rthas tarkeṇāpi samarthitaḥ /  
sa evārthas tu niṣṇāto nididhyāsanaṃ ucyate // BAUBhV 2.5.15.*

<sup>372</sup> *śāstrācāryānubhāvanair hetubhiś ca samarthitaḥ /  
īdṛgaikātmayasambodho nididhyāsanaṃ ucyate // BAUBhV 2.5.16.*

nutrinu uzrok.”<sup>373</sup> Po tome je obavijest o pravoj prirodi sopstva iz spisa dovoljna za njegovu spoznaju.

Cijela se ova rasprava vodi zbog toga što se za Śaṅkaru, a tako i za Sureśvaru, spoznaja sopstva ne postiže djelovanjem već znanjem. U *BSBh* 4.1.1 Śaṅkara izjednačuje *nididhyāsanu* s razmatranjem (*upāsana*) i za obje kaže da su djelovanja (*kriyā*) koja podrazumijevaju ponavljanje (*āvṛtti*). Ono što Śaṅkara zapravo želi izbjeći jest da zadublјivanje koje je crpilo materijal iz teksta i razmišljanja o njem postane oblik naloženog djelovanja (*vidhi*) s nekim željenim učinkom jer samo znanje dovodi do oslobođenja, dok spoznaja naredaba vodi samo k svijesti da nešto treba učiniti, što ne predstavlja pravo znanje (*BSBh* 3.2.21; Gambhirananda 1996:622). Za Śaṅkaru spoznaja sopstva ne može biti posljedica djelovanja, čak ni misaonoga, već samo znanja, spoznaje. Śaṅkara to zorno opisuje u *BSBh* 3.2.21 gdje kaže da *BAU* 2.4.5 služi privlačenju pažnje prema izričajima u upanišadima koji opisuju pravu prirodu brahmana i koji vode k znanju o njem kao što drugi valјani načini spoznaje vode k znanju svojih predmeta.

Tumačeći *BAU* 1.4.7 on pobija dva bhedābhedska stava. Prvi od njih izjednačuje znanje (*jñāna*) i razmatranje (*upāsana*),<sup>374</sup> pri čem *Maitreyī-brāhmaṇa* predstavlja naredbu (*vidhi*) za meditativno djelovanje. Po tome stavu postoje tri dijela (*aṃśatraya*) takva djelovanja.<sup>375</sup> Prvi određuje predmet razmatranja (*kimupāsīta*), drugi sredstva razmatranja (*kenopāsīta*) i treći način razmatranja (*katham upāsīta*).<sup>376</sup> Plod je takva djelovanja oslobođenje i nestanak neznanja (*mokṣo 'vidyānivr̥ttirvā*).<sup>377</sup> Drugi stav koji Śaṅkara kritizira kaže da razmatranje stvara posebno

---

<sup>373</sup> *nididhyāsanāsiddhyartho yatno'to'yam anarthakaḥ /*

*pratyagyāthātmయాṣaṃbodhamātratvādeva hetutaḥ // BAUBhV 2.5.17* Hino (1988:7) prevodi kao: *Therefore, this effort (of this section of the Upaniṣad) for showing that (it is intended) to establish nididhyāsaṇa (declared by Bhartṛ) as unnecessary, since the cause of one's (acquisition of) the knowledge of the true nature of the individual consciousness consists only in informing (one about it).*

<sup>374</sup> Bhedābhedaavāda poučava јedinstvo znanja i djelovanja (*jñānakarmasamuccaya*), Potter (1981:40).

<sup>375</sup> Ova se tri stupnja mogu usporediti s tri Bhartṛprapañcina stupnja podjele upaniṣaskoga teksta iako se to nigdje u tekstu izravno ne kaže, a nitko od komentatora ne kaže na koga se *asmin* (*pakṣe*) i *apare* odnosi.

<sup>376</sup> *BAUBh* 1.4.7. *ayam, kena, kathamiti*

<sup>377</sup> Mādhavānanda 1935:88.

razaznanje (*viśiṣṭaṃ vijñānam*) koje uklanja neznanje.<sup>378</sup> Śaṅkara im odgovara da objava ne podrazumijeva naredbe zbog nepostojanja ičega mentalnoga ili vanjskoga koje bi bilo odvojeno od razaznanja rođenoga iz riječi, što znači da znanje nije posljedica djelovanja, već može biti rođeno samo iz riječi objave. Naredbe (poput onih u *pūrva-mīmāṃsi* koje govore o izvođenju obreda) vode k djelovanju, dok riječi objave vode k znanju koje može značiti samo prestanak djelovanja. Kako bismo bolje shvatili taj problem, potrebno je razmotriti Śaṅkarino tumačenje *BS* 1.1.4 gdje se *pūrvapakṣin* (*bhedābheda*vādin) poziva na *BAU* 2.4.5 kako bi dokazao da *manana* i *nididhyāsana* slijede i dopunjuju slušanje (objave) koja se može shvatiti kao sredstvo valjane spoznaje samo ako je *brahman* povezan s naredbama (za promišljanje i zadublјivanje). Po Śaṅkari to je nemoguće jer oslobođenje ne može biti posljedica djelovanja.<sup>379</sup> Brahman ne može biti povezan s naredbama kao što spoznaja opaženog predmeta nema veze s nečijim poticajem da ga opazimo. Mi predmet opažamo ili ne bez obzira na poticaje ili na trud koji ulažemo. Znanje *brahmana* ne ovisi o svakodnevnoj aktivnosti čovjeka,<sup>380</sup> ono je poput znanja stvari koje su objekt valjanih načina spoznaje poput opažaja i ostalih.<sup>381</sup> Ovdje vidimo u kojem smislu Śaṅkari spoznaja *brahmana* ne može biti posljedica djelovanja. Znanje se spontano rađa kao kod opažaja, ono ne ovisi o naloženom djelovanju.

Cilj je ove rasprave dvojak: s jedne strane znanje postaje važnije od djelovanja, čime dijelovi vedskoga korpusa koji se bave znanjem (*jñānakāṇḍa*) postaju važniji od dijela koji se bavi naredbama za žrtveno djelovanje (*karmakāṇḍa*). Śaṅkara u komentaru uz istu *sūtru* dodaje kako znanje nije ni djelovanje pameti (*mānasī kriyā*) jer je takvo djelovanje ovisno o čovjeku. Inače svako se mentalno razmatranje može činiti, ne činiti ili ga je moguće drugačije učiniti zato što ovisi o čovjeku,<sup>382</sup> za razliku od znanja koje se rađa iz valjanih načina spoznaje.<sup>383</sup> Takvo

<sup>378</sup> Sureśvara i Ānandagiri ne pripisuju ova tumačenja Bhartṛprapañci.

<sup>379</sup> Posljedice djelovanja uvijek mogu biti dobre ili loše ovisno o tome kakvo je djelovanje, a nešto vječno kao što je oslobođenje ne može biti posljedica djelovanja koje se odvija u svijetu koji nije vječan (Thibaut 1890: 26-28)

<sup>380</sup> *ato na puruṣavyāpāratantṛā brahmavidyā* / (*BSBh* str. 16,8)

<sup>381</sup> *kiṃ tarhi pratyakṣādīpramāṇaviśayavastujñānavad vastutantrā* / (*BSBh* str. 16,8f)

<sup>382</sup> *puruṣena kartum akartum anyathā vā kartuṃ śakyam puruṣatantratvāt* / (*BSBh* str. 18,14f)

<sup>383</sup> *jñānaṃ tu prāmaṇajanyam* / (*BSBh* str. 18,15)



znanje kojega je predmet prava istina kakva jest ne može se učiniti ili ne učiniti, ono ne ovisi ni o naredbama ni o čovjeku već samo o predmetu koji jest.<sup>384</sup> Zato dijelovi svetog teksta koji vode znanju opisujući stvarnost imaju veći autoritet od onih koji naređuju djelovanje jer oni vode samo svijesti o tome što treba učiniti ali pri tome nemaju sposobnost stvaranja znanja.

Ako Śaṅkara prizna Bhartṛprapañci da se različiti dijelovi teksta odnose na različite dijelove mentalnoga postupka spoznaje sopstva, znanje prestaje biti nešto spontano rođeno spoznajom svetoga teksta, a *brahman* se može spoznati naredbom za njegovo spoznavanje. Time također dolazi u opasnost da prihvati kako su dijelovi naredbe za (misaono) djelovanje razdvojeni, čime bi priznao autoritet brāhmaṇama kojima su glavni dijelovi naredbe. Predstavnicima bhedābhedavāde to izjednačavanje ne bi bio problem jer su oni poučavali združeni put djelovanja i znanja.<sup>385</sup> Pristalice mīmāṃse tvrde da je djelovanje iznad znanja, bhedābhedavādini da su jednaki, dok Śaṅkara tvrdi da je znanje iznad djelovanja.

Bhedābhedavāda tvrdi da i upaniṣadi naređuju, odnosno potiču na djelovanje<sup>386</sup> koje vodi k znanju, za razliku od pūrva-mīmāṃse po kojoj samo brāhmaṇe naređuju, dok upaniṣadi služe samo kao tumačenje smisla naredaba (*ārthavāda*). Śaṅkara radikalizira stav vedānte i okreće hijerarhiju svetih tekstova potpuno u korist upaniṣadi! Tekst koji kaže: „sopstvo treba vidjeti...” itd. ne dovodi do spoznaje sopstva, već samo do spoznaje potrebe za spoznavanjem. Zato *vidhi* ili naredbe nemaju toliku važnost kao što imaju tvrdnje o pravoj prirodi sopstva, a time i brāhmaṇe nemaju toliku važnost kao što je imaju upaniṣadi. Ako pūrva-mīmāṃsu shvatimo kao prvi korak, bhedābhedavāda bi bila prijelazni korak u razvoju koji svršava sa Śaṅkarinom advaitom koja preokretanjem znatnosti znanja i djelovanja preokreće hijerarhiju unutar svetoga kanona. Pri tome upaniṣadi izravno vode k spoznaji *brahmana* što postaje jedino mjerilo autoriteta svetog teksta.

---

<sup>384</sup> *pramāṇaṃ ca yathābhūtavastuviṣayam ato jñānaṃ kartum akartum anyathā vā /*

*kartumaśakyaṃ, kevalaṃ vastutantrameva tat / na codanātantram / nāpi puruṣatantram /* (BSBh str. 18,15f)

<sup>385</sup> Potter (1981:40-41 i 50-51) navodi primjere gdje Bhartṛprapañca podržava jedinstvo znanja i djelovanja.

<sup>386</sup> Śaṅkarini (bhedābhedavādski) protivnici koji izjednačuju znanje i djelovanje često citiraju BAU 2.4.5 (samo u komentaru uz BAU 1.4.7 dva puta) kako bi dokazali da upaniṣadi baš poput *brāhmaṇa* donose naredbe za djelovanje.

## 5. 9. BAUBh 3.2.13

*atra kecid varṇayanti grahātigrahasya saprayojakasya vināśe 'pi kila na mucyate / nāmāvaśiṣṭo  
'vidyayoṣarasthānīyā svātmāprabhavayā paramātmanaḥ paricchinno bhojyā ca jagato  
vyāvṛtta ucchinnakāmakarmā antarāle vyavatiṣṭhate / tasya paramātmaikatvadarśanena  
dvaitadarśanam apanetavyam ity ataḥ paraṁ paramātmadarśanam ārabdhavyam ity evam  
apavargākhyām antarālāvasthām parikalpyottaragranthasaṁbandhaṁ kurvanti / (BAUBh str.  
796,8ff)*

Neki ovdje kažu da (čovjek) nije oslobođen ni pri uništenju zahvaćatelja i prezahvaćaja zajedno s (njihovim) uzrocima. (On) kojemu je preostalo ime, odvojen je od vrhovnoga sopstva neznanjem kojemu je ishodište u samom sebi i koje je poput slanog tla, okrenut je od svijeta koji je predmet uživanja, kojemu su djela i želje prekinuti, stoji u međustanju. Ono što treba biti uklonjeno jest opažanje dvojnosti opažanjem jedinstva vrhovnoga sopstva; zato treba započeti s uviđanjem (opažanjem) vrhovnoga sopstva; tako određivši međustanje kojega je naziv *apavarga* čine vezu sa sljedećim poglavljem.

BAU 3.2 nam prenosi razgovor Yājñavalkye i Ārtabhāge. Na Ārtabhāgino pitanje o broju zahvaćatelja (*graha*) i prezahvaćaja (*atigraha*) Yājñavalkya odgovara da ih ima šesnaest i da su oni 5 osjetila, pamet, govor i ruke i njihovi predmeti. Na Ārtabhāgino pitanje o tome što se događa kad čovjek umre i kad se govor (zahvaćatelj) vrati u Sunce, dah u vjetar itd. Yājñavalkya ga vodi u osamu gdje mu odgovara. Upaniṣad nas samo obavještuje da su govorili o djelovanju (*karman*) i da čovjek biva dobar dobrim djelima, a loš lošim djelima.

Bhartṛprapañcino nam tumačenje ovoga dijela teksta otkriva narav njegove soteriologije. Pri tome je ključno stanje *apavarge* u kojem su ostali ime i neznanje koje se očituje u opažaju dvojnosti i koje je nastalo samo iz sebe. Riječju *apavarga* Bhartṛprapañca se približava filozofiji

nyāye u kojoj je *apavarga* naziv za oslobođenje<sup>387</sup> u smislu oslobođenja od boli. U *sāṃkhya* i *yogi* također se koristi taj pojam. U svim je tim školama *apavarga* značila potpuno oslobođenje. Ovo je tumačenje blisko prethodnomu u kojem se govori o postupnome napredovanju prema oslobođenju kroz postupak slušanja, promišljanja i zadubljivanja. Tako i ovdje smrt predstavlja prvi korak prema oslobođenju nakon koje je tek moguće potpuno oslobođenje. To je oslobođenje moguće nakon što se tražitelj za života okrenuo od svijeta i nakon što su mu želje i *karman* nestali. Ovo se tumačenje također može dovesti u vezu s Bhartṛprapañcinim tumačenjem *BAU* 1.4.10 gdje kaže kako se kombinacijom obrednog djelovanja (*karman*) i znanja (*vidyā*) doseže svijet Prajāpatia (Boga kao nižega brahmana) koji odgovara stanju *apavarge* a da se iz toga stanja uništenjem želja i *karmana* doseže najviši brahman. Sureśvara (*BAUBhV* 1.4.1708cd-1709) ovo opisuje kao dvije kombinacije (*samuccaya*) obrednoga djelovanja i znanja. U prvoj se kombinaciji kombinira obred i razaznaja (*vijñāna*) Hiraṇyagarbhe što dovodi do *apavarge*. U drugoj se *samuccayi*, koja je na razini Hiraṇyagarbhe, spominje razaznaja neočitovanoga (*avyakta*) brahmana i razaznaja očitovanoga sopstva kao niti<sup>388</sup> (*vyaktasūtrātmavijñāna*). Ishod je druge *samuccaye* da znalac (*vidvas*) postiže besmrtnost prekoračivši smrt u obliku *karmana* i želje znanjem jedinstva u dvojnosti (*dvaitaikatvavidyā*).<sup>389</sup> U *BAUBhV* 3.2.43<sup>390</sup> Sureśvara kaže da se druga *samuccaya*, kojom se stječe oslobođenje, sastoji od prestanka želja i *karmana*, te zbog uživanja cijeloga ploda prestanka svijesti (*uma*) i ostaloga bez ostatka, kao i nestanka njihova uzroka (*kāraṇa*). Također je zanimljiva Sureśvarina tvrdnja iz *BAUBhV* 3.2.48 da nakon prve kombinacije i izbjegavanja prerađanja u stanju *apavarge* nestaje potreba za svetim tekstovima.

<sup>387</sup> Riječ se *apavarga* u smislu oslobođenja javlja već u drugoj *sūtri Nyāya-sūtra*. Uništenjem pogriješnoga znanja (*mithyāñāna*) ukidaju se djelovanje (*pravṛtti*), rođenje i bol, što sve vodi oslobođenju (*apavarga*).

<sup>388</sup> Sopstvo-nit (*sūtra*) na koju su nanizana bića, ovaj i onaj svijet se spominje u *BAU* 3.7.

<sup>389</sup> *dvaitaikatvadhīyā mṛtyuṃ kāmakarmasvalakṣaṇam /  
tīrtvātmavidyayā vidvān amṛtatvaṃ samaśnute* // *BAUBhV* 1.4.1717

<sup>390</sup> *ucchinakāmakarmāsau kṛtsnatatphalabhogataḥ /  
ucchināśeṣabuddhyādis tatkāraṇaparikṣayāt* // *BAUBhV* 3.2.42

Šaṅkara ne spominje učenje o dvije kombinacije, ali svoj prigovor u komentaru uz *BAU* 3.2.13<sup>391</sup> započinje pitanjem kako je moguće da osoba u stanju *apavarge* u kojem nema djelatnih i spoznajnih organa stječe oslobođenje slušanjem, promišljanjem i zadubljivanjem u sopstvo koje je Bhartṛprapañca priznao kao postepene korake k oslobođenju. Po Šaṅkari može se misliti da je *samuccayom* moguće doseći stanje Hiraṇyagarbhe (nižeg brahmana) ili je moguće okretanje prema viđenju vrhovnoga sopstva odvrćanjem od želja. Ali oboje nije moguće jer je izvođenje obreda uvijek u području želja i uvijek stvara zalihu (dobroga) *karmana* koji je prepreka oslobođenju. U slučaju da se obredima i razaznajom nižega brahmana poslije smrti dosegne stanje Hiraṇyagarbhe u kojem osoba postaje osposobljena za oslobođenje, tada bi svako učenje o najvišem brahmanu u upanišadima bilo besmisleno jer se iz stanja prije smrti ne bi moglo doseći oslobođenje, a u *apavargi* nije moguće čitati upanišadi.

#### 5. 10. *BAUBh* 3.4.2

*na dṛṣṭer draṣṭāram ity atrākṣarāṇy anyathā vyācakṣate kecit / na dṛṣṭer draṣṭāram dṛṣṭeḥ kartāram dṛṣṭibhedam akṛtvā dṛṣṭimātrasya kartāram na paśyer iti / dṛṣṭer iti karmaṇi śaṣṭhī / sā dṛṣṭiḥ kriyamāṇā ghaṭavat karma bhavati / draṣṭāram iti trjantena draṣṭur dṛṣṭikartṛtvam ācaṣṭe / tenāsau dṛṣṭer draṣṭā dṛṣṭeḥ karteti vyākhyātṛṇām abhiprāyaḥ / (*BAUBh* str. 808,8ff)*

Neki drugačije objašnjavaju riječi „Ne možeš vidjeti motritelja motrenja.” „Ne možeš vidjeti motritelja motrenja”, odnosno činitelja motrenja, činitelja samo motrenja ne učinivši podjelu u motrenju.<sup>392</sup> Genitiv „motrenja” (uzimaju) u značenju djela. To motrenje, kada se čini, postaje djelo poput posude. Završetak na *ṭṛ* u riječi *draṣṭṛ* (motritelj) označuje da motritelj čini motrenje. Mišljenje je tih komentatora da je s tim onaj motritelj motrenja činitelj motrenja.

Ovaj se ulomak nalazi u komentaru uz *BAU* 3.4.2 gdje se govori o sopstvu kao o subjektu spoznaje:

<sup>391</sup> *BAUBh* Str. 796, 13ff

<sup>392</sup> Misli se na Šaṅkarinu podjelu na svjetovno motrenje i na najviše motrenje sopstva.

*sa hovācoṣastaś cākrāyaṇaḥ -- yathā vai brūyād asau gaur asāv aśva ity evam evaitad  
vyapadiṣṭaṃ bhavati / yad eva sākṣād aparokṣād brahma ya ātmā sarvāntaras taṃ me vyācakṣveti  
/ eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ / katamo yājñavalkya sarvāntaraḥ / na dṛṣṭer draṣṭāraṃ paśyeḥ / na  
śruteḥ śrotāraṃ śṛṇuyāḥ / na mater mantāraṃ manvīthā / na vijñāter vijñātāraṃ vijñānīyāḥ / eṣa ta  
ātmā sarvāntaraḥ / ato 'nyad ārtam / (BAU 3.4.2)*

Taj je Uṣasta Cākrāyaṇa rekao - Kao da je rečeno: „Ovo je govedo, ovo je konj”, tako to biva pokazano. Ono što je brahman na očit način, a ne na skrovit način, koji je sopstvo unutar svega, njega mi objasni!

-To je tvoje sopstvo unutar svega.

-Koje je, Yājñavalkyo, unutar svega?

-Ne bi mogao vidjeti motritelja motrenja; ne možeš čuti slušatelja sluha; ne možeš misliti mislioca misli, ne možeš razaznati razaznavatelja razaznaje. To je tvoje sopstvo unutar svega. Drugo je od toga bolno.

Jasno je da je sopstvo subjekt spoznaje i zato nikada ne može biti viđeno ili čuto jer bi tada prestalo biti subjekt i postalo bi predmet spoznaje. Zato Yājñavalkya ne može Uṣasti pokazati brahman kao što bi mu mogao pokazati konja ili govedo. Śaṅkara<sup>393</sup> razlikuje dvije vrste motrenja: svjetovno motrenje (*laukikī*) i motrenje u najvišem smislu (*paramārthikī*). Svjetovno je motrenje dodir (*saṃyukta*) unutarnjeg spoznajnog organa (*antaḥkaraṇa*) s okom, dok najviše motrenje predstavlja vlastiti oblik (*svarūpatva*) sopstva kao što toplina i svjetlost pripadaju ognju. Ono je bez početka i kraja i nepromjenjivo je. Svjetovno je motrenje, koje ima početak i kraj i promjenjivo je, samo nametak (*upādhi*) subjektu spoznaje, zbog kojega se čini obdaren običnim motrenjem. K tomu svjetovno je motrenje određeno predmetima koje motri.

Śaṅkara tvrdi da Bhartṛprapaṇca shvaća genitiv u rečenici „Ne možeš vidjeti motritelja motrenja” kao djelo, učinak, što znači da za Bhartṛprapaṇcu ova rečenica znači: „Ne možeš vidjeti motritelja koji motri (predmete).” Po tome motritelj je naprosto činitelj svjetovnoga

<sup>393</sup> BAUBh 3.4.2 str. 807.

motrenja ali ne i subjekt istinske samospoznaje. Śaṅkara odbacuje to tumačenje tvrdnjom kako je za pokazivanje činilaštva dovoljna samo riječ *draṣṭāram* i da bi riječ *drṣteḥ* postala nepotrebna jer bi samo ponavljala istu stvar. Śaṅkara dodaje da je u Bhartṛprapañcinu komentaru ovo shvaćeno kao ponavljanje ili kao griješka na koju ne treba obraćati pažnju. Ponavljanje po Śaṅkari ne dolazi u obzir jer je riječ u genitivu i jasna je njezina funkcija u rečenici. Zato on tumači *drṣti* kao *nityadrṣti* ‘vječno motrenje’ koje pripada naravi nepromjenjivoga (vječnoga) sopstva. Zanimljiva je i Śaṅkarina filološka opaska da ne može biti riječ o griješci jer i *Kāṇve* i *Mādhyamādhine* prenose tekst na isti način.

#### 5. 11. BAUBh 3.5.1

U BAU 3.5.1 se kaže:

*atha hainaṃ kaholaḥ kauṣītakeyaḥ papraccha -- yājñavalkyeti hovāca / yad eva sāḁṣād aparokṣād  
brahma ya ātmā sarvāntaraḥ taṃ me vyācakṣveti / eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ / katamo yājñavalkya  
sarvāntaraḥ / yo 'śanāyāpipāse śokaṃ mohaṃ jarāṃ mṛtyum atyeti / etaṃ vai taṃ ātmānaṃ  
viditvā brāhmaṇāḥ putraiṣaṇāyāś ca vittaiṣaṇāyāś ca lokaiṣaṇāyāś ca vyutthāyātha bhikṣācaryaṃ  
caranti / yā hy eva putraiṣaṇā sā vittaiṣaṇā yā vittaiṣaṇā sā lokaiṣaṇā / ubhe hy ete eṣaṇe eva  
bhavataḥ / tasmād brāhmaṇaḥ pāṇḁityaṃ nirvidya bālyena tiṣṭhāset / bālyam ca pāṇḁityaṃ ca  
nirvidyātha muniḥ / amaunaṃ ca maunaṃ ca nirvidyātha brāhmaṇaḥ / sa brāhmaṇaḥ kena syād  
yena syāt tenedṛśa eva / ato 'nyad ārtam / tato ha kaholaḥ kauṣītakeya upararāma /*

Tada ga je Kahola (M: Kahoḁa) Kauṣītakeya upitao - Yājñavalkyo, rekao je, što je brahman na očit način, a ne na skrovit način, koji je sopstvo unutar svega, to mi objasni!

- Ovo je tvoje sopstvo unutar svega.

- Koje (od mnogih mogućih poimanja sopstva), o Yājñavalkyo, je unutar svega?

- Ono koje nadilazi glad i žeđ, patnju, zabludu, starost, smrt. To takvo sopstvo spoznavši, brāhmaṇi idu u prosjaštvo napustivši žudnju za sinom, žudnju za bogatstvom i žudnju za svijetom. Upravo ono što je želja za sinom to je želja za bogatstvom, što je želja za bogatstvom, to je želja za

svijetom, upravo obje ove bivaju samo (*eva*) želje. Zato brāhmaṇa (*M* učen: [paṇḍita]), odrekavši se učenosti, neka želi ostati s dječastvom (da bude poput djeteta); odrekavši se dječastva i učenosti, tada je mudrac; odrekavši se mudraštva (naravi mudraca koji šuti) i nemudraštva, tada je brāhmaṇa. Po čem bi on bio brāhmaṇa? Onim čime se postaje, time upravo takav biva onaj tko ovako zna (*K*: od ovoga je drugo patnja). Tada se Kahola (*M*: Kahoḍa) Kauṣītakeya zaustavio.

U Śaṅkarinu se komentaru odmah postavlja pitanje (*saṃśaya* ili dvojba) radi li se u ovome odlomku i u prethodnome koji je govorio o sopstvu kao o podmetu spoznaje o istome sopstvu ili se tu radi o dva različita sopstva, jednome koje je podmet svake spoznaje i o drugome koje je sopstvo unutar svega i koje nadilazi glad, žeđ, patnju itd. Bhartṛprapañca odgovara na slijedeći način:

*bhinnāḥ iti yuktaṃ praśnayoḥ apunar uktatvopapatteḥ / yadi hy eka ātmoṣastakaholapraśnayoḥ  
vivakṣitas tatraikenaiva praśnenādhigatatvāt tadviśayo dvitīyaḥ praśno 'narthakaḥ syāt / na  
cārthavādarūpatvaṃ vākyasya / tasmād bhinnāḥ etāv ātmānau kṣetrajñāparamātmākhyāv iti kecid  
vyācakṣate / (BAUBh str. 810,4ff)*

‘Različita su (sopstva)’ to je ispravno zato jer je prikladno da dva pitanja ne budu izrečena ponovno. Kada bi samo jedno sopstvo bilo nakanjeno pitanjima Uṣaste i Kahole, tada, zato što je već s jednim pitanjem (odgovor) dobiven, drugo bi pitanje o istome predmetu bilo besmisleno. A rečenica nije u obliku objašnjenja smisla (*arthavāda*). Zato neki tumače da su to dva različita sopstva, znalac polja i vrhovno sopstvo.

Bhartṛprapañca tvrdi kako se ovdje radi o različitim sopstvima. U slučaju motritelja iz prethodne brāhmaṇe radi se o znalcu polja, odnosno o osobnoj duši obdarenoj spoznajnim moćima, dok se u ovoj brāhmaṇi govori o vrhovnome sopstvu. U filozofiji pūrva-mīmāṃse vedska se književnost dijeli na naredbe za izvođenje obreda (*vidhi*), pjesničke izričaje (*mantra*), nazive koji služe raščlambi onoga što je naredeno (*nāmadheya*), zabrane (*niṣedha*) i na *arthavādu* koja služi objašnjenju smisla naredaba ili zabrana, pohvalama bogovima i obredima ili pokudama

zabranjenih stvari. Dijeli se na *guṇavādu* koja predstavlja tekst koji je protivan iskustvu, koji se treba shvatiti figurativno, kao npr. *ādityo yūpaḥ* (žrtvenik je Sunce), *anuvādu* gdje je tekst sukladan iskustvu i valjanim načinima spoznaje i *bhūtārthavādu* u koju je uklopljen sadržaj iz mitske prošlosti koji se ne može dokazati ni opovrgnuti iskustvom. Ovaj upanišadski tekst nema svojstva ni jedne vrste *arthavāde*.<sup>394</sup>

Śaṅkara glatko obija Bhartṛprapañcino tumačenje jer u *BAU* 3.4.1-2 Yājñavalkya kaže Uṣasti „Ovo je tvoje sopstvo unutar svega” (*eṣa ta ātmā sarvāntataḥ*), a istu tu rečenicu kaže i Kaholi u 3.5.1. Tijelo ne može imati dva sopstva, ni Uṣasta i Kahola ne mogu imati različita sopstva, jedan pojedinačno, osobno, a drugi vrhovno, kad je već označeno istom rečenicom. Smisao je *BAU* 3.5.1 da se objasni još nešto o čem se nije govorilo u *BAU* 3.4, a to je da sopstvo nadilazi glad, žeđ, bol i ostalo.

#### 5. 12. *BAUBh* 4.3.7

U Śaṅkarinu komentaru uz *BAU* 4.3.7 gdje se govori o sopstvu kao o osobi koja se među dahovima sastoji od razaznaje (*vijñānamayaḥ prāṇeṣu*), nalazi se kratka ali važna opaska o Bhartṛprapañcinu tumačenju složenice *vijñānamaya*. Śaṅkara samo kaže da je Bhartṛprapañca riječ *vijñānamaya* (koji se sastoji iz razaznaje) tumačio kao *paramātmavijñaptivikāra* (pretvorba svijesti koja je vrhovno sopstvo). Po tome bi pojedinačno sopstvo obdareno spoznajnim moćima (*vijñānātman*) nastalo pretvorbom vrhovnoga sopstva. Protivno tomu Śaṅkara riječ *vijñānamaya* tumači riječju *vijñānaprāya* (koji se sastoji poglavito od razaznaje). Sopstvo se tako naziva zbog toga što ne primjećujemo nametak *buddhi*, uma (*buddhivijñānopadhi*), na (razaznajno) sopstvo. Iz toga se vidi osnovna razlika Śaṅkarina i Bhartṛprapañca shvaćanja prirode pojedinačnoga sopstva: kod Bhartṛprapañce pojedinačno je sopstvo nastalo pretvorbom vrhovnoga sopstva, dok se kod Śaṅkare ono samo čini kao pojedinačna duša iako je ona zapravo vrhovno sopstvo koje ne

---

<sup>394</sup> Važna je Śaṅkarina rasprava s mīmāṃsākama oko prirode upanišadskih tekstova. U njima Śaṅkara opetovano dokazuje da upanišadi nisu *arthavāda* koja je za mīmāṃsake samo dodatak naredbama. Vidi *BSBh* 1.1.4.



opazamo kao takvo zbog prividnoga nametka u obliku uma, kao što konop vidimo kao zmiju zbog prividnoga nametka zmije.

#### 5. 13. *BAUBh* 4.3.22

*ye tu vādino hṛdi śritāḥ kāmā vāsanāś ca hṛdayasaṁbandhinam ātmanam upasṛpyopaśliṣyanti hṛdayaviyoge 'pi cātmany avatiṣṭhante puṭatailastha iva puṣpādigandha ity ācakṣate / teṣāṁ „kāmaḥ saṅkalpo” „hṛdaye hy eva rūpāṇi” „hṛdayasya śokā” ity ādīnāṁ vacanānām ānarthakyam eva /* (*BAUBh* str. 895,2ff)

Oni koji govore o tome kako se želje i utisci sadržani u srcu došuljavši se, približavaju sopstvu koje je povezano sa srcem te čak i kad je sopstvo razdvojeno od srca borave (u njem) kao što miris cvijeća i ostaloga boravi u ulju u posudi za sublimaciju, njima su rečenice „želja, odluka (su *manas*/pamet... sopstvo koje se sastoji od pameti [1.5.3])... oblici su u srcu... patnje srca” (*BAU* 3.9.20) i ostale sasvim besmislene.

Ovaj se citat nalazi u komentaru iste *brāhmaṇe* kao i prošli. *BAU* 4.3.22 opisuje stanje oslobođenja u kojem otac nije otac, kao ni majka majka, svjetovi svjetovi, bogovi bogovi, Vede Vede i ostalo. U tome stanju osobu ne slijede ni dobra djela ni grijeh jer je nadišao patnje srca. Za Śaṅkaru je to opis oslobođenja, a srce je sjedište unutarnjeg organa (*antaḥkaraṇa*) u kojem su sadržane spoznajne i djelatne moći pojedinačne duše. U srcu su uskladištene i želje i latentni utisci koji su glavni uzrok prerađanja. Ova je Bhartṛprapañcina tvrdnja o tome kako želje i utisci ne pripadaju samo srcu već se približavaju i vrhovnomu sopstvu sasvim u suglasju s Bhartṛprapañcinom tvrdnjom iz *BAUBh* 2.3.6 gdje su želje i utisci postavljeni u jednom dijelu vrhovnoga sopstva kao što je miris cvijeta ostao izlučen iz cvijeta u ulju čak i kada cvijeta više nema. Tako poslije smrti, kad više nema unutarnjeg organa, želje i dojmovi ostaju u sopstvu. Čini se da je to način na koji su neki stariji mislioci vedānte objašnjavali kako prošla djela

djeluju i gdje borave nakon smrti tijela. U Śaṅkarinu je tumačenju nositelj želja i dojmova žiće (duša) koje transcendiraju tijelo pa se prerađaju.

#### 5. 14. BAUBh 4.3.30

*atra kecid vyācakṣate / ātmavastunaḥ svata evaikatvaṃ nānātvam ca / yathā gor  
godravyatayaikatvaṃ sāmānādīnāṃ dharmāṇāṃ parasparato bhedaḥ / yathā stūleṣv ekatvaṃ  
nānātvam ca tathā niravayaveṣv amūrtavastuṣv ekatvaṃ nānātvam cānumeyam /  
sarvatrāvyabhicāradarśanād ātmano 'pi tadvad eva dṛṣṭyādīnāṃ parasparaṃ nānātvam, ātmanā  
caikatvam iti / (BAUBh str. 898,22ff)*

Ovdje neki objašnjavaju- sopstvo je kao predmet (rasprave) samo po sebi jedinstveno i raznoliko. Poput jedinstva krave po supstanciji krave i mnoštva međusobne različitosti, odvojenosti značajaka kao što su podgušnjak i ostalo. Kao kod jedinstva i mnogostrukosti u grubim stvarima, tako se može zaključiti jedinstvenost i mnogostrukost i u neuobičajenim predmetima koji se ne sastoje od dijelova. Isto tako, zato što je to svugdje viđeno kao nužno, motrenje i ostalo sopstva mnogostruko je jedno prema drugom, ali jedinstveno je sa sopstvom.

Ovo je jedan od odlomaka iz kojih se vidi Bhartṛprapañcino shvaćanje sopstva kao jedinstvena i mnoštvena u isto vrijeme. Za Bhartṛprapañcu jedinstvo i mnoštvo nisu međusobno oprečni pojmovi, isto kao što za Bhāskarū nisu oprečni pojmovi istovjetnosti i razlike (*bhedābheda*). Također valja napomenuti da se obojica koriste istim primjerom krava koje su kao rod jedno ali se razlikuju u osobnim značajkama<sup>395</sup> kako bi primjerom iz svakodnevnoga iskustva pokazali kako se ova dva oprečna pojma mogu pomiriti. Tako su i činidbe poput motrenja i ostaloga različite, ali u isto vrijeme i jedno jer zajedno čine sopstvo. To je u oprjeci sa Śaṅkarom po kojem su sve činidbe prividni nametci vrhovnomu sopstvu.

---

<sup>395</sup> *BhBSBh* 1.1.4, Ingalls (1967:66)

Ovaj se ulomak Bhartṛprapañcin javlja u *brāhmaṇi* koja govori o tome što je svjetlo za osobu. Odgovor počinje sa Suncem. Kada Sunce zađe, Mjesec je svjetlo, kada njega nema, oganj je svjetlo, kada je oganj ugašen, riječ je svjetlo, a kada nema ni glasa, sopstvo je svjetlo osobe (BAU 4.3.6). U komentaru uz BAU 4.3.6 Śaṅkara počinje s vrlo važnom razradom učenja o samo osvjetljenom sopstvu (*svayaṅjyotirātman*) koje osvjetljava tijelo i organe a samo nije ničim osvjetljeno. Po Śaṅkari samo osvjetljeno sopstvo se očituje u snu i na javi, gdje se prividno povezuje s nametcima (*upādhi*), kao što je oko i ostali organi. Tako zakrito nametkom oka, samo osvjetljeno se sopstvo očituje kao motrenje. Kao što se sunčeva svjetlost u dodiru sa stvarima koje osvjetljava čini kao da je obojena iako je to boja onoga što osvjetljava, tako se i vrhovno samo osvjetljeno sopstvo čini kao jedno sa spoznajnim moćima.

#### 5. 15. BAUBh 4.4.22

*ye punar mantrabrāhmaṇalakṣaṇena vedānuvacanena prakāśyamānaṃ vividiṣantīti vyācakṣate, teṣāṃ āraṇyakamātram eva vedānuvacanaṃ syāt / na hi karmakāṇḍena para ātmā prakāśyate / taṃ tvaupaniṣadam iti viśeṣaśruteḥ / vedānuvacaneneti cāviśeṣitatvāt samastagrāhidaṃ vacanam / na ca tadekadeśotsarge yuktaḥ /* (BAUBh str. 931, 12ff)

Koji ipak tumače ovako: onima koji žele znati ono što je rasvijetljeno riječima Veda koje se označuju kao mantre i brāhmaṇe, njima su „riječi Veda” samo āraṇyake. Dijelom kanona koji govori o obrednome djelovanju nije rasvijetljeno najviše sopstvo. Iz objave je nedvojbeno: „(Pitam) te za tu upaniṣadsku osobu.” „Riječi Veda” -zato što ne pravi razliku ovaj izričaj obuhvaća cjelinu. I nije prikladno ako se odbaci jedan odlomak toga (izričaja).

BAU 4.4.22 opisuje veliko nerođeno sopstvo (*mahāja ātmā*) koje brāhmaṇe žele spoznati (*vividiṣanti*) riječima Veda (*vedānuvacanena*), žrtvom, darovima i trapnjom. Bhartṛprapañca riječ *vedānuvacana* tumači kao āraṇyaka (upaniṣadi predstavljaju dio āraṇyaka) kako bi u objavi našao dokaz za svoje učenje o *jñānakarmasamuccayi*, odnosno putu do oslobođenja koji

podrazumijeva kombinaciju znanja (koje je sadržano u *jñānakāṇḍi*) i djelovanja (koje je opisano u *karmakāṇḍi*). U Bhartṛprapañcinu tumačenju ovaj bi odlomak govorio kako brāhmaṇe žele spoznati vrhovno sopstvo kombinacijom znanja o sopstvu kako je objavljeno u upanišadima, vedskih žrtvenih obreda, trpljenja i žrtvenih darova.

Śaṅkara, kako smo pokazali, tvrdi da se sopstvo može spoznati samo znanjem jer jedino znanje može ukloniti neznanje koje zakriva pravu prirodu sopstva, a ne djelovanjem koje nije suprotstavljeno neznanju. Zato Śaṅkara ne prihvaća da se riječ *vedānuvacana* odnosi na upanišadsku objavu koja pripada dijelu vedskoga korpusa koji se odnosi na znanje (*jñānakāṇḍa*). Po njemu *vedānuvacana* označuje redovitu vedsku recitaciju (*nityaḥ svādhyāyaḥ*) koja ne isključuje recitaciju upanišadsih tekstova ali pripada obrednom djelovanju. Tako se za Śaṅkaru svi nabrojani pojmovi (*vedānuvacana*, *yajña*, *dāna* i *tapas*) odnose na obredno djelovanje koje ne dovodi izravno do spoznaje sopstva već pomaže pročišćenju latentnih ustrojica svijesti poput sklonosti (*saṃskāra*) nakupljenih djelovanjem. Kad je um tako pročišćen, lakše shvaća smisao oslobađajuće upanišadske objave. Ipak, oslobođenje nije moguće bez znanja objavljenog u upanišadima. Śaṅkari obredi mogu tek olakšati put do znanja, ali nisu obvezatni; sami ne mogu imati bilo kakva utjecaja na samospoznaju.

## 5. 16. BAUBh 5.1.1

*atraike varṇayanti-pūrṇāt kāraṇāt pūrṇaṃ kāryam udricyate / udriktaṃ kāryaṃ vartamānakāle 'pi  
pūrṇam eva paramārthavastubhūtaṃ dvaitarūpeṇa / punaḥ pralayakāle pūrṇasya kāryasya  
pūrṇatāmādāya ātmani dhritvā pūrṇam evāvaśiṣyate kāraṇarūpam / evam utpattisthitipralayeṣu  
triṣv api kāleṣu kāryakāraṇayoḥ pūrṇataiva / sā caikaiva pūrṇatā kāryakāraṇayor bhedena  
vyapadiṣyate / evaṃ ca dvaitādvaitātmakam ekaṃ brahma / yathā kila samudro  
jalataraṅgaphenabudbudādyātmaka eva / yathā ca jalaṃ satyaṃ tadudbhavās ca  
taraṅgaphenabudbudādayaḥ samudrātmabhūtā eva āvirbhāvatirobhāvadharmināḥ  
paramārthasatyā eva / evaṃ sarvam idaṃ dvaitaṃ paramārthasatyam eva  
jalataraṅgādīsthānīyaṃ samudrajalasthānīyaṃ tu paraṃ brahma / evaṃ ca kila dvaitasya*

*satyatve karmakāṇḍasya prāmāṇyaṃ yadā punar dvaitaṃ dvaitam ivāvidyākṛtaṃ mṛgaṭṛṣṇikāvad  
anṛtaṃ advaitam eva paramārthatas tadā kila karmakāṇḍaṃ viṣayābhāvād apramāṇaṃ bhavati /  
tathā ca virodha eva syāt / vedaikadeśabhūtopaniṣat pramāṇaṃ  
paramārthādvaitavastupratipādakatvād apramāṇaṃ karmakāṇḍam asaddvaitaviśayatvāt / tad  
virodhaparijihīrṣayā śrutya itad uktam kāryakāraṇayoḥ satyatvaṃ samudravat pūrṇamada ity  
ādineti / (BAUBh str. 951, 16ff)*

Jedni ovdje objašnjavaju: iz *punog*, kao iz uzroka proizlazi *puno* kao posljedica. Posljedica koja proizlazi u sadašnjem je vremenu također puna postavši predmetom u najvišem smislu s oblikom dvojnosti. Ponovno u vrijeme rastvaranja svijeta *uzevši punoću* pune posljedice, stavivši je u sopstvo, *preostaje puno* u obliku uzroka. U sva su tri vremena, nastajanje, postajanje i rastvaranje, uzrok i posljedica puni. Ova je jedna punina označena razlikovanjem uzroka i posljedice. Tako je jedan brahman dvojne i ne dvojne prirode. Kao što se ocean sastoji od vode, valova, pjene i mjehura. Kao što je voda istinita, tako su i valovi, pjena i mjehuri koji su iz nje postali, koji imaju svojstva nastajanja i nestajanja i koji bivaju svojstveni oceanu također istiniti u najvišem smislu. Tako je sve ovo što je dvojno, predstavljeno valovima i ostalom na vodi, istinito u najvišem smislu dok je najviši brahman predstavljen vodom oceana. Tako je vjerodostojnost *karmakāṇḍe* u istinitosti dvojnosti. Ako je pak dvojnost kao dvojnost, kao tvorevina neznanja lažna poput fatamorgane, a nedvojnost je najviša istina, tada *karmakāṇḍa* nema vjerodostojnost jer nema područja primjene. I tako bi došlo do proturječja. Upaniṣadi koje predstavljaju samo jedan dio Veda bile bi valjane zbog pouke o predmetu (rasprave) koji je nedvojstven u najvišem smislu, dok *karmakāṇḍa* ne bi bila valjana jer joj je predmet nesuća dvojnost. Sa željom za uklanjanjem tog proturječja objava je s *puno je ovo* obznanila istinitost uzroka i posljedice kao kod oceana.

Ovo je bila zadnja referencija na Bhartṛprapañcu u Śaṅkarinu komentaru uz *BAU*. Ovaj fragment predstavlja Bhartṛprapañcin komentar glasovitoga stiha iz *BAU* 5.1.1 koji glasi:

*pūrṇam adaḥ pūrṇam idaṃ pūrṇāt pūrṇam udacyate/  
pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam evāvaśiṣyate//*

Puno je ono puno je ovo, iz punoga puno proizlazi

Oduzevši od punoga puno, samo puno preostaje.

Bhartṛprapañca tumači istu riječ *pūrṇa* (pun) kao uzrok i kao posljedicu kako bi dokazao svoje temeljno metafizičko shvaćanje odnosa ne dvojnoga apsoluta i pojavnih mnoštvenosti. Ova su dva sukobljena načela za Bhartṛprapañcu u isto vrijeme dvojstveni i jedinstveni, što nam nedvojbeno pokazuje da je Bhartṛprapañca poput Bhāskare bio bhedābhedavādin. Kao primjer za shvaćanje toga odnosa opet se koristi primjerom oceana koji je po sebi jedno ali se može pojavljivati kao voda, valovi i ostalo.

Ono što je posebno zanimljivo i što valja posebno istaknuti jest to da nam Bhartṛprapañca, ako je vjerovati Śaṅkari, daje i razlog toga metafizičkog shvaćanja. Taj je razlog mirenje tekstova unutar vedskoga kanona. Znači da je, isto kao kod Rāmānuje, glavni razlog za shvaćanje odnosa apsoluta i svijeta hermeneutičke naravi! Bhartṛprapañca oblikuje svoje shvaćanje svijeta kako bi pomirio dio Veda koji se odnosi na obredno djelovanje (*saṃhite* i *brāhmaṇe*) i onaj dio Veda koji se bavi znanjem o sopstvu (*āranyake*<sup>396</sup> i *upaniṣadi*). Ako je za spoznaju sopstva dovoljna samo *jñānakāṇḍa*, onda najveći dio vedskoga korpusa gubi na važnosti. Kako bi sačuvao važnost obrednih tekstova, Bhartṛprapañca oblikuje učenje o *jñānakarmasamuccayi*, o tome da kombinacija obreda i znanja vodi oslobođenju. Prije toga su *mīmāṃsake* dokazivale veću važnost obrednoga dijela, čime su upaniṣadi imale podređeni položaj *arthavāde* koja samo dodatno i slikovito objašnjava važniji obredni dio u kojem su najvažnije naredbe (*vidhi*) za izvršavanje obreda. Poslije njih bhedābhedavādin poput Bhartṛprapañce i kasnije, Bhāskare, izjednačuju ova dva dijela vedskoga kanona, dok Śaṅkara i njegovi sljedbenici okreću jezičac na vagi u korist upaniṣadi dajući im veću važnost nego ostatku vedskoga kanona. Do oslobođenja može dovesti samo znanje sopstva ili samospoznaja koja nema nikakve veze s obrednim djelovanjem.

Iz ovih se kratkih fragmenata može dobro naslutiti smisao Bhartṛprapañcina tumačenja *BAU*. On očito upaniṣadi smatra jednako vrijednima ostalim vedskim tekstovima, kao što obrede

---

<sup>396</sup> Mi bismo danas *āranyake* prije uvrstili u *karmakāṇḍu* ali Bhartṛprapañca u prethodnome ulomku izričito poistovjećuje *jñānakāṇḍu* s *āranyakama*.

smatra jednako vrijednima znanju. Pri tome osnovno shvaćanje prirode svijeta i apsoluta služi hermeneutičkomu cilju usklađivanja i jedinstvenog shvaćanja cjeline vedskoga kanona. Śaṅkara taj odnos okreće u korist znanja.

#### 5.17. Fragmenti koji se u komentarima uz *BAUBh* ne pripisuju Bhartṛprapañci

Rau (1960:117.[259]) nabraja ukupno 30 mjesta<sup>397</sup> na kojima je uvjeren da Śaṅkara kritizira ili samo spominje neki stariji komentar. Mjesta koje Sureśvara i Ānandagiri pripisuju Bhartṛprapañci obradili smo u paragrafima 5.1-5.16.

Tako u komentaru uz *BAU* 1.4.2 nailazimo na pitanje nekih (*atra codayanti*) odakle Prajāpatiu (u tekstu se zapravo govori o *puruṣi*) znanje jedinstva ako nije bilo nikoga tko bi ga tomu poučio. Ako je tako, onda svatko, čak i bez svjedočanstva objave, može spoznati jedinstvo.<sup>398</sup> Ako je pak Prajāpati znanje o jedinstvu stekao u prošleme životu, onda znanje jedinstva ne vodi oslobođenju jer se inače ne bi ponovno rodio ako je tako znao već u prošleme životu. Zaključak bi onda bio da je viđenje jedinstva besmisleno (*anarthaka*)! Kako se ovdje kritizira nauk o oslobođenju i smisao upaniṣadskoga teksta, mislim da ima razloga za sumnju da se ovdje uopće radi o nekom komentaru uz *BAU*. Prije mi se čini da je taj citat zapravo samo prigovor (*pūrvapakṣa*) nekoga tko i nije vedāntinac nego vjerojatno pūrvamīmāṃsaka jer vedāntinac ne bi svodio nauk upaniṣadi na apsurd.

Zanimljiv se primjer nepoznata tumačenja nalazi u *BAUBh* 1.4.10. Tamo se govori kako ovo u početku bijaše brahman koji je spoznajući sebe „Ja sam brahman” postao sve. Ānandagiri ovo tumačenje pripisuje nekomu vṛttikāri (auktoru *vṛtti*, komentara).<sup>399</sup>

---

<sup>397</sup> Na nekim od tih mjesta nisam našao što bi se točno moglo odnositi na neki stariji komentar.

<sup>398</sup> To je znakovit primjer kako pūrvamīmāṃsakama kao ritualistima Bog, Prajāpati, nije bitan, nego je bitna samo objava, Vede, koja je vječna, istinita i nema tvorca. To je posve ekstremno apsolutiziranje objave.

<sup>399</sup> Kāśīnātha Śāstri Āgāṣe, (izd.) (1953.), Bṛhadāraṇyakopaniṣad, Ānandagirikṛtāṭikāsamvalitaśāṃkarabhāṣyasametā, Puna, Ānandāśrama 15, str. 142.16.

brahmāparam, sarvabhāvasya sādhyatvopapatteḥ / na hi parasya brahmaṇaḥ sarvabhāvāpattir  
vijñānasādhyā / vijñānasādhyāṃ ca sarvabhāvāpattim āha -'tasmāt tat sarvam abhavat' iti / tad  
asmād brahma vā idam agra āsīd ity aparaṃ brahmeha bhavitum arhati / (BAUBh str. 668.25ff)

(Ovdje se radi o) nižem brahmanu, jer njemu pristaje to da je postignuće postajanje svime.  
Postajanje svime najviši brahman ne postiže razaznajom (znanjem). Postajanje svime nazvao je  
takvim da se mora postići razaznajom: „Zato je to (brahman) postalo sve.” Zato ovdje: „U početku  
ovo bijaše brahman” treba biti niži brahman.

U BAUBh 4.3.17 Śaṅkara se slaže s tumačenjem da riječ *svapnānta* može značiti i stanje  
sna (*svapna*) iako je ranije u svojem komentaru tvrdio da *svapnānta* znači spokojni san (*suṣupti*)  
zbog dometka *anta*. Śaṅkara prihvća i to tumačenje jer ono ne ide protiv nauka da je sopstvo  
slobodno od prijanjanja (*asaṅgatā*).

U BAUBh 4.4.7 nailazimo na slijedeće tumačenje:

*atra kecid varṇayanti- adhyātmavidyārasiko janakaḥ śrutam apy arthaṃ punar mantraiḥ śuśrūṣati*  
*/ ato na sarvam eva nivedayati / śrutvābhipretaṃ yājñavalkyāt punar ante nivedayiṣyāmīti hi*  
*manyate / yadi cātraiva sarvaṃ nivedayāmi nivṛttābhilāṣo' yaṃ śravaṇād iti matvā ślokān na*  
*vakṣyātīti ca bhayāt sahasradānaṃ śuśrūṣāliṅgajñāpanāyeti / (BAUBh str. 922,1ff)*

Ovdje neki objašnjavaju da Janaka, željan znanja koje se odnosi na sopstvo, ponovno želi čuti u  
mantrama smisao (nauka) koji je već čuo. Zato (još) ne nudi sve. On si misli: „Kad od  
Yājñavalkye čujem što (on) želi (reći) tada ću mu na kraju ponuditi, ali ako sada sve (darove)  
ponudim to je želja za prekidom slušanja” - tako pomislivši iz straha da mu ne će reći śloke. Dar  
tisuću (krava) služi obznani znaka da je željan slušanja.

U BAU 4.4.7 kaže se da, kada nestanu sve želje iz srca, osoba postaje besmrtna i dosegne  
brahman već ovdje (riječ ‘ovdje’ [*atra*] Śaṅkara shvaća kao ‘u ovome tijelu’). Pitanje koje si je  
nepoznati tumač vjerojatno postavljao je zašto Janaka konačno ne ponudi sve već samo tisuću  
krava koje mu je već nudio i za odgovore koji nisu sadržavali krajnju istinu ovako jasno



izraženu. Śaṅkara kritizira takvo tumačenje tvrdnjom da se ovdje tek uvodi nauk o odricanju od želja u okviru isposništva. Zato tekst koji slijedi još mora objasniti nauk o isposništvu nakon kojega će Janaka ponuditi konačno sebe i sve što posjeduje. Ovdje bi se moglo raditi o nekom starijem tumačenju jer se nedvojbeno radi o upanišadskom tekstu koji bi mogao predstavljati problem u razumijevanju. Taj je dio teksta nedvojbeno prošao mnoge redaktorske zahvate i proširenja pa nije ni čudo da je izazvao zanimanje starih tumača.

U *BAU* 4.4.8 govori se o tanahnome i protegnutome (*vitata*<sup>400</sup>) starodrevnome putu koji vodi u nebeski svijet, kojim se uzdižu znalci brahmana. *BAU* 4.4.9 nastavlja s opisom puta na kojem ima bijele, plave, žute, zelene i crvene boje (To je duga). Brahman je taj put otkrio i njime ide znalac brahmana, jaroviti činitelj dobra.

U komentaru uz *BAU* 4.4.9 nema jasno određenoga dijela teksta koji bi se mogao shvatiti kao citat ili parafraza starijega komentara. Śaṅkara samo usput spominje dva tumačenja koja zatim i odbacuje. Prvo je tumačenje koje Śaṅkara kritizira to da se bijeli put odnosi na čisti put nedvojstva (*śuddho' dvaitamārgaḥ*) jer se nabraja zajedno s putovima drugih boja koji sigurno nisu putovi nedvojstva. Bijeli je put samo viši od svih onih koji vode uvjetovanim oblicima brahmana. Dalje kritizira nazor da se oslobođenje postiže kombinacijom znanja i čina navodeći niz citata iz predaje<sup>401</sup> koji ističu razliku znanja i djelovanja.

## 6. Śaṅkarin komentar uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*)

Śaṅkarin je komentar uz *BAU* prvi komentar uz ovu upaniṣad očuvan u cijelosti. I danas se taj komentar najčešće izdaje pa je prava rijetkost naći izdanja drugih komentara koji su sastavljeni poslije Śaṅkare. Ovo je popis svih poznatih komentara uz *BAU*:

---

<sup>400</sup> *BAU* (*M*) umjesto *vitata* ima *vitara* (koji vodi dalje).

<sup>401</sup> *MBh* 12.46.56; 12.337.40; 12.269.34 i 12.174.37.

*Bhāṣya* (Śaṅkara, advaita-vedānta, 7.-8. ili 8.-9.st.)

*Bhāṣya* (Madhva, dvaita-vedānta, 13.-14. st)

*Dīpikā* (Śaṅkarānanda, advaita-vedānta, 14. st.)

*Vyākhyā* (Vijñānabhikṣu, avibhāgādvaita, 16. st.)

*Prakāśikā* (Raṅgarāmānuja, viśiṣṭādvaita-vedānta, 15. st)

*Khaṇḍārtha* (Rāghavendra Tīrtha, dvaita-vedānta, 17. st.)

*Tātparyadīpikā* (Mahādeva Sarasvatī, advaita-vedānta, 17. st.)

*Bhāṣya* (Bhāskara Rāya Dīkṣita, advaita-vedānta, 18. st.)

*Bhāṣya* (Upaniṣadbrahmayogin, acintyabhedābhedavāda, 18. st.)

*Mitākṣara* (Nityānanda Āśrama, 19. st. advaita-vedānta, komentar uz *BAU* [M])

*Vyākhyā* (Anantācārya)\*

*Dīpikā* (Gaṅgādhara)\*

*Mukhyārthaprakāśikā* (Gaṅgā Dvivedin)\*

\*nepoznate datacije

Od ovih su tekstova izdani samo Śaṅkarin,<sup>402</sup> Madhvin,<sup>403</sup> Raṅgarāmānujin,<sup>404</sup> Upaniṣadbrahmayoginov<sup>405</sup> i Rāghavendra Tīrthin,<sup>406</sup> dok su na engleski jezik prevedene Śaṅkarina bhāṣya,<sup>407</sup> Madhvina *Bṛhadārnyakopaniṣad-bhāṣya*<sup>408</sup> i Raṅgarāmānujina *Prakāśika*.<sup>409</sup>

---

<sup>402</sup> Roer je 1849.-1856. prvi izdao sanskrtski tekst Śaṅkarina komentara uz *BAU* i Ānandagiri jeve *Ṭike* zajedno s prijevodom prvoga poglavlja. Uslijedio je niz izdanja utemeljenih na Roerovu sve dok 1910. nisu tiskana sabrana djela Śaṅkarina u ediciji *The Works of Sri Sankaracarya [Memorial Edition]*, Srirangam, Vani Vilas Press u dvadeset svezaka. To je izdanje postalo standardno i temelj za sva kasnija sanskrtska izdanja Śaṅkarina. Komentar uz *BAU*, zajedno s originalnim upaniṣadskim tekstom recenzije *Kāṇva* čini peti, šesti i sedmi svezak edicije. Reigle (2005:3) spominje kako su postojala i ranija izdanja Śaṅkarinih komentara i *BSBh* izdana u privatnim nakladama. Od izdanja Vani Vilas Pressa starije je i izdanje Śaṅkarinih manjih tekstova izdano 1898.-1899. u četiri sveska (*Sri Sankaracharya's Miscellaneous Works*, Mysore: Government Branch Press, Government Oriental Library Series, Biblioteca Sanscrita 19-22). Ovo izdanje ne sadrži glavna Śaṅkarina djela poput *BSBh* i komentara uz upaniṣadi. U ovome sam se radu koristio izdanjem Motilala Banarsidassa iz 1964./2007.

<sup>403</sup> Izdano zajedno s Raghuttaminom *Parabrahmaprakāśikom*, T.R.Krsnacarya, Kumbakonam, 1907.

<sup>404</sup> S.S.Venegavakara, Anandasrama Sanskrit Series 64, 1911.

<sup>405</sup> T.R.Chintamani, Adyar 1929., 1966.

Uz Śaṅkarin i Madhavin komentar dalje su sastavljani komentari koji više ne predstavljaju komentar uz *BAU* već uz Śaṅkarinu i Madhvinu *bhāṣya*. Uz Śaṅkarin su komentar sastavljeni:

*Vārttika* (Sureśvara, 8. ili 9. st.)<sup>410</sup>

*Ṭika* (Ānandagiri, 13.-14. st.)

Poznata su također i dva komentara uz Madhvinu *bhāṣya* nepoznate datacije:

*Vyākhyā* (Vyāsatīrtha)

*Parabrahmaprakāśikā* (Raghūttama Yati)

Kako je Śaṅkarin komentar najstariji koji je sačuvan a k tome i najpoznatiji, posvetit ćemo mu nešto više prostora kako bismo raščlanili: a) tehnike i metode komentiranja, b) Śaṅkarin odnos prema svetome tekstu iz kojega će se vidjeti mjesto objave u njegovu filozofskom sustavu i c) osobite nazore filozofske sadržane u tekstu.

Tekst kojim ću se služiti je *Ten Principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya* iz edicije *Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. 1.* u izdanju Motilal Banarsidassa (1964, pretisak 2007.). To je poboljšano izdanje onoga koje je 1910. izdao Vani Vilas Press kojim sam se

---

<sup>406</sup> T.R.Krishnacharya. Bombay 1900 I G.R.Savanur. Poona 1935.-36.

<sup>407</sup> Prvo je poglavlje preveo Roer (Bibliotheca India 2, 1849-56, 1908. [Calcutta]), dok je Mādhavānanda (Advaita Ashrama, Almora 1935.) preveo cijelo djelo.

<sup>408</sup> S.C.Vasu. Sacred Books of the Hindus 14, 1916., 1933.

<sup>409</sup> K.C.Varadachari, D.T.Tatacarya. Śrī Venkateśvara Oriental Series (Tirupati) 43, 1954.

<sup>410</sup> Uz Sureśvarinu su *Vārttika* također sastavljeni brojni komentari: *Gopāla* (Gopālāśrama), *Śāstraprakāśa* (Ānandagiri, ovdje se vjerojatno ne radi o Ānandagiriu koji je sastavio *Ṭiku* uz *BAUBh*), *Nyāyakaḥ* (Ānandapūrṇa Vidyāsāgara), *Sāra* (Vidyāraṇya), *Laghuvyākhyā* (Uttamaśloka Tīrtha), *Vivaraṇa* (Nṛsiṃhaprajña Muni), *Ṭikā* (Pūrṇānanda Tīrtha).

također koristio. GRETEL-ovo elektroničko izdanje ima na žalost previše grješaka da bi se moglo koristiti bez pomoći tiskanih izdanja.

## 6.1. Datacija i auktorstvo teksta

Kao što se moglo vidjeti, Šaṅkarina su sabrana djela izašla u dvadeset svezaka što predstavlja ogroman opus obzirom na veliku složenost nekih od tih djela. Ako je vjerovati Šaṅkarinim biografijama,<sup>411</sup> on je živio svega 32 godine pa je teško povjerovati da su baš sva djela sačuvana pod njegovim imenom doista njegova. Na ovo upozorava već Deussen (1912./1973:36-37) i uzima *BSBh* kao standard za određivanje autentičnosti drugih atribucija. Od ove hipoteze kreće i Hacker koji u svoja dva članka<sup>412</sup> ustrojava odrednice za ispravnu atribuciju djela Šaṅkari. Prva je Hackerova metoda raščlamba kolofona u rukopisima Šaṅkarinih djela gdje uz Šaṅkarino ime uočava pridjev *bhagavat* (bogovit)<sup>413</sup> u kolofonima uz *BSBh*, u komentarima uz upanišadi i *Bhagavad-gītu* i kolofonima uz *Upadeśasāhasrī*. U kolofonima ostalih djela redovito piše Šaṅkarācārya (učitelj Šaṅkara). Ovo ime nije potvrđeno u starijoj tradiciji jer mu Šaṅkarini suvremenici i oni koji dolaze poslije redovito uz ime dodaju *bhagavat* (-pūjya -pāda).<sup>414</sup> Po drugoj metodi Hacker izdvaja pojmove *avidyā* (neznanje), *nāmarūpa* (ime i oblik), *māyā* (iluzija)

---

<sup>411</sup> Sačuvane su biografije: Anantānandagiriya *Guruvijaya* (izd. Jayanārāyaṇaya Tarkapañcana, [1868.], Calcutta: Asiatic Society of Bengal), Govindanāthina *Śaṅkarācāryacarita* ([1926.] Trichur, Kerala Publishing House), Vyāsācalina *Śaṅkaravijaya* (izd. T. Candrasekharan [1954.], Madras, Government Oriental Manuscripts Series 24) i Vidyāraṇyina *Śaṅkaradigvijaya* ([1] [1864.] Bombay, Gaṇapat Kṛṣṇājī's Press; [2] [1891] Poona, Ānandāśrama Sankrit series 22; [3] [1943.] Haridvar, Śrī Śravaṇanātha Jñānamandir i [4.] izd. Anantthakrishna Sastri [1956.] Sringeri, Sringeri Matha). Najstarije su *Śaṅkaradigvijaya* (14. st.) i *Śaṅkaravijaya* koja se uvelike oslanja na *Śaṅkaradigvijayu*. Starije od njih bi mogle biti Citsukhina *Bṛhacchaṅkaravijaya* i Cidvilāsina *Śaṅkaravijayavilāsa* koje su izgubljene.

<sup>412</sup> Oba je članka (*Preliminary remarks Concerning the Authorship Problem i Distinctive Features of the Doctrine and Terminology of Śaṅkara*) Halbfass preveo na engleski i izdao u Hacker (1995:41-100).

<sup>413</sup> *Bhagavat* se katkad smjenjuje s *bhagavat-pāda* i *bhagavatpūjya-pāda*.

<sup>414</sup> Sureśvara ga naziva *Śaṅkara-bhagavatpāda* i *bhagavatpūjyapāda* (*NaiS* 4.19. i 43), Padmapāda samo *Śaṅkara* (*Pañcapādika* 3c) ili *bhagavadbhāṣyakāra* (Hacker 1995:55). Hacker (1995:43-45) navodi kako brojni stariji vedāntski auktori poput Vācaspatia Miśre, Ānandagiriya, Rāmātīrthe, Saccidānande Yogīndre koriste upravo te attribute uz Šaṅkarino ime.

i *īśvara* (gospod) koji u *BSBh* imaju nešto drugačija značenja nego u kasnijoj *advaiti*. *BAUBh* prolazi sve te kriterije i Hacker (1995:50) ubraja to djelo u autentična Šaṅkarina djela. Potter (1981:116) smatra da je *BAUBh* bez sumnje Šaṅkarino djelo jer je Sureśvara koji mu je bio izravan učenik sastavio uz njega opsežan komentar (*BAUBhV*). Štoviše, Sureśvara u *BAUBhV* 6.5.25 izravno tvrdi da je Šaṅkara auctor *BAUBh*. Još je jedan važan rad posvećen dokazivanju da je Šaṅkara auctor *BAUBh*. To je disertacija u kojoj je Käthe Märschner (1933.) sustavno i pažljivo usporedila citate iz *BAU* u *BSBh* s komentarima istih mjesta u *BAUBh*. Ukratko, Märschnerova je mjesta koja se podudaraju podijelila na ona u kojima se podudara smisao i na ona koja se podudaraju i jezično tako da se koriste iste fraze, sintaktički sklopovi ili sinonimi. Märschnerova je uočila i neka odudaranja koja su ipak zanemariva u odnosu na količinu materijala koji se podudara. Svakako valja istaknuti jedno odudaranje koje je Märschnerova uočila. Od ukupno 557 citata iz *BAU* u *BSBh* njih 16 imaju različita čitanja u recenzijama *Kāṇva* i *Mādhyam̐dina*. Od tih 16 citata Šaṅkara se koristi čitanjem *Mādhyam̐dina* u čak 13 citata a samo tri se puta koristi čitanjem *Kāṇva* iz čega se može zaključiti da je Šaṅkari *Mādhyam̐dina* bliža. Naravno, to može biti problem s obzirom na to da *BAUBh* slijedi recenziju *Kāṇva*. Märschnerova to opravdava Straußovom zamjedbom (1932.) da se u Śabarinu komentaru uz *MimS* također citira *BAU* u recenziji *Mādhyam̐dina* iz čega zaključuje da je recenzija *Mādhyam̐dina* naprosto bolje kotirala u tadašnjim školničkim krugovima. Märschnerova također tvrdi (1933:9) da se u *BAUBh* odlučio na komentar recenzije *Kāṇva* jer je taj tekst samostalniji od teksta *Mādhyam̐dina* koji je čvršće povezan sa *ŚB*. Zaključak je njene raščlambe da se Šaṅkarin komentar uz *BS*, koji se uzima kao referentna točka za svako utvrđivanje autorstva, u potpunosti slaže s komentarom uz *BAU*. Štoviše, osim podudaranja u smislu, Märschnerova je uočila niz jezičnih i izražajnih podudarnosti zbog čega ona zaključuje da nema sumnje u tradicionalnu atribuciju *BAUBh* Šaṅkari.

Nakon što smo utvrdili valjanost atribucije, valja reći nešto i o Šaṅkarinoj dataciji. Šaṅkaru je prvi datirao Pathak (1882:174-175) na osnovi dvaju rukopisa<sup>415</sup> u kojima se tvrdi da je živio od 788.-820. Tu je dataciju prvi pobijao Nakamura<sup>416</sup> uspostavljajući relativnu kronologiju na osnovu odnosa s drugim auktorima toga doba.<sup>417</sup> Nakamura smatra da Šaṅkaru treba smjestiti u prvu polovinu 8. stoljeća. Tu dataciju podržava Trasher<sup>418</sup> tvrdnjom da Maṇḍana Miśra u tekstu *Brahmasiddhi* poznaje *BSBh* (Trasher 1993:112-121). Maṇḍana Miśra se citira u Karṇakagoninu komentaru uz Dharmakīrtievu *Pramāṇavārttikū*. Frauwallner smješta Karṇakagomina prije Śāntarakṣite (725.-788.), što znači da bi Maṇḍana Miśra bio mlađi od Karṇakagomina (Vetter 1979:11). Trasher (1993:127) smješta Maṇḍanu Miśru u vrijeme između 650. i 720. Slaje (2007:117) određuje Šaṅkarinu dataciju od 670.-700., Maṇḍaninu od 660.-720. i Sureśvarinu od 680.-740.

Da s tim određenjima relativne kronologije ipak treba biti oprezan pokazuje Kambojanski natpis<sup>419</sup> iz druge polovine devetoga stoljeća u kojem Śīvasoma, učitelj kralja Indravarmana II. (877.-889.) tvrdi da je bio učenik *bhagavanta* Šaṅkare. Takvo nazivanje zadovoljava Hackerov kriterij autentičnosti. Valja biti svjestan da Trasher nije ponudio nedvojbene dokaze da Maṇḍana Miśra citira Šaṅkaru a da Nakamurina relativna kronologija nije toliko sigurna za određivanje točnoga datuma jer nije nemoguće da je Jinasena bio suvremenik Vidyānandin i Sureśvarin. Također valja biti oprezan i s natpisom kambojanskim jer je moguće da Śīvasoma misli na nekoga drugog *bhagavanta* Šaṅkaru. No spomenuti se Šaṅkara opisuje kako mu mudraci štuju stopala pa je vjerojatnost da se opisuje filozof Šaṅkara znatna. Ako se u Śīvasominu natpisu uistinu spominje Šaṅkara *bhāṣyakāra*, tada bi Pathakova teza o dataciji Šaṅkarinoj mogla biti

---

<sup>415</sup> Prvi je rukopis bez naslova koji nije stariji od 14. st. jer spominje Madhvu a drugi je rukopis advaitsko djelo Āryavidyāsudhākara koje vjerojatno nije starije od 16. st. jer vjerojatno spominje nauk Vallabhin.

<sup>416</sup> Nakamura je svoja istraživanja objavljivao na japanskom od 1950.-1956. Poglavlje o Šaṅkarinoj dataciji je objavljeno u engleskom prijevodu tek 1983. (Nakamura 1950./1983.).

<sup>417</sup> Sureśvaru, Šaṅkarina izravnog učenika, citirao je jiniistički auktor Vidyānanda kojega citira Jinasena koji je živio u 9. stoljeću.

<sup>418</sup> Isto je prije Trasher (1993.) tvrdio i Vetter (1979:11).

<sup>419</sup> Natpis su izdali Cœdès (1937, vol. I, 37-46) i Majumdar (1953, 58-60).

točna. Iz toga se vide sve poteškoće određivanja datacije Šaṅkarine. Ako se prihvati kambojanski natpis, tada bi Pathakovo određenje moglo biti točno ali bi se izrazito usko moralo stegnuti vrijeme između Surešvare i Jinasene i odbaciti indikacije da je Maṇḍana Miśra u nečem slijedio Šaṅkaru u djelu *Brahmasiddhi*.

Do sada nitko nije detaljnije proučio odnos *BAUBh* i *BSBh* u smislu vremena nastanka djela pa za sada ne možemo tvrditi koje je od tih djela nastalo prije a koje poslije. Ingalls je (1954:295) tvrdio da je *BAUBh* mnogo izvorniji tekst od *BSBh* u kojem se Šaṅkara s mnogo opreza ne želi udaljavati od tradicije. Po Ingallsu (1954:291) *BSBh* uvelike predstavlja ponavljanje starijih tumačenja *sūtra* nakupljenih u stotinama godina filozofiranja. U *BAUBh* Šaṅkara si je dao oduška što se posebno očituje u kritici bhedābheda vāde koja je po Ingallsu predstavljala tradiciju u kojoj je Šaṅkara odrastao.

## 6.2. Vanjski oblik teksta

Opće je poznata činjenica da je Šaṅkara komentirao inačicu teksta koja se sačuvala u recenziji *Kāṇva*. Zato valja spomenuti vrijedno istraživanje Wilhelma Raua (1960.) koji je primijetio da Šaṅkara u komentaru često kombinira recenzije *Kāṇva* i *Mādhyam̐dina*. Šaṅkara, naime, u svome komentaru često ponavlja dijelove upaniṣadskoga teksta koji dalje objašnjava parafrazirajući dijelove koje citira. Rau je primijetio nekoliko mjesta gdje Šaṅkara citira samo tekst recenzije *Mādhyam̐dina*, dok čitanje *Kāṇva* ni ne spominje!<sup>420</sup> Također postoji mnogo mjesta gdje Šaṅkara uspoređuje tekst obiju recenzija. Iz toga Rau zaključuje da Šaṅkara nije vedski egzeget u tradicionalnome smislu već da je njegovo tumačenje s jedne strane čisto filozofsko, a s druge strane slično komparativnim metodama suvremene filologije. Rau smatra kako je Šaṅkara pred sobom imao nekoliko inačica teksta koje je uspoređivao dok je sastavljao komentar, što je po njem u suprotnosti s praksom tradicionalnih vedskih brahmana koji su znali

---

<sup>420</sup> U komentaru uz *BAU (K)* 3.9.3 Šaṅkara zapravo tumači *BAU (M)* 3.9.4, u *BAU (K)* 3.9.28 tumači riječ *rāteḥ* koja se nalazi u *BAU (M)* 3.9.34, u komentaru uz *BAU* 4.3.7 tumači inačicu iz *M*.

napamet jednu recenziju škole kojoj su pripadali dok se na druge nisu osvrtni. Kako se kod Śāṅkare ne može odrediti kojoj je recenziji sklon, Rau (1960:295) zaključuje da Śāṅkara nije ni imao tradicionalno vedsko obrazovanje. Iz toga slijedi da Śāṅkara ne može pomoći pri rekonstrukciji izvornoga značenja teksta kao (nesvjesni) dionik tradicije jer on ne pripada neprekinutoj lozi tradicionalnih tumača već je on prvenstveno filozof i filolog. Kao takav je u sličnoj situaciji kao i suvremeni indolog koji također pred sobom ima tekstove koje uspoređuje i rekonstruira njihovo značenje.

Vanjski nam izgled Śāṅkarina teksta govori dosta i o metodi komentiranja. Komentar slijedi izvornu podjelu teksta pa je poput njega podijeljen na poglavlja (*adhyāya*), koje se dalje dijele na brāhmaṇe, dok se brāhmaṇe dijele na manje tekstovne cjeline koje katkad obuhvaćaju jednu a katkad više rečenica ako su one smisleno povezane. Śāṅkarini su komentari umetnuti između ovih najmanjih tekstovnih cjelina, odlomaka, koje Śāṅkara ponekad naziva *prapāṭhakama*<sup>421</sup> (čitanje, kazivanje). Ovakav se oblik komentara, koji slijedi komentirani tekst, naziva u stručnoj literaturi *running commentary*.

U raščlambi Śāṅkarina komentara slijedit ću upaniṣad pa ću posebne probleme obrađivati po redoslijedu kojim se pojavljuju u tekstu. U osnovnim bi se crtama moglo reći da Śāṅkarin komentar podrazumijeva nekoliko vrsta teksta. Najčešći je oblik komentiranja teksta parafraziranje riječi i rečenica gdje se citati iz upaniṣadi sintaktički uklapaju u nove rečenice. Ovaj ću egzegetski postupak pokazati na nekoliko izrazitih primjera. Na taj se čisto egzegetski tip teksta nekad nadovezuju prave filozofske rasprave. Tek iz tih rasprava možemo iščitati filozofijska učenja Śāṅkarina. U tim se, često podužim izvodima, javlja dijalektička metoda kakvu smo sreli u komentaru uz *BS* gdje se izmjenjuju prigovori i odgovori. Ipak nigdje ne susrećemo visoko formalizirane rasprave s pet udova (*saṃśaya*, *viśaya*, *pūrvapakṣa*, *siddhanta* i *nirṇaya*) kakve se sreću u *BSBh*, pogotovo u prvoj *adhyāyi*. Tu se rasprava najčešće odvija između dvaju sugovornika - onoga koji prigovara (*pūrvapakṣa*) i Śāṅkare koji odgovara

---

<sup>421</sup> Vidi *BAUBh* 4.4.22 str. 929, u komentaru uz *BAU* 4.5.15 str. 944 pod pojmom *prapāṭhaka* misli na poglavlje (*adhyāya*). Za poglavlje se inače koristi riječju *adhyāya* (str. 607).



(*uttarapakṣa*), s time da se nekada, kako ćemo vidjeti, u raspravu uključuje više sugovornika. Pri tome često možemo prepoznati kojim školama pripadaju prigovarajući argumenti. U raspravama o prirodi upaniṣadskih tekstova to su prigovori mīmāṃsāka, dok se u epistemološkim i metafizičkim raspravama pojavljuju yogācāre, materijalisti pa čak i bhedābhedavādinī. To se razlikuje od *BSBh* gdje se bhedābhedavādinī ne spominju, dok se vrlo često raspravlja s pripadnicima škole sāmṁkhyā koji su u *BAUBh* slabo ili nikako zastupljeni. Te će rasprave podrobno predstaviti u radu s izuzetkom rasprave s Bhartṛprapañcom<sup>422</sup> koja je već predstavljena u poglavlju o komentarima između *BS* i *BAUBh*. Iz Śaṅkarina su teksta ponešto izdvojeni<sup>423</sup> uvodi u *adhyāye* i *brāhmaṇe*, koji najčešće služe objašnjenju povezanosti pojedinih dijelova upaniṣadskoga teksta kao i objašnjenju smisla većih tekstovnih cjelina. Sve će te vrste teksta biti obrađene kako bismo mogli raščlaniti egzegetske postupke Śaṅkarine. Pregled Śaṅkarina komentara uz *BAU* započet će prijevodom uvoda u upaniṣad.

### 6.3. Śaṅkarin uvod u *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya* (Prijevod)

Početak „(Glava) žrtvenoga konja je zora” (*BAU* 1.1.1), tako (započinje) upaniṣad *Vājasaneyi Brāhmaṇe*. Ovaj je komentar, kojega je spona kratka, sastavljen uz tu (upaniṣad) radi stjecanja znanja jedinstva brahmana i sopstva (*ātman*)<sup>424</sup> koje služi zaustavljanju razloga prerađanja za one koji su željni osloboditi se prerađanja. Zato što je to značenje korijena *SAD* koji slijedi (prefiks) *upa ni*. Ta, takva uvidba u brahman treba biti nazvana riječju upaniṣad zato što potpuno iskorjenjuje (*avasādana*) svijet prerađanja zajedno sa svojim uzrokom kod onih koji su tome posvećeni. Zato što ima to značenje, knjiga je nazvana upaniṣad. Ta, takva (upaniṣad) koja se sastoji od šest poglavlja šumska je knjiga (*āraṇyaka*) zato što se uči u šumi (*āraṇya*), a zato što je velika opsegom (*bṛhat*) zove se *bṛhadāraṇyaka* (velika šumska). Razmatrat će se

<sup>422</sup> Śaṅkara se koristi citatima i parafrazama Bhartṛprapañcinim za pobijanje učenja bhedābhedavāde.

<sup>423</sup> Izdanja se tekstova *BAUBh* nekad razlikuju po tome što se u pojedinim izdanjima uvodi u *brāhmaṇe* spajaju s komentarom uz prethodnu *brāhmaṇu*. U tim izdanjima ne možemo razlikovati uvod od komentara.

<sup>424</sup> Odmah se navodi glavna teza filozofskoga sustava vedānte.

povezanost njena s dijelom Veda koji se bavi obrednim djelovanjem. Cijela je Veda također posvećena osvjetljavanju umijeća izbjegavanja neželjenoga i dobivanja željenoga kada nije znano opažajem i zaključkom, zato što je prirodna želja svih ljudi izbjegavanje onoga i dobivanje ovoga.<sup>425</sup> Služba objave (*āgama*) nije u području viđenoga zato što je zaključkom i opažajem tu već ostvareno znanje o umijeću izbjegavanja neželjenoga i dobivanja željenoga. Ako nema svijesti o postojanju sopstva povezanoga s budućim životom, tada nema želje za izbjegavanjem neželjenoga i dobivanja željenoga u budućem životu (što se vidi) iz sustava onih koji govore o *svabhāvi*.<sup>426</sup> Zato *śāstra* započinje u smislu zbiljnosti sopstva povezanoga s prošlim životom i u smislu posebnoga umijeća izbjegavanja neželjenoga i dobivanja željenoga. Pristupivši ovako: „Ova je dvojba ovdje kad čovjek premine- jedni kažu da jest a drugi da nije” (*KaU* 1.20); zato što se smatra zaključkom ovako: „Treba biti shvaćeno kao da jest” (*KaU* 6.13) i tako dalje. Pristupivši: „Kada dosegavši smrt” (*KaU* 5.6) „Neki ulaze u maternicu zbog bivanja utjelovljenja duše (zbog bivanja utjelovljenikom), drugi se stapaju s nepokretnim (biljkama i sl.) u skladu s time kakva su im djela i kako su naučili” (*KaU* 4.7). Pristupivši s: „(Osoba postaje) vlastito svjetlo” (*BAU* 4.3.9), „znanje i djela ga se drže” (*BAU* 4.4.2) i „dobar biva dobrim djelom, loš lošim” (*BAU* 3.2.13). Pristupivši: „Poučit ću” (*BAU* 2.1.15) o bivstvu sopstva zasebnog (od tijela) „koje se sastoji od razaznaje” (*BAU* 2.1.16).

---

<sup>425</sup> Tu se obrazlaže potreba za objavom (*śabda*) kao posebnim valjanim izvorom spoznaje (*pramāṇa*) pored opažanja (*pratyakṣa*) i zaključivanja (*anumāṇa*).

<sup>426</sup> Svabhāvavāda ili učenje o vlastitom bivstvu je po MW učenje da je svemir nastao i da opstoji prirodnim i nužnim djelovanjem supstancije u skladu s njezinim inherentnim svojstvima. Referenciju na to učenje nalazimo već u *ŚU* 1.2 gdje se nabrajaju razna učenja o počelu iz kojega je potekao svijet. Osim *svabhāve* to mogu biti vrijeme (*kāla*), česti (*bhūtāni*), maternica (*yonī*), sudbina (*niyati*), slučajnost (*yadṛcchā*) ili kozmička osoba (*puruṣa*). Śvetāśvatara-upaniṣad opovrgava sve te tvrdnje poučavajući da je izvor svega sopstvo. Po Chattopadhyayi (1959:394ff.) izvorna je *sāṃkhya* kao uzrok pretvorbe pratvari uzimala *svabhāvu* ili njezinu vlastitu prirodu a ne neki duhovni princip. To tvrdi i Gauḍapāda u svojem komentaru uz *Sāṃkhya-kārikā* 27. Komentirajući *BS* 2.2.5 i Śaṅkara je, čini se, sklon shvaćati pretvorbu pratvari po vlastitoj prirodi. Riječ *svabhāva* pojavljuje se u Nagarjune (*MMK* 1.2 itd.) koji negira vlastito bivanje uvjeta (*pratyaya*) kauzalnoga niza, što su zastupali sarvastivādini (Kalupahana 1986./2004:107-108, Thomas 1951./2002:220). Riječ *svabhāva* može se odnositi možda i na filozofiju yogācāra koja razlikuje tri razine vlastita bivanja: prividno (*parikalpita*) kamo pripadaju ime i uzrok (*nimitta*), uvjetovano (*paratantra*) i apsolutno (*pariniṣpanna*) gdje nalazimo ispravno znanje i takvost (*tathātā*). Śaṅkara ovdje u svakome slučaju ima u vidu neku školu koja ne priznaje učenje o prerađajućem se sopstvu pa je za pretpostaviti da se radi o materijalistima, cārvākama ili o buddhistima koji ne poriču prerađanje ali poriču postojanje sopstva.

*Pūrvapakṣa* (prigovor): Ali to je područje opažaja.

*Uttarapakṣa* (odgovor): Nije, zato što se vidi razilaženje onih koji o tome govore. Kad bi se opažajem razaznala zbilja sopstva povezanoga s budućim tijelom, lokāyate i buddhisti koji govore da nema sopstva ne bi nam bili suprotstavljeni. U predmetu opažaja kao što je posuda i ostalo, nitko ne proturječi da posuda ne postoji.

*Pūrvapakṣa*: Nije tako, zbog viđenja čovjeka umjesto stabla i ostalo.<sup>427</sup>

*Uttarapakṣa*: Neslaganje nestaje kad je utvrđeno da je to stablo. 'Oni koji poučavaju o propasti' (buddhisti) ustraju na nepostojanju (sopstva) koje bi nadilazilo (transcendiralo) drugo tijelo<sup>428</sup> čak i kada se rađa predodžba „ja”. Zato, zbog različitosti predmeta opažaja zbiljnost sopstva nije utvrđena iz opažaja. Tako (se ni) iz zaključka također (ne može dokazati zbiljnost sopstva).

*Pūrvapakṣa*: Ne, zato što objava smatra da ima logičkoga srednjeg pojma (līṅga) za zbiljnost sopstva i da je on predmet opažaja.<sup>429</sup>

*Uttarapakṣa*: Zbog nezamjećivanja veze (sopstva) s drugim rođenjem nije tako. Ali kad je zbiljnost sopstva shvaćena objavom i određenim svjetovnim razlozima (srednjim pojmovima) pokazanim u Vedama, mīmāṃsake i logičari koji ih slijede, zamišljajući da su vedski srednji pojmovi kao što je uvjerenje o „ja” vlastiti proizvod misli (zaključka i opažaja), govore da se sopstvo može i zaključiti i opaziti.<sup>430</sup> U svakome slučaju radi onoga koji tako shvaća da postoji sopstvo koje je povezano s budućim životom i koji teži posebnomu umijeću izbjegavanja neželjenoga i dobivanja željenoga poslije smrti u budućem životu uveden je dio Veda koji se bavi (obrednim) djelovanjem radi obznanjivanja toga posebnoga umijeća. Ali uzrok želje za izbjegavanjem neželjenoga i dobivanja željenoga, tj. neznanje kojega je predmet sopstvo, a kojega je obilježje pogrješno očitovanje vlastita oblika kao djelatnika i uživatelja, nije (pritom)

---

<sup>427</sup> Misli se na pogrješan opažaj pri nepovoljnim uvjetima kad može doći do neslaganja oko točnosti opažaja.

<sup>428</sup> Śaṅkara pojmom *dehāntara* vjerojatno misli na tanahno tijelo koje se sastoji od spoznajnih moći, pameti i uma (svijesti).

<sup>429</sup> Objava prikazuje razloge (srednje pojmove, *termini medii*) za opstojnost sopstva, a ti su dokazi predmet opažaja kao valjanog načina spoznaje.

<sup>430</sup> Mīmāṃsake i neki logičari, dakle, smatraju da se tvrdnja da ima sopstva može obrazložiti razlogom što imamo predodžbu o jastvu (a da nema jastva bez sopstva; sopstvo i bitak [*astitva*] povezuju se preko sopstva).

uklonjen razaznajom vlastita oblika sopstva kao brahmana, koja je onomu suprotna. Sve dok to neznanje nije uklonjeno, do tada je ovaj (čovjek) ujarmljen grješkom mržnje i žudnje za plodovima djela, koja mu pripada po vlastitoj prirodi; također, živeći s povredom onoga što je zabranjeno i što je propisano u *śāstrama*, pameću, riječju i tijelom redovito nakuplja djela koja su zamijećena kao nepravedna i kojih je plod vidljivo ili nevidljivo neželjeno zato što prevladava pogrješivost koja pripada vlastitoj prirodi (čovjeka). Stoga slijedi propadanje sve do nepomičnih predmeta (npr. biljaka i dr.).<sup>431</sup> Nekada prevladavaju ustrojnice koje su proizašle iz *śāstra*. Odatle se pameću i ostalim<sup>432</sup> redovito nakuplja željeno postignuće koje je poznato kao *dharma*. Od toga je plod (djela) samog dosezanje svijeta otaca i ostalog. To je (djelo) dvovrsno – ili je praćeno znanjem ili je samo bez njega. Plod (djela) slijeđenog znanjem je dosezanje od svijeta bogova sve do svijeta brahmana. Tako je i u *śāstri*: „koji žrtvuje sopstvu je sjajniji od onoga koji žrtvuje bogovima” (*ŚB* 11.2.6.13b). I u predaji: „vedsko je djelo dvovrsno” (*Manu* 12.88). U ravnoteži dobroga i lošega doseže se čovječstvo (rođenje kao čovjek). Tako je kretanje kruga prerađanja, koje počinje brahmanom i svršava nepokretnim predmetima, kojemu je pogrješivost neznanje koje mu pripada po vlastitomu bivstvu, učinak pravednih ili nepravednih djela, a oslonac mu je u imenu, obliku i djelu. Ovaj je očitovani (svijet), kojega je oblik ostvarenje onoga što treba biti učinjeno, bio neočitovan prije prve pojave svijeta. Ovo je prerađanje, proizvedeno od neznanja kao izdanak iz sjemena, kojega je obilježje pogrješno pridavanje djelovanja, činitelja djelovanja i ploda sopstvu, bez kraja i početka, besmisleno. Zato je, radi obustave neznanja kod bestrasnih, započeta upanišad koje je smisao znanje brahmana obrnuto od toga (neznanja). Svrha ove razaznaje povezane s obredom *aśvamedha* jest – da oni koji nemaju ovlast za vršenje obreda *aśvamedha* iz ove razaznaje steknu isti plod.

„I uvidbom i djelom”, „To takvo sigurno osvaja svjetove” (*BAU* 1.3.28), tako i iz drugih tekstova objave.

---

<sup>431</sup> Zbog povreda koje su opisane u prethodnoj rečenici prerađajuća se *jīva* iz života u život srozava sve do nepomičnih oblika življenja kao što su biljke ili čak minerali.

<sup>432</sup> Pameću, riječju i tijelom.

*Pūrvapakṣa*: Razaznaja je samo područje (obrednoga) djela.

*Uttarapakṣa*: Nije, zbog slijedećega izbora u objavi: „Tko *aśvamedhom* žrtvuje ili tko tako zna” (TS 3.12.2). Zbog spominjanja (razaznaje) u kontekstu znanja i zbog razmatranja izjednačavanja<sup>433</sup> i u drugim obredima shvaća se da je ostvarivanje ploda iz razaznaje isto. Od svih je obreda najveći obred *aśvamedha* zato što mu je plod ostvarenje ukupnosti i pojedinačnosti; i ovdje spominjanje toga na početku uvidbe u brahman služi nagovještaju da sva (obredna) djela pripadaju području prerađanja. Tako će se pokazati i da je plod (ove uvidbe) postajanje smrću i glađu.

*Pūrvapakṣa*: Ali plod obvezatnih obreda<sup>434</sup> nije u području prerađanja.

*Uttarapakṣa*: Nije tako, zato što objava sažima plodove svih obrednih djela. Sva su djela povezana sa suprugom. Utoliko želja: „Neka imam ženu!” (BAU 1.4.17); pokazavši da sva djela prirodno proizlaze iz želje, pokazavši da su plodovi sina, djela i uvidbe redom „svijet ljudi, svijet očeva i svijet bogova” (BAU 1.5.16) na kraju će se zaključiti da se sve sastoji od tri hrane: „Ovo je uistinu trostruko- ime, oblik i djelo.” (BAU 1.6.1) Plod svih djela očituje se u svijetu prerađanja. Upravo ovo troje bijaše neočitovano prije prve pojave. Onda opet biva očitovano zbog posljedice djela svih živih bića, kao stablo iz sjemena. Taj svijet prerađanja kojega je oblik očitovan i neočitovan, koji se sastoji od oblikovanoga i neoblikovanog i utisaka njihovih i koji je područje neznanja, neznanjem je prerušen kao da je lik sopstva, bivajući sastavljen iz djela, činitelja i plodova. Od toga različito, ne sastavljeno od imena, oblika ni djela, nedvojno, po vlastitu bivstvu oslobođeno, probuđeno, čisto i vječno, pojavljuje se kao izvrnuto – kao

---

<sup>433</sup> *Sampad*, *sampadāna* (izjednačavanje) se odnosi na izjednačavanje mikrokozmičkih i makrokozmičkih česti na početku uvidbe u *aśvamedhu*. Tako se glava žrtvenog konja u BAU 1.1.1 jednači sa zorom, dah s vjetrom, otvorena usta s ognjem vaiśvānara, tijelo s godinom, leđa s nebom, trbuh sa zemljom itd.

<sup>434</sup> Vedske se žrtve po obvezatnosti dijele na obvezatne (*nitya*), prigodne (*naimittika*) koji prate posebne prigode poput rođenja sina isl. i proizvoljne (*kāmya*) kojima se ispunjavaju želje. Smisao je obvezatnih žrtava održavanje svijeta, pravde i reda, kao što je redovita izmjena godišnjih doba, dana i noći isl. Prinos je takvih žrtava dužnost, a suzdržavanje od njih grijeh (Ježić 1999:70-72). Zato *pūrvapakṣin* koji je *mīmāṃsaka* ističe važnost obvezatnih obreda jer sudjeluju u održavanju svijeta i uzdržavanje od njih narušava kozmički poredak. Njihovo vršenje, po nauci *mīmāṃse*, ne vezuje uza svijet prerađanja. Upravo se vršenjem jedino obvezatnih obreda ritualistički tumači da se stječe oslobođenje od svijeta.

rascijepljeno djelima, činiteljima, plodovima i drugim. Stoga se za onoga koji je ravnodušan prema svijetu, koji se odlikuje ostvarenjem onoga što treba biti učinjeno,<sup>435</sup> kojemu je vlastiti oblik rascijepljenost djelima, činiteljima i plodovima, poduzima uvidba u brahman radi obustave neznanja koje oblikuje sjeme djela, žudnje i drugih poroka, kao kod uklanjanja predodžbe zmije iz konopa.

Ovdje je utoliko radi razaznaje *aśvamedhe* (rečeno): „Glava žrtvenoga konja je zora” (*BAU* 1.1.1) itd. Ovdje se iznosi razmatranje kojega je predmet konj jer je konj tu glavna žrtva. On je glavna žrtva jer se obred zove po njem i zato jer on pripada Prājāpatiu.

#### 6.3.1. Napomene uz Śaṅkarin uvod u *BAUBh*

U uvodu u *BAUBh* Śaṅkara naznačuje mnoge važne teme kojima će se baviti u svojem djelu. Započinje važnom tvrdnjom kako se znanjem jedinstva sopstva i brahmana stječe oslobođenje od prerađanja. U tome duhu Śaṅkara izvodi i etimologiju riječi upaniṣad koja je znatno šire opisana u uvodu u komentar uz *Kaṭha-upaniṣad*.<sup>436</sup> U *BAUBh* Śaṅkara počinje s etimologijom korijena *SAD* s prefiksima *upa* i *ni* tumačeći korijen *SAD* izvedenicom *avasādana* (odsadiivanje ili iskorjenjivanje). U uvodu u *KaUBh* daje tri moguća značenja: 1. razdiranje (*viśaraṇa*) sjemena prerađanja (*saṃsārabīja*), 2. kretanje (*gati*), odnosno to da onaj koji je željan oslobođenja ide (*gamayitr̥tva*) k brahmanu i 3. znanje o nebeskome ognju koje se naziva iskorjenjivanje (*avasādana*) nedaća kao što su rođenje, starost i ostalo. Uvod u *BAUBh* kao da kombinira prvu i zadnju inačicu iz *KaUBh* jer korijen *SAD* tumači samo riječju *avasādana* u smislu iskorjenjivanja prerađanja zajedno sa svojim uzrokom (*saṃsārasya sahetoh*) što odgovara sjemenu prerađanja (*saṃsārabīja*) koje se u *KaUBh* razdire (*viśaraṇa*). U svakome slučaju etimologija iz *BAU* djeluje kao sažetak detaljno razrađena teksta iz *KaUBh* s podudarnostima u izboru riječi pa je moguće zaključiti da je komentar uz *BAU* nastao kasnije i da nije bilo potrebno

<sup>435</sup> Misli se prvenstveno na obredna djela, ali i na svako svjetovno djelovanje.

<sup>436</sup> Za detaljan prikaz Śaṅkarine etimologije riječi upaniṣad i prijevod cijelog odlomka vidi Ježić 1999:13-14.

ponavljati ono što je već detaljno razloženo na drugom mjestu. Na početku *KaUBh* Śaṅkara kaže: *sadeh dhātor viśaraṇa-gaty-avasādhana-arthasya-upanipūrvasya kṣippratyaśāntasya rūpam idam upaniṣad iti/* a u *BAUBh* kaže: *upanipūrvasya sades tad arthatvāt /*

Śaṅkara dalje nastavlja s važnim učenjem o razlici između obrednog dijela Veda (*karmakāṇḍa*) i dijela Veda koji poučava znanje o brahmanu (*jñānakāṇḍa*). Obredni se dio Veda odnosi na izbjegavanje nepoželjnih i dobivanja poželjnih stvari u životu što je sve u području dvaju valjanih načina spoznaje (*pramāṇa*) - opažaja i zaključka. Znanje brahmana je, naprotiv, područje objave koja je treća *pramāṇa*. Svako se djelovanje po Śaṅkari odvija u području prerađanja-dobra djela vode dobrima, loša lošim posljedicama. Svako nas daljnje nakupljanje dobrih i loših djela veže u krug prerađanja. Zato je oslobođenje moguće znanjem jer ono jedino može ukloniti neznanje kojemu je suprotno. U svijetu prerađanja dvovrsne su dobre posljedice - obredno djelovanje vodi u svijet otaca, dok obredno djelovanje združeno s uvidbom poput one u *aśvamedhu* na početku *BAU* vodi u svijet bogova. Iz oba se ova svijeta vraća u ljudsko obličje kad se iscrpi zaliha dobrih djela.<sup>437</sup> Ovo je kritika bhedābhedavādskega učenja o udruživanju znanja i djelovanja što po Śaṅkari ne vodi oslobođenju. To je po Śaṅkari smisao prve dvije *brāhmaṇe BAU* koje opisuju uvidbu u *aśvamedhu* i uvidbu u tri vrste hrane. Ove uvidbe vode svijetu Prajāpatia<sup>438</sup> i služe kao prijelaz iz čisto obrednog teksta *ŚB* u upaniṣadski. Iz ovoga vidimo kako Śaṅkara zamišlja strukturu vedskog teksta. *ŚB* predstavlja obredno djelovanje koje vodi svijetu otaca, početak *BAU* predstavlja uvidbu u *aśvamedhu* koja se združuje s obredom i vodi svijetu Prajāpatia (nižega brahmana, Hiranyagarbhe), najvišem od svjetova bogova. *BAU* 2-4 objavljuje znanje najvišeg brahmana dok dodatna poglavlja (*khila*) *BAU* 5-6 opet opisuje razmatranja koja vode svijetu nižega brahmana.

---

<sup>437</sup> U upaniṣadima se zapravo odlazak u svijet bogova redovito shvaća kao konačno oslobođenje. No Śaṅkara ne smatra osobno božanstvo najvišim brahmanom i zato – u oprjeci prema bhedābhedavādi – tvrdi da se osoba/duša vraća iz svijeta bogova.

<sup>438</sup> Prajāpati doslovno znači gospodar potomstva, a odnosi se na boga otca. Prajāpati je najviše božanstvo u *brāhmaṇama*.

Kao i u uvodu u *BSBh* Šaṅkara se kratko osvrće na neznanje koje je uzrok svijeta prerađanja. U *BAUBh* neznanje se sastoji od pogrešnog pridavanja (*adhyāropa*) svojstava kao što je djelatništvo, uživalaštvo i ostalo sopstvu. Tako je u *BSBh* uzrok neznanja projekcija (*adhyāsa*) svojstava sopstvu koja mu ne pripadaju. To je ista misao, vrlo bitna za Šaṅkaru, a zanimljivo je da je izrečena različitim nazivljem.

#### 6.4. *Madhu-kāṇḍa*

##### 6.4.1. Uvidba u *Aśvamedhu*

U ovom ću poglavlju predstaviti prijevod Šaṅkarina komentara uz *Aśvamedha-brāhmaṇu* (*BAU* 1.1) koji predstavlja karakteristični primjer Šaṅkarine egzegeze upanišadskoga teksta bez primjesa filozofskih učenja. Kako bi odnos komentara i komentiranog teksta bio jasniji, u komentaru sam upanišadske citate otisnuo kurzivom.

##### *BAU* 1.1.1

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



BAUBh 1.1.1 (Śaṅkarin komentar):

„(Glava žrtvenog konja je) zora”, zora je brahmanov čas.<sup>439</sup> Riječca *vai* koje je smisao pamćenje čini da se upamti određeno vrijeme (zora). *Glava* zato što je glavni dio. *Glava* je najvažnija među svim dijelovima tijela. (Glava) žrtvenoga konja, koji je zaslužan da bude žrtveni prinos, kojega vrijedi žrtvovati, *jest zora*- tako je povezano. Zato što je životinja ono što treba biti dobro učinjeno u pogledu obreda, na glavu i ostalo (žrtvenoga konja) gleda se kao da je (pravi) čas (zora) i ostalo. Iz pridruživanja izgleda<sup>440</sup> Prajāpatia (ostvaruje se) Prajāpatijstvo. I pridruživanje naravi božanstva, svijeta i vremena (životinji) je sredstvo pretvaranja životinje u Prajāpatia. Prajāpati je (time) upravo tako uobličen, kao kad se narav Viṣṇua<sup>441</sup> i drugih (božanstava) tvori u kipu i ostalome. *Oko je Sunce* zato što slijedi glavu<sup>442</sup> i zato što je u odnosu na bogove<sup>443</sup> Sunce. *Dah je vjetar* zato što ima vlastitu prirodu zraka. *Razjapljena čeljust*, otvorena usta, *oganj su vaiśvānara*. (Izraz) *vaiśvānara* je pobliže označivanje ognja. Otvorena usta su *oganj*, imenom „*vaiśvānara*”- to je smisao zato što je oganj božanstvo usta.<sup>444</sup> *Sopstvo je godina- godina* je dvanaest ili trinaest mjeseci,<sup>445</sup> *sopstvo* (tu) znači tijelo. Godina je tijelo časova, i tijelo je sopstvo; tako je u objavi: „Sopstvo je upravo među tim udovima.” (TA 2.3.5) *Žrtvenoga konja*- smisao je da se ponovljeni izričaj pridoda svugdje.<sup>446</sup> *Leđa su nebo* jer im je zajedničko što su gore. *Utroba je ozračje* jer im je zajedničko što su šuplja, trbuh je zemlja, *pājasya (trbuh)* je *pādasya s*

---

<sup>439</sup> *Brāhma-muhūrta* ili brahmanov čas je dio dana koji obuhvaća vrijeme između četvrte i druge *ghaṭike* (jedna *ghaṭikā* iznosi 24 minuta) prije svanuća (*ghaṭika-lagna*). Znači da *brāhma-muhūrta* počinje 96 minuta prije i svršava 48 minuta prije samog izlaska Sunca.

<sup>440</sup> Kao kad se na glavu konja gleda kao na zoru.

<sup>441</sup> Hacker je u članku *Relations of Early Advaitins to Vaiṣṇavism* (1995:33-41) uočio da Śaṅkara u *BSBh* snažno naginje viṣṇuizmu uzimajući stalno ovakve primjere iz viṣṇuističke religije a nikad iz śivističke.

<sup>442</sup> Kao što Sunce slijedi zoru.

<sup>443</sup> Ono što je oko u mikrokozmu, u makrokozmu je Sunce.

<sup>444</sup> I zato što je riječ koja dolazi iz usta u odnosu na bogove oganj.

<sup>445</sup> U lunarnome se kalendaru mjesec broji od uštapa do uštapa, pa se mora dodati jedan, trinaesti mjesec, kako bi se obuhvatila sunčeva godina.

<sup>446</sup> Npr. *Oko* žrtvenoga konja je *Sunce*, *dah* žrtvenoga konja je *vjetar*.

preinakom slova, smisao je položaj sjedišta nogu.<sup>447</sup> *Bokovi su smjerovi*, njih četiri, zbog povezanosti smjerova s bokovima. (Ako se kaže:) nepovezano je zbog nejednakosti u broju smjerova (četiri) i bokova (dva), nije tako zato što je dokaz okretanje konja na sve strane; zbog povezanosti svih smjerova s bokovima nema griješke. *Rebra su*, postranične kosti, *međusmjerovi*, jugoistok i ostali. *Udovi su godišnja doba*, zato su (godišnja doba) dijelovi (udovi) godine, zato što imaju ista svojstva kao udovi. Mjeseci i polumjeseci su zglobovi, sveze, jer im je zajedničko što povezuju. *Noge su dani i noći*. Zbog množine se (misli na) ljudske, očinske i božanske dane i noći,<sup>448</sup> *noge* su stopala kojima se stoji. Sopstvo vremena stoji na danima i noćima, kao konj na stopalima. *Kosti su zvijezda*, zbog sličnosti u bjelini. *Oblače* su oblaci postavljeni na nebu jer se kaže da je ozračje utroba, *meso* zbog sličnosti lijevanja krvi (iz mesa) i vode (iz oblaka). *Neprobavljena trava*, poluprobavljena hrana smještena u trbuhu, *jest pijesak*, zbog sličnosti u razriješenosti dijelova. (*Crijeva su*) *rijeke (nadyah)* zbog sličnosti u optjecanju, *crijeva* su žile (*nādyah*) i zbog množine. *Pluća i jetra* su komadi mesa lijevo i desno ispod srca. *Pluća* su jedno iako (se koriste) stalno u množini. *Planine* zbog čvrstoće i uzdignutosti. *Biljke*, malene nepokretne i *drveće*, velike *dlake*, griva- kako odgovara.<sup>449</sup> *Prednja je polovica* konja, do iznad pupka, *podizanje*, uzlazeće, uspinjuće se Sunce do podneva- to je smisao.

*Stražnja je polovica*, druga polovica, *zalazeće*, zahodeće Sunce od podneva zbog jednakosti svojstava da su ispred i iza. *Kada zine*, kada napinje i rasteže udove, *tada sijeva* zbog sličnosti u razdvajanju oblaka munjom i (otvaranju) usta.<sup>450</sup> *Kada se trese*, kada čini da udovi drhte, *tada grmi*, zbog sličnosti u tutnjećem zvuku. *Kada mokri*, kada konj ispušta mokraću, *tada kiši*, zbog sličnosti u lijevanju kiše i toga. *Njegov je glas*, glasanje konja *upravo riječ*; ovdje nema izmišljanja- takav je smisao.

---

<sup>447</sup> Śaṅkara riječ *pājasya* (trbuh), koju više vjerojatno ne razumije, tumači kao *pādasya* (položaj gdje je sjedište nogu) misleći pri tome da je na trbuhu sjedište nogu, odnosno da su noge uprte o trbuh.

<sup>448</sup> Očinski su (predački) dani po 30 ljudskih, a božanski po 360 ljudskih.

<sup>449</sup> Dlake su poput biljaka i drveća nepokretne i mogu biti malene i velike.

<sup>450</sup> Pri sijevanju munja razdvaja se oblak, a kad konj zine razdvajaju se usta.

### BAU 1.1.2

Dan je rođen kao velika žrtvena posuda *mahiman* ispred konja. Njeno je rodno mjesto u istočnome moru. Noć je rođena kao velika žrtvena posuda *mahiman* iza njega. Njeno je rodno mjesto u zapadnome moru. Njih su dvije nastale kao dvije velike žrtvene posude *mahiman* s obje strane konja. Postavši konj bodri (*haya*) vozio je bogove, postavši konj pobjedonosni (*vāju*) vozio je gandharve, postavši konj trkaći (*arvan*) vozio je asure, postavši konj naprosto (*aśva*) vozio je ljude. Njegov je rod upravo more, rodno mjesto je more.

### BAUBh 1.1.2 (Šaṅkarin komentar):

*Dan je...* Dvije posude zvane *mahiman*, od srebra i od zlata, postavljene su ispred i iza konja; ovo razmatranje ima to za predmet. Zlatna je posuda *dan* zbog sličnosti u sjaju. Kako je *dan* rođen kao velika žrtvena posuda ispred konja? Zato što je konj Prajāpati. Prajāpati, čije je obilježje Sunce i ostalo obilježen je danom. Obilježivši konja, velika se zlatna žrtvena posuda rodila, kao što munja sijeva prema drvetu. *Njeno je rodno mjesto*, od posude, u istočnom moru, jest istočno more, s promjenom padeža. *Rodno mjesto* jest mjesto gdje je postavljena. Tako je *noć* (*rātrī*) srebrna (*rājata*) posuda zbog podudarnosti u boji ili zbog podudarnosti u (prvome) slogu, ili zbog podudarnosti što su straga (u odnosu na dan i zlato). (Noć je) rođena kao velika žrtvena posuda *mahiman* iza, odzada, njega, konja; *njeno je rodno mjesto u zapadnom moru*. Velika žrtvena posuda *mahiman* zbog veličine (*mahattva*). Ta je slava konja što su zlatna i srebrna posuda postavljene na obje strane. *Ove su dvije, kao dvije velike žrtvene posude* nazvane *mahiman*, koje su nastale i kojih su svojstva rečena, *nastale s obje strane konja*. Na taj je način konj onaj kojemu je pridodana veličanstvenost- smisao ponavljanja rečenice je hvalopjev. Tako je i smisao (izraza) *postavši konj bodri (haya)* i ostalo također hvalopjev. *Haya* dolazi od korijena

*HI* koji znači kretanje; smisao je „kojega je kretanje iznimno”. Ili (može označivati) vrsnoću roda. *Vozio je bogove*, doveo je boštvo zato što je Prajāpati. Ili je postao vozač bogova.

*Pūrvapakṣa*: ali nije li čin vožnja poniženje?

*Uttarapakṣa*: to nije krivo jer je čin vožnja u vlastitoj prirodi konja. Zato što je vožnje naravno za konja a postignuće uzdizanja vlastite naravi i sveza s bogovima i ostalima zapravo je hvalopjev. Tako su *konj pobjedonosni* i ostalo posebne vrste. *Postavši konj pobjedonosni vozio je gandharve*- takav je sintaktički sklop. Tako je *postavši konj trkači vozio asure*. *Postavši konj naprosto vozio je ljude*. *Upravo je more*, vrhovno sopstvo, *njegov rod*, veza gdje je vezan. *Rodno mjesto je more*, uzrok postanka. Tako on ima čisto rodno mjesto i čisto boravište - tako se slavi. Ili „Konj kojemu je maternica u vodama” (*TS* 2.3.12)- more je rodno mjesto, takav je izričaj objave.

#### 6.4.2. Napomene uz *Aśvamedha-brāhmaṇu*

Na ovome se primjeru mogu vidjeti neke Śaṅkarine metode komentiranja teksta. Najjasnije možemo razaznati osnovnu metodu jednostavnog tumačenja glosama kada uz riječ iz upanišadi dodaje jednu (u Śaṅkarino vrijeme vjerojatno uobičajeniju) istoznačnicu ili sintagmu s glagolom. Ta je metoda zapravo parafraziranje koje u istom tome obliku srećemo u cijelom komentaru. Tako riječ *vyāṭta* tumači riječima *vivṛtaṃ mukham*, *parśava* sa *pārśvāsthīni*, *vijṛmbhate* sa *gātrāṇi vināmayati*, *vidhūnute* sa *gātrāṇi kampayati*, *mehati* sa *mūtraṃ karoti*, *lomāni* sa *mahānto keśāḥ*, *vāg* sa *śabda* ili *haya* sa *viśiṣṭagati*. Śaṅkara ovdje zapravo samo ponavlja upanišadske izričaje proširujući ih gdje kada dodacima kojima objašnjava značenje pojedinih riječi. Tako rečenica *ūvadhyam sikatāḥ* (pijesak je neprobavljena trava) u komentaru glasi *ūvadhyam udarastham ardhajīrṇam aśanam sikatā(h)*<sup>451</sup> *viśiṣṭāvayavatvasāmānyāt /* (*Neprobavljena trava*, poluprobavljena hrana smještena u trbuhu, *jest pijesak*, zbog sličnosti u

---

<sup>451</sup> U novom okružju Śaṅkarine proširene rečenice *visarga* ispada po eufonijskim pravilima glasovnih promjena.

razriješenosti dijelova). U toj rečenici uočavamo parafraziranje izraza ‘neprobavljena trava’ izrazom ‘poluprobavljena hrana u trbuhu’ kao i objašnjenje razloga zašto upanišadski tekst izjednačuje neprobavljenu travu i pijesak.

U komentaru uz *BAU* 1.1.1 izdvojio bih i dosjetku kada riječ *pājasya* (trbuh) tumači nepostojećom riječju *pādasya* shvaćajući ovo kao složenicu vrste *tatpuruṣa* od riječi *pāda* i *āsyā* (prebivalište nogu) kako bi sugerirao da je trbuh konja mjesto odakle izrastaju noge. U tome bi slučaju složenica glasila *pādāsyā*, a ne *pādasya*.

Vrijedno je pažnje da Śaṅkara analogije između mikrokozmičkih i makrokozmičkih sastavnica sustavno, metodično obrazlaže navodeći uvijek *tertium comparationis* (*sāmānya*).

Na početku komentara uz *BAU* 1.1.2 zapažamo i promjenu lokativa u nominativ. Śaṅkara rečenicu „Njegovo je rodno mjesto u istočnom moru” tumači kao „Njegovo je rodno mjesto istočno more”. Zapažamo također i tri primjera gdje Śaṅkara daje različita tumačenja ne odlučujući se ni za jedno od njih. Tako riječ *haya* može označivati vrst konja ili značiti „onaj čije je kretanje iznimno” od glagolskoga korijena √*HI*, 5. (pokrenuti). Rečenica „vozio je bogove” može imati doslovno značenje ili značiti da je ‘doveo boštvo’ kao Prajāpati. More mu može biti vrhovno sopstvo ili rodno mjesto. Śaṅkara u tekstu često daje više mogućih tumačenja a da se ne odluči ni za jedno od njih. To je primijetio Rau (1960:298) nabrojivši 75 ovakvih dvojba u Śaṅkarinu komentaru. Za Raua je to dokaz da je Śaṅkari značenje upanišadskoga teksta nejasno. Uz to bih ipak dodao i mogućnost da ova različita tumačenja ne predstavljaju tek Śaṅkarino nagađanje što bi tekst mogao značiti već možda predstavljaju različita tumačenja koja su Śaṅkari bila poznata. Znamo da je Śaṅkara pred sobom imao Bhartṛprapañcin tekst kojega je kritizirao tek kad je došao u oprijeku sa Śaṅkarinim monističkim filozofskim nazorima. Detalji tumačenja koji nemaju dubljih filozofskih konotacija Śaṅkari naprosto nisu važni pa tek bilježi različita shvaćanja ne ulazeći s njima u raspravu. Tek kad ova druga tumačenja zaprijete Śaṅkarinu filozofskom nazoru, tada on kreće u pobijanje tih tumačenja. Zato mislim da je moguće da Śaṅkara, na isti način kako često spominje razlike u čitanjima *M* i *K* ne odlučujući koje je čitanje

bolje, samo spominje različite moguće načine shvaćanja pojedinih odlomaka. To bi svakako govorilo u prilog tezi da ovaj dio teksta nema pravu filozofsku težinu za Šaṅkaru. No to on i sam tvrdi u uvodu kada kaže da uvidba u Aśvamedhu služi postizanju jedinstva s Prajāpatiem i da zapravo predstavlja tek prijelaz iz *karma-kāṇḍe* u *jñāna-kāṇḍu*.

#### 6.4.3. Šaṅkarino tumačenje prvoga poglavlja *BAU*: Prajāpati i Hiraṇyagarbha

Prvo se poglavlje *BAU* sastoji od šest *brāhmaṇa*. Sve ove *brāhmaṇe* po Šaṅkari govore o kombinaciji uvidaba i obreda što vodi stjecanju jedinstva s Prajāpatiem. U *aśvamedha-brāhmaṇi* govori se o tome kako se u obredu žrtveni konj shvaća kao Prajāpati kao što se kip u obredu smatra bogom Viṣṇuom.<sup>452</sup> Cilj je ove uvidbe stjecanje jedinstva s Prajāpatiem, odnosno postajanje Prajāpatiem. Prajāpati, gospodar poroda, Bog Otac, ime koje se u *RS* spominje samo četiri puta, u kasnijim je *saṃhitāma* i *brāhmaṇama* postalo ime za stvoritelja svemira i središnje božanstvo. U *TB* 3.1.8.4 i *ŚB* 11.1.6.14 on je stvoritelj svega i otac bogova, u *ŚB* 11.5.8.1 iz *Prajāpatia koji bijaše u iskonu izlila su se tri svijeta: Zemlja, Ozračje i Nebo*. U *AA* 2.1 obuhvaća cijeli svijet i njegova su bit bogovi koje rađa (Ježić 1999:92). Zato nije čudno da se toliko često spominje i u starijim dijelovima starijih upanišadi.<sup>453</sup> Prvo valja razjasniti što Šaṅkara shvaća pod pojmom Prajāpati. U komentaru uz *BAU* 1.4.1 Šaṅkara kaže:

*jñānakarmabhyāṃ samucitābhyāṃ prajāpatitvaprāptir vyākhyātā / kevalaprāṇadarśanena ca „tad dhaital lokajid eva” ity ādinā / prajāpateḥ phalabhūtasya sṛṣṭisthitisamhāreṣu jagataḥ svātantryādivihūtyupavarṇanena jñānakarmaṇor vaidikayoḥ phalotkarṣo varṇayitavya ity evam artham ārabhyate / tena ca karmakāṇḍavihitajñānakarmastutiḥ kṛtā bhavet sāmartyāt /*

<sup>452</sup> Valja naglasiti da Šaṅkara ovdje uzima primjer boga Viṣṇua, što je u skladu s Hackerovim tvrdnjama da je Šaṅkara morao potjecati iz viṣṇuističkih krugova zbog česta spominjanja raznih Viṣṇuovih imena kao i zbog ovakvih slučajeva gdje uzima primjere iz isključivo viṣṇuističkih vjerovanja i praksa. Hackerova je raščlamba utemeljena na *BSBh*, pa ovaj slučaj (a nije jedini u *BAUBh*) pokazuje srodnost sa *BSBh* i može samo govoriti u prilog Šaṅkarinoj atribuciji. Ni *BSBh* ni *BAUBh* nigdje ne spominju ništa što bi se moglo povezati uz kult boga Śive uz koji su obično vezani kasniji pripadnici advaita-vedānte koji čak smatraju Šaṅkaru utjelovljenjem Śivinim.

<sup>453</sup> U *BAU* se pojavljuje sedamnaest puta.

*vivakṣitaṃ tv etat- sarvam apy etaj jñānakarmaphalaṃ saṃsāra eva, bhayāratyādiyuktatvaśravaṇāt, kāryakaraṇalakṣaṇatvāc ca sthūlavyaktānityaviśayatvāc ceti / brahmavidyāyāḥ kevalāyā vakṣyamāṇāyā mokṣaheturvam ity uttarārthaṃ ceti /* (BAUBh str. 646,6ff)

Objašnjeno<sup>454</sup> je dosezanje naravi Prajāpatia kombinacijom znanja i (obrednog) čina. I s uvidbom samo u dah koja počinje ovako: „Upravo je on to što osvaja svijet.” (BAU 1.3.28) Ono što treba biti opisano jest rast ploda vedskoga čina i znanja opisivanjem moći Prajāpatie i moći poput samo-ovisnosti i drugoga; on se i sam rodio iz ploda (obreda i znanja) pri stvaranju, održavanju i uništenju svemira- tako započinje s tom svrhom. I s tim neka bude učinjeno slavljenje čina i znanja propisanog u *karma-kāṇḍi* zbog jedinstva svrhe.<sup>455</sup> Ali ovo se htjelo reći- sve ovo što je plod čina i znanja pripada svijetu prerađanja, zato što se u objavi sluša o združenosti sa strahom, nezadovoljstvom i ostalime, zato što posjeduje obilježja učinka i tvorila (tijela i organa) kao i zato što pripada području opipljivosti, očitovanosti i prolaznosti. Ovo dalje ima za svrhu (objašnjenje) da jedino znanje brahmana koje će biti opisano može biti uzrok oslobođenja.

Iz ovog ulomka vidimo da je Prajāpati za Śaṅkaru niži brahman, cilj kombinacije znanja i djelovanja. Kako svaki plod djelovanja pripada svijetu prerađanja, tako je i s Prajāpatiem. U tome ulomku Śaṅkara također ističe da se oslobođenje može postići samo znanjem najvišega brahmana. U BAUBh 1.2.2 Śaṅkara izjednačava Prajāpatia i Virāj:

*agniḥ so 'ṇḍasyāntar virāj prajāpatih prathamajaḥ kāryakaraṇasaṃghātavān jātaḥ / sa vai śarīri prathamajaḥ iti smaraṇāt /* (BAUBh str. 618,5f)

Taj Oganj, Virāj, Prajāpati, prvorodenac rođen iz jaja rodio se nakupivši učinke i tvorila (tijela i organe). „Taj je uistinu prvi tjelesnik (utjelovljenik, duša)” (Śiva-purāṇa 5.1.8.22)- tako se pamti.

<sup>454</sup> Misli se na komentar uz BAU 1.3.28 u kojem Śaṅkara tvrdi kako kombinacija obreda i znanja vodi postizanju jedinstva sa sopstvom daha (*prāṇātman*) kojega očito izjednačuje s Hiraṇyagarbhom i Prajāpatiem.

<sup>455</sup> Zato što znanje i djelovanje imaju jednaku svrhu.

Pojam Virāj pojavljuje se u *BAU* 4.2.3 gdje se opisuje osoba u desnome oku koja se zove Indha ali ga ljudi nazivaju Indra. U lijevome se oku nalazi Virāj i njihovo je sastajalište u prostoru srca (*hr̥daya ākāśaḥ*). Nalazimo ga i u *ChU* 4.3.8 gdje označuje najviši dobitak na kocki i jelicu sve hrane. Tko ju tako zna i sam postaje jelac hrane, baš kao što po Śaṅkari onaj tko zna Prajāpatia sam postaje Prajāpati. Pojam Prajāpati nalazimo i u *BSBh*. Tako Śaṅkara u *BSBh* 1.2.23. kaže kako se u objavi i predaji govori o rođenju Prajāpatievu kojemu je ovaj trostruki svijet tijelo (*trailokyaśarīra*). Uz to citira *RS* 10.121.1 uzimajući riječ Hiranyagarbha kao istoznačnicu za Prajāpati:

*hiranyagarbhāḥ sāmavartatāgre bhūtāsya jātāḥ pātir ēka āsīt /*  
*sā dādhāra pr̥thivīm dyāmutēmām kasmai devāya havīṣā vidhema //*

Hiranyagarbha je nastao u iskonu; on bijaše jedan rođeni gospodar svega bića.

On je držao zemlju i ovo nebo; kojem ćemo bogu<sup>456</sup> posvetiti žrtveni prinos?

Dalje kaže da je Prajāpati u smislu osobe koja je preinaka (*vikārapuruṣa*) unutarnje sopstvo svih bića (*sarvabhūtāntarātman*). Na drugim se mjestima u *BSBh* Prajāpati javlja u citatima ili prepričavanju upanišadskoga odlomka. U *Upad* se Prajāpati javlja samo u *Upad* 1.17.64 gdje označuje sopstvo kada pamti iznutra (*smarann antaḥ*), jer kada je vanjsko (*bāhya*) je Virāj ili Vaiśvānara. Iznad toga je stanje *prājñe* (proznaje, mudrosti) ili *avyākṛte* (nerazlikovanoga, neurazličenoga).

#### 6.4.4. Hiranyagarbha

*BAU* 1.2 govori isto kao i *BAU* 1.1 o žrtvi konja. Na početku *brāhmaṇe* se kaže kako u iskonu ne bijaše ničega. To je bilo okruženo smrću koja je glad. Smrt se htjela utjeloviti pa je

<sup>456</sup> U desetoj se kitici navedenoga himna nalazi odgovor na ovo pitanje- Prajāpati je Bog kojemu treba posvetiti žrtveni prinos. Gonda je (1975:138) uvjeren da je ova kitica, koja se ne nalazi u *padapāṭhi*, kasniji dodatak.



počela sjati ili slaviti. Iz nje su se rodile vode koje su sjaj (*arka*). Pjena voda se stvrdnula u zemlju, a jara i sok su se topljenjem/trapljenjem pretvorili u oganj. Dalje se smrt trostruko preoblikovala: u Sunce, vjetar i već spomenuti oganj. Slijede aluzije na žrtvenoga konja. Zatim, poželjevši si drugo tijelo smrt je sparila riječ s pameću iz čega je rođeno sjeme koje je postalo godina. Nakon godine dana ispustilo je glas *bhān* i to je postala riječ nakon koje su nastali *rci*, *yajusi*, *sāmani*, *chandasi*, žrtve, potomstvo i životinje. Sve što je smrt ispustila počela je i jesti. Smrt je dalje poželjela žrtvovati obilnijom žrtvom. Trapljenjem su uzašli dahovi i tijelo u kojem je ostala pamet počelo je bujati/naticati. Zatim je smrt poželjela da joj truplo bude podesno za žrtvu iz koje će joj se roditi tijelo. Odatle je nastao žrtveni konj koji pripada smrti samoj dok ostale žrtvene životinje pripadaju bogovima. Zato se konj žrtvovan Prajāpatiu smatra žrtvom svim bogovima.

Śaṅkarino tumačenje s jedne strane govori o smislu ovoga teksta. Za Śaṅkaru Smrt ovdje znači Hiranyagarbha. Predodžba o Hiranyagarbhi važna je za shvaćanje Śaṅkarina tumačenja teksta kao i za Śaṅkarin napor pomirenja suprotstavljenih opisa brahmana u upaniṣadima. Opis Hiranyagarbhe najdetaljnije je određen u komentaru uz *BAU* 1.4.6 i zato ga prenosim u cijelosti:

*atra vipratipadyante - para eva hiranyagarbha ity eke / saṃsārīty apare / paraṃ eva tu mantravarṇāt/ „indram mitram varuṇam agniṃ āhuḥ” iti śruteḥ / „eṣa brahmaīṣa indra eṣa prajāpatir ete sarve devāḥ” (AU 3.3) iti ca śruteḥ / smṛteś ca – „etam eke vadanty agniṃ manum anye prajāpatim” (Manu 12.123) iti „yo' sāv atīndriyo' grāhyaḥ sūkṣmo 'vyaktaḥ sanātanaḥ / sarvabhūtamayo 'cintyaḥ sa eva svayam udbabhau” / (Manu 1.7) iti / saṃsāryeva vā syāt / „sarvān pāpmana auṣat” (BAU 1.4.1) iti śruteḥ / na hy asaṃsāriṇaḥ pāpmadāhaprasaṅgo 'sti / bhayāratisaṃyogaśravaṇāc ca / „atha yanmartyaḥ sannamṛtān aśṛjata” (BAU 1.4.6) iti ca / „hiranyagarbhaṃ paśyati jāyamānam” (ŚU 4.12) iti ca mantravarṇāt / smṛteś ca karmavipākaprakriyāyām – „brahmā viśvasṛjo dharmo mahān avyaktam eva ca / uttamāṃ sātvikīm etāṃ gatim āhur manīṣiṇaḥ” (Manu 12.50) iti / athaivam viruddhārthānupapatteḥ prāmāṇyavyāghāta iti cet? na, kalpanāntaropapatter avirodhāt / upādhiviśeṣasambandhād viśeṣakalpanāntaram upapadyate / „āśīno dūraṃ vrajati śayāno yāti sarvataḥ / kastaṃ madāmadaṃ devaṃ madanyo jñātum arhati” (KaU 2.21) ity evam ādiśrutibhya upādhivaśāt*

*saṃsāritvaṃ na paramārthataḥ / svato 'saṃsāryeva / evam ekatvaṃ nānātvaṃ ca hiraṇyagarbhasya / tathā sarvajīvanām, tat tvam asi (ChU 6.8ff) iti śruteḥ / hiraṇyagarbhas tu upādhiśuddhyatiśayāpekṣayā prāyaśaḥ para eveti śrutismṛtivādāḥ pravṛttāḥ / saṃsāritvaṃ tu kvacid eva darśayanti / jīvanām upādhiḡatāśuddhibāhulyāt saṃsāritvaṃ eva prāyaśo 'bhilapyate / vyāvṛttakṛtsnopādhibhedāpekṣayā tu sarvaḥ paratvenābhidhīyate śrutismṛtivādaiḥ / (BAUBh str. 653,24)*

Ovdje se razlikuju u mišljenju- po jednima je Hiraṇyagarbha najviši, dok je po drugima prerađajući se.<sup>457</sup>

Prva *pūrvapakṣa*: Zbog riječi *mantra* je upravo najviši. Tako (kaže) objava: „Rekli su da je Indra, Mitra, Varuṇa i Agni.” (RS 1.164.46) I tako (kaže) objava: „On je Brahman, on je Indra, on je Prajāpati, on je svi bogovi.” (AU 3.3) I predaja: „Jedni kažu da je ovaj Agni, Manu, drugi (kažu da je ovaj) Prajāpati” (Manu 12.123), „Taj koji je onkraj spoznajnih i djelatnih moći, nezamjetljiv, tanahan, neočitovan, vječan. Taj koji se sastoji od svih bića, nezamišljiv, zasjao je sam od sebe.” (Manu 1.7)

Druga *pūrvapakṣa*: Ili treba biti upravo prerađajući se. „Spalio je sve grijehe” (BAU 1.4.1), tako (kaže) objava. Nema prijanjanja uz spaljivanje grijeha onoga koji nije prerađajući se.<sup>458</sup> I zato što se sluša o (njegovoj) združenosti s nezadovoljstvom i strahom. Kao i: „Koji je, (iako) je smrtan, ispustio besmrtnu.” (BAU 1.4.6) I zbog riječi objave: „Gleda Hiraṇyagarbhu kako se rađa.” (ŚU 4.12) I predaja govoreći o izvođenju plodova (obrednog) čina: „Brahman, tvorci svijeta, pravda, veliko (sopstvo) kao i neočitovano, to su kretanje mudraci proglasili najvišim sućinskim.” (Manu 12.50)

*Uttarapakṣa*: Sada, ako (bi netko rekao da) je ovo udarac vjerodostojnosti (upaniṣadskoj) zbog neprikladna pristupa koji proizlazi iz proturječja, nije tako, zbog nepostojanja proturječja jer se slažu različite zamisli. (U upaniṣadima) prikladna je različitost raznih zamisli jer su razlike povezane s nametcima.<sup>459</sup> „Posjednut luta nadaleko, polegnut ide posvuda” (KaU 2.21)- tako i iz

<sup>457</sup> Osobna duša obdarena spoznajnim i djelatnim moćima podložna prerađanju iz tijela u tijelo.

<sup>458</sup> Neprerađajući se ovdje je najviše sopstvo.

<sup>459</sup> Opisi Hiraṇyagarbhe u upaniṣadima različiti su ovisno o tome koji su mu nametci pridodani. Ovo pokazuje temeljno načelo pomirenja prividno proturječnih učenja u upaniṣadima. Različiti nametci uvjetuju različite opise Hiraṇyagarbhe koji je prema tome niži ili apara-brahman, brahman ograničen nametcima. Hiraṇyagarbha, za razliku od vrhovnog sopstva/ brahmana, pripada empirijskoj razini gdje se prividno ograničava nametcima kao što su ime i oblik, svojstva.

ostalnih (tekstova) objave (slijedi da Hiranyagarbha) nije prerađajući se u smislu najviše istine zato što je pod vlašću nametaka. Upravo je sam po sebi neprerađajući se. Hiranyagarbha je jedinstven kao i mnogostruk. Tako je on žiće svega: „Tu (odatile, u tome, tamo)<sup>460</sup> ti jesi” (*ChU* 6.8ff), tako (kaže) objava. Ali Hiranyagarbha je u pravilu najviše (sopstvo) s obzirom na prevlast čistih nametaka, tako proizlazi iz riječi objave i predaje. A ponegdje se pokazuje i prerađaništvo, svojstva prerađajućeg se. Žića (osobne duše) se u pravilu spominju kao prerađajuće se zbog obilja nečistoće koja je sadržana u nametcima. Ali pod pretpostavkom toga da su sve vrste nametaka u potpunosti otklonjene, objava i predaja svakoga smatra najvišim.

Hiranyagarbhu Śaṅkara shvaća kao najviši oblik nižega brahmana koji je obdaren najčišćim nametcima. Ovisno o količini i svojstvima nametaka, najviši se brahman može činiti kao Hiranyagarbha ako ima najčišće nametke i kao osobna duša ako su mu pridodati nečisti nametci. Potrebno je također naglasiti i hermeneutičku stranu ovoga učenja na koju upozorava opaska da različita, proturječna, shvaćanja prirode Hiranyagarbhe mogu proizvesti nepovjerenje u autoritet upanišadi. Zato Śaṅkara uvodi ovo ključno učenje o različitim stupnjevima prividne pridodanosti nametaka. Različiti opisi brahmana u upanišadima odgovaraju različitim stupnjevima nečistoće kao i broju i svojstvima nametaka. Iz citata koje koriste Śaṅkara i njegovi protivnici u raspravi vidimo da ova rasprava nije ograničena samo na upanišadske odlomke koji izravno spominju Hiranyagarbhu,<sup>461</sup> već je ovdje Hiranyagarbha naprosto brahman koji se može shvatiti kao jedinstven i kao mnoštven. Pitanje je pak možemo li Hiranyagarbhu smatrati nirguṇa-brahmanom jer Śaṅkara kaže kako je njegova najviša pojava obdarena najčišćim nametcima koji ipak još ostaju nametci. Kao takav, Hiranyagarbha je saguṇa-brahman. S druge strane, Śaṅkara ga naziva jedinstvenim (*ekatva*), što bi se moglo shvatiti kao obilježje nirguṇa-brahmana. Smatram kako Śaṅkara ovdje ipak govori o nižem brahmanu jer i bhedābhedavada i viśiṣṭādvaita-vedānta, iako su u biti monistički sustavi koji podrazumijevaju jedinstvenost

---

<sup>460</sup> Po prof. Ježiću rečenica *tat tvam asi* se ne bi trebala prevoditi uobičajeno kao „to si ti” (tako prevode Böhtlingk, Deussen, Senart, Olivelle prevodi „that's how are you”) jer bi za takav prijevod, zbog sročnosti, trebalo stajati *sa tvam asi*. Ježić (usmena preporuka) smatra kako zamjenica *tat*, ako se shvati kao pokazno zamjenički prilog, zbog neodređenosti može značiti *tatas* (odatile), *tatra* (u tome), ili *tat* „tamo, prema tome”.

<sup>461</sup> Čini se da je *ŚU* jedina starija upanišad koja uopće i spominje Hiranyagarbhu (*ŚU* 3.4 i 4.12).

brahmana, u isto vrijeme priznaju brahmanu neka razlikovna obilježja koja za Śaṅkaru mogu biti samo nametci. Mislim da se može zaključiti da Śaṅkari Hiranyagarbha znači niži ili apara-brahman, brahman obdaren svojstvima, isto kao i Prajāpati. U komentaru uz *BAU* 5.15.1 Śaṅkara izravno pokazuje da riječi Prajāpati, Hiranyagarbha i Īśvara shvaća kao istoznačnice, isto kao u *BSBh* 1.2.23. Kurzivom je otisnut citat iz komentiranoga teksta:

*prājāpatya prajāpater īśvarasyāpatyaṃ hiraṇyagarbhasya vā he prājāpatya vyūha vigamaya raśmīn* / (*BAUBh* str. 975.3f)

*Sine Prajāpatiev*, potomče Prajāpatia, Gospoda ili Hiranyagarbhe, hej, sine Prajāpatiev, *razdvoji*, raširi zrake.

Pojam Hiranyagarbha nalazimo i u *BSBh* 1.3.32 gdje ga Śaṅkara naziva *īśvarom* koji je obdaren savršenim znanjem (*prakṛṣṭajñāna*) slično kao i u *BAUBh* 1.5.2 gdje je određen kao sveznajući (*sarvajña*) i svečineći (*sarvakṛtva*). Kako je u *BAUBh* 1.4.6 označen kao obdaren najčišćim nametcima po analogiji s *BAUBh* 3.8.12 gdje je nutrodržac (*antayāmin*) određen kao Īśvara obdaren nametcima vječnoga i nenadmašenoga znanja i *AUBh* gdje je određen kao Īśvara s nametcima sveznalaštva (*sarvajña*) i pročišćene proznaje (*viśuddhaprajña*) možemo zaključiti da se upravo nabrojeni pojmovi odnose na čiste nametke a da je nutrodržac (*antaryāmin*) iz *BAU* zapravo Hiranyagarbha.

Śaṅkara nekad dovodi Hiranyagarbhu u kontekst rasprave sa školom *sāṃkhya*. Tako u *BSBh* 1.4.1 tumačeći *KaU* 1.3.11 Śaṅkara tvrdi da se pojam *mahān ātmā* (veliko sopstvo) ne odnosi na velenačelo (*mahat*) iz *sāṃkhya* već na um (*buddhi*) Hiranyagarbhe koji je uporište (*pratiṣṭhā*) svih pojedinačnih *buddhi*. Kako *KaU* 1.3.11 kaže da je neočitovano (*avyakta*) više od velenačela (*mahat*) Śaṅkara u *BSBh* 1.4.3 tvrdi da je neočitovano *māyā* (iluzija) a *mahat* um Hiranyagarbhe koji iz *māyā* izvire. U *BAUBh* 2.3.6 Hiranyagarbha se pojavljuje (*prādurbhāva*) iz neurazličenoga (*avyākṛtāt*). Ovo se slaže s *Upad* 1.17.64 gdje je *avyākṛta* iznad stanja Prajāpatia. U *BSBh* 2.4.14 kaže se da se sopstvo daha (*prāṇa*) iz *BAU* 1.3.22 pojavljuje u svom

makrokozmičkom obliku (*adhidaiva*) i da se ono u tome obliku kao Hiranyagarbha može pojaviti kao pojedinačno (*vyāṣṭi*) i zajedničko (*samaṣṭi*) svima.

U drugoj *brāhmaṇi* prve *adhyāye* Śaṅkara podrobno opisuje stvaranje svijeta kao stvaranje ognja koji će služiti konjskoj žrtvi. Cilj je ovoga opisa slavljenje (*stuti*) konjske žrtve. Kako je već rečeno u *BAU* 1.2.1 kaže se da u iskonu (*agra*) ne bijaše ništa. Ono je bilo prekruto Smrcu koja je Glad. Ta je Smrt Hiranyagarbha koji je izjednačen s umom (*buddhi*). Smrt je stvorila pamet (*manas*) koju određuju predodžbe/htijenja (*saṃkalpa*) i ostalo. Smrt određena kasnije očitovanom pameti sada se javlja kao Prajāpati koji je stvorio vode koje služe obredu. Vode su po Śaṅkari zraka/Sunce/hvalopjev (*arka*) koja je uzrok ognja. Iz vode je otvrdnjavanjem nastala zemlja i na kraju iz jajeta oganj koji je zapravo Virāj ili Prajāpati prvorodenac obdaren učinkom i tvorilima (*kāryakaraṇa*, Mādhavānanda: tijelom i organima).<sup>462</sup> Prajāpati se utrostručio u oganj, zrak i Sunce (*agnivāyvāditya*) ne izgubivši oblik Virāj. Opis nastanka služio je slavljenju (*stuti*) žrtvenoga konja dok uspoređivanje dijelova njegovih sa stranama svijeta u *BAU* 1.2.3<sup>463</sup> služi zadubljenju u Virāj koje prati konjsku žrtvu.

Svaka se žrtva sastoji od djelovanja (*kriyā*), činitelja (*kāraka*) i ploda (*phala*). Po Śaṅkari prva *brāhmaṇa* služi tomu da se objavi jedinstvo žrtvenoga konja i Prajāpatia, dok druga *brāhmaṇa* služi zadubljenju u konja/Prajāpatia i oganj/Prajāpatia koja su oba plod žrtve (zadubljenja). Prajāpati je u *BAU* 1.2.7 zamislio sebe kao žrtvenoga konja kojega je pustio lutati godinu dana. Nakon toga ga je prinio sebi, a životinje je prinio bogovima. Ovaj se obrazac treba nasljedovati pri zadubljivanju:

---

<sup>462</sup> Mādhavānanda (1935.) tumači da su Hiranyagarbha i Virāj dva vida Prajāpatia, nižega brahmana: tanahniji i tvarni (grublji), duhovni (pameti svih bića, str. 1 i 5) i kozmički (tijela svih bića, str. 27, 93).

<sup>463</sup> *BAU* 1.2.3: *tasya prācī dik śiro 'sau cāsau cermāu / athāsya pratīcī dik puccham asau cāsau ca sakthyau / dakṣiṇā codīcī ca pārśve / dyauḥ pṛṣṭham antarikṣam udaram iyaṃ uraḥ / sa eṣo 'psu pratiṣṭhitah / yatra kva caiti tad eva pratiṣṭhaty evaṃ vidvān //* „Njegova je glava istočni smjer, ovaj i ovaj su prednji udovi. Njegov je rep zapadni smjer, bedra su ovaj i ovaj. Južni i sjeverni smjer su strane. Leđa su nebo, drob je ozračje, prsa su ova (zemlja). On je taj postavljen u vodama. Onaj koji je tako spoznao gdje god da ide tamo ima uporište.”

*sarvadevatyo 'haṃ prokṣyamāṇa ālabhyamānas tv ahaṃ maddevatya eva syām, anya itare paśavo grāmyāraṇyā yathā daivatam anyābhyo devatābhya ālabhyante madavayavabhūtābhya eva iti vidyāt* / (BAUBh 1.2.7 str.622,23)

Ja sam, kada se posvećujem škropljenjem, posvećen svim bogovima; ali kada se žrtvujem, posvećen sam sebi. Druge, ostale životinje, šumske i domaće koje se odnose na određeno božanstvo žrtvuju se drugim božanstvima koje su dio mene- tako neka se zna.

Najviši cilj znanja (*jñāna*) kombiniranog s ovim obredom (*karman*) je postizanje jedinstva sa Smrću koja je za Śaṅkara Hiraṇyagarbha.

#### 6.4.5. Alegorijsko tumačenje uvidbe u *udgīthu* (BAUBh 1.3)

BAU 1.3 opisuje uvidbu u *udgīthu*<sup>464</sup> koja po Śaṅkari služi pouci o ishodištu (*udbhava*) znanja i obreda koji su način stjecanja jedinstva sa smrću. Tako Śaṅkara shvaća i svezu s drugom *brāhmaṇom* koja je opisala stjecanje jedinstva sa smrću kao ishod kombinacije znanja i obreda.

Priča o *udgīthi* (uspjevu) podudara se s pričom u *ChU* 1.2.1-9. Priča opisuje natjecanje bogova i asura, Prajāpatievih potomaka. Śaṅkara ju naziva kratkom pričom koja služi prosvjetljivanju/razjašnjenju (*prakāśanāyākhyayikā*<sup>465</sup>). Bogovi odluče nadvladati asure u žrtvi *udgīthom*. Samavedski tekst pjevan na neki napjev tvori *stotrīyu* koja se po napjevu naziva *sāmana* i sastoji se od 4, 5, ili 7 dijelova. *Udgītha* ili visoki pjev/uspjev glavni je dio *sāmana* koji pjeva samavedski svećenik *udgātar*. Radi nadvladavanja asura Riječ, Dah, Oko, Uho i Pamet počinju s pjevanjem *sāmana* ali su asure svakoga od njih proboli grijehom. Zato čovjek neprilično govori, njuši, gleda, sluša i misli.

<sup>464</sup> Nazivom „uvidba u *udgīthu*” (*udgīthavidyā*) Śaṅkara se koristi samo u *BSBh* 3.3.8 i 3.4.10. U *BSBh* 3.3.8 čak kaže da taj naziv ne nalazimo u samome tekstu već da su ga osmislili ljudi u svakodnevnom govoru.

<sup>465</sup> „*allegory*” u Mādhavānandinu prijevodu (1935:28).

Śaṅkara alegorijski tumači ovu priču shvaćajući bogove i asure kao dahove poput riječi i ostalih.<sup>466</sup> Dahovi su božanski kada znaju i djeluju u skladu s objavom, a asurski su kad opažajem (*pratyakṣa*) i zaključkom (*anumāna*) znaju i djeluju radi ostvarenja vidljiva cilja u skladu s vlastitom prirodom (*svābhāvika*). Ovisno o tome koje značajke prevladaju, može se zadobiti stanje Prajāpatia ili srozati se sve do stanja nepokretnih predmeta. Zato kada prevladavaju asure, koji su brojniji,<sup>467</sup> bogovi ih odlučuju potisnuti obredom koji Śaṅkara shvaća kao jedinstvo s dahom u ustima (*āsanya-prāṇa*) jedinim pjevačem *sāmana*, koji je odolio asurama kojega nisu uspjeli probosti grijehom. Može se reći da oprjeku bogova i asura Śaṅkara shvaća psihološki i etički kao oprjeku ljudskih težnji zemaljskim ili duhovnim ciljevima.

#### 6.4.6. Rasprava s pūrva-mīmāṃsakama u *BAUBh* 1.3.1

Pobijanje stavova škole pūrva-mīmāṃsā važan je dio Śaṅkarina misaonog pothvata. Već smo u uvodu vidjeli Śaṅkarinu tvrdnju da je plod obvezatnih svećanih obreda svijet prerađanja jer djelovanje nužno vodi plodu bio on povoljan ili nepovoljan. Oslobođenje može biti jedino plod spoznaje jedinstvenoga apsolutnog brahmana dok kod obrednog djelovanja razaznajemo trostruku podjelu na plod, djelovanje i činitelja.

U *BAUBh* 1.3.1 ova rasprava postaje složenija iako Śaṅkara ne govori s gledišta spoznaje najvišega brahmana već s gledišta kombinacije obreda i znanja. Za Śaṅkaru je obred „ono što će biti kazivano, obilježeno mrmljanjem *mantri*, i namjerava se zapovjediti (riječima)- Tu neka mrmlja<sup>468</sup> (*BAU* 1.3.28).”<sup>469</sup> Pūrvapakṣin tvrdi da je to *vidhi*, naredba za izvođenje *sāmana*, i da

<sup>466</sup> U upaniṣadima je prisutna arhajska predodžba o pet duhovno-tjelesnih moći. U *BAU* 1.3.2-1.3.6 to su riječ, dah, oko, uho, pamet i dah u ustima kao šesti.

<sup>467</sup> Śaṅkara riječ *kāñyasa* (mlađi) shvaća kao „malobrojniji”, a *jyāyasa* (stariji) kao „mnogobrojniji”. Iako ovo izriječkom ne potvrđuje iz riječi *bāhulya* (*BAUBh* str. 624,25) može se shvatiti smisao. Olivelle (1998:38) shvaća kao mlađi/stariji a Deussen (1897./1980 [I]:404) kao slabiji/snažniji.

<sup>468</sup> U *BAU* se misli na to da naručitelj žrtve tiho ponavlja *mantra* dok svećenik *prastorar* počinje pjevati pročišćavajuće laude *Somi* (*pavamāna*).

nema ništa zajedničko sa znanjem (*jñāna*). Ostatak je teksta po tome *arthavāda* (tumačenje smisla) jer predstavlja slušanje (priče) iz starine (*purākalpaśravaṇa*).<sup>470</sup> Śaṅkara odbija tvrdnju da se ovdje radi o naredbi za obredno djelovanje tvrdnjom da se u istome tekstu javlja rečenica „koji tako zna (*ya evaṃ veda*)” koja ukazuje na to da je cilj znanje. Prigovor da je priča o bogovima i asurama *arthavāda* uz naredbu za pjevanje *udgīthe* Śaṅkara odbija tvrdnjom da se ovaj tekst nalazi u drugačijem kontekstu (*prakaraṇa*) koji se bavi znanjem (*jñāna-kāṇḍa*). Tekstovi koji nalažu pjevanje *udgīthe* nalaze se po Śaṅkari u *karma-kāṇḍi*, u *brāhmaṇama*. Śaṅkara se ovdje koristi pravilom o tumačenju teksta u skladu s kontekstom u kojem se nalazi. Ovim se pravilom, preuzetim upravo iz *pūrva-mīmāṃse*, Śaṅkara koristio u *BSBh* i o njem smo govorili na str. 145-148 ovoga rada. Uz to, ovdje je naloženo razmatranje (*upāsana*) glavnoga daha/daha koji pripada ustima<sup>471</sup> (*mukhyaprāṇa*) a ne pjevanje *udgīthe*. Mrmljanje/ponavljanje<sup>472</sup> *mantra* ne izvodi se samostalno već samo uz razmatranje daha u ustima; ishod je toga zadobivanje drugoga svijeta (*BAU* 1.3.28 *taddhaital lokajid eva*). Uz to slijedi prigovor da ako je naloženo razmatranje daha u ustima, tekst koji ga opisuje mora biti *arthavāda*. Śaṅkara na to govori o potrebi ispravnog tumačenja i odgovara zašto upaniṣadski tekst nije *arthavāda* već radi razmatranja opisuje istinsko bivstvo bogova, Gospoda i sopstva:

*na; aviparītārthapratipatteḥ śreyaḥprāptyupapatter lokavat / yo hy aviparītam arthaṃ  
pratipadyate loka sa iṣṭaṃ prāpnoty aniṣṭād vā nivartate, na viparītārthapratipattyā / tathehāpi  
śrautaśabdajanitārthapratipattau śreyaḥprāptir upapannā na viparyaye / na  
copāsanārthaśrutaśabdotthavijñānaviśayasyāyathārthatve pramāṇam asti / na ca  
tadvijñānasyāpavādaḥ śrūyate / tataḥ śreyaḥprāptidarśanād yathārthatāṃ pratipadyāmahe;  
viparyaye cānarthapraṅgtidarśanāt / yo hi viparyayeṇārthaṃ pratipadyate loka, puruṣaṃ sthānū  
ity amitraṃ mitram iti vā, so 'nartham prāpnuvan dṛśyate / ātmeśvaradevatādīnām apy*

<sup>469</sup> *karma vakṣyamāṇaṃ mantrajapalakṣaṇaṃ vidhīsyamānaṃ „tadetāni japeṭ” iti / (BAUBh 1.3.1 str. 625,3)*

<sup>470</sup> U *pūrva-mīmāṃsi* se vedski tekstovi koji pričaju neku „priču” smatraju *arthavādom* koja služi poticanju na vršenje obreda ili simboličkomu ili etnološkomu objašnjenju obreda.

<sup>471</sup> Śaṅkara shvaća *āsanyaṃ prāṇam* (dah u ustima) iz *BAU* 1.3.7 kao *mukhya-prāṇa* što znači dah koji pripada ustima, ali može značiti i glavni, vodeći dah.

<sup>472</sup> Mrmljanje (Neka mrmlja: *japeṭ*) iz *BAU* 1.3.28. Śaṅkara shvaća kao ponavljanje (*abhyāsa*).



*ayathārthānām eva ced grahaṇaṃ śrutitāḥ, anarthaprāptyarthaṃ śāstram iti dhruvaṃ prāpnuyāl lokavad eva, na cañtad iṣṭam; tasmād yathābhūtān eva ātmeśvaradevatādīn grāhayaty upāsanārthaṃ śāstram / (BAUBh str. 625,16ff)*

Ne, zbog shvaćanja neizokrenutoga smisla kojega je ishod stjecanje dobrosreće poput (osvajanja drugoga) svijeta. Tko u svijetu shvaća smisao neizokrenuto, taj stječe željeno ili izbjegava neželjeno a ne (postiže se to) s izokrenutim shvaćanjem smisla. Tako je i ovdje zadobivanje dobrosreće ostvareno ako se shvati smisao rođen iz riječi koje pripadaju objavi, a ne ako se izvrne. I nije valjan put spoznaje ako se nepravo shvati predmet razaznaje koji je proizašao iz riječi objave koje se tiču razmatranja. I ne poriče se u objavi njegova razaznaja. Odatle shvaćamo ispravni smisao zato što se vidi postignuće dobrosreće; i zato što se vidi postignuće besmisla kada se smisao izvrne. Tko u svijetu shvaća smisao izokrenuto, kao na primjer: stablo je čovjek, prijatelj je neprijatelj, vidi se da je taj postigao besmisao. Ako iz objave slijedi shvaćanje sopstva, Gospoda, bogova i drugoga kakvi uistinu nisu, tada bi se jamačno došlo do ishoda da objava ima za smisao postignuće besmisla, a to nije poželjno; zato objava koje je smisao zadubljenje daje da se sopstvo, gospod, bogovi i drugo shvate kakvi jesu.

Iz navedenoga se vidi da treba odabrati smisao koji dovodi do nekoga dobrog zaključka, a treba odbaciti besmisleni ishod. Takav besmisleni ishod proizlazi iz tvrdnje da su upanišadi *arthavāda*, što podrazumijeva izmišljenu priču kako bi se potaklo na vršenje obreda ili kako bi se slikovito objasnio smisao obreda. U tekstu se spominju plodovi zadubljenja u tekst koji ne bi bili mogući kad bi tekst bio neistinit i kada bi služio jedino poticaju na obred. Ovdje vidimo da Śaṅkara zapravo ne dokazuje da su sopstvo, Gospod i bogovi istiniti već dokazuje da ih objava drži istinitima.

Na Śaṅkarin odgovor dolazi sljedeći prigovor da objava traži da ime (*nāman*) „brahman” smatramo brahmanom iako je „brahman” samo naziv koji ga predstavlja, što je analogno tomu da stablo smatramo čovjekom. Śaṅkara odgovara:

*bhedena hi brahmaṇo nāmādivastupratipannasya nāmādau vidhīyate brahmadṛṣṭiḥ pratimādāv  
iva viṣṇudṛṣṭiḥ / ālambanatvena hi nāmādipratipattiḥ pratimādivad eva, na tu nāmādyeva  
brahmeti / (BAUBh str. 626,3ff)*

Određuje se gledanje brahmana u imenu i ostalome s razlikovanjem od brahmana shvaćenoga kao ime i druge stvari, poput gledanja Viṣṇua u kipu i ostalome.<sup>473</sup> Kada su predmetom (razmatranja)<sup>474</sup>, ime i ostalo shvaća se poput kipa i ostaloga, ali ime i ostalo uistinu nisu brahman.

Kao što kip Viṣṇua pomaže usredotočenju na Viṣṇua, tako i upanišadske uvidbe u brahman pomažu razmatranju iako ne predstavljaju pravu narav brahmana. Čini se da Śāṅkara u ovome ulomku tvrdi da svako ime nadjenuto brahmanu služi samo usredotočenju. Mislim da Śāṅkara pod *nāmādi* (ime i ostalo) ovdje misli na *nāmarūpa* (ime i oblik) svjedočeći kako jedino negativna određenja brahmana (*neti neti*) progovaraju (neizravno) o pravoj prirodi brahmana.

Brahmanu su odlike (svojstva) nametnute kao što se na *rci* gleda kao na zemlju. Isto tako se na ime i ostalo gleda kao na brahman. Kako je opće poznato da je zemlja stvarna, tako Śāṅkara analogijom zaključuje da je i brahman stvaran. Ovdje Śāṅkara uvodi i pojmove osnovnoga (*mukhya*) ili doslovnoga značenja i prenesenoga (*gauṇa*) značenja. Svako je preneseno značenje utemeljeno u doslovnome, kao što je metaforička uvidba u pet oganja (*pañcāgnividyā*) utemeljena u postojanju pravoga ognja. Tako opisi brahmana obdarenoga odlikama predstavljaju brahman u prenesenome značenju koje je utemeljeno u istinski postojećem apsolutu. Na isti način na koji su tekstovi *karma-kāṇḍe*, koji nalažu izvođenje obreda koji nosi neki plod, utemeljeni u samima sebi, tako i tekstovi koji opisuju najviše sopstvo vrijede sami po sebi. Jedina je razlika u tome što tekstovi koji pripadaju *karma-kāṇḍi* nalažu djelovanje koje donosi neki budući, u

---

<sup>473</sup> U slici ili *śālagrāmu* (crni kamen s fosilom iz okoline svetoga viṣṇuističkog sela Śālagrāma na obali rijeke Gaṇḍaki za koji se smatra da je ispunjen Viṣṇuovom prisutnošću). Śāṅkara opet za primjer koristi elemente viṣṇuističke religije.

<sup>474</sup> *Ālambana* je u Śāṅkarinoj advaita-vedānti predmet zadubljenja. U uvodu u *ChUBh* Śāṅkara kaže da se na nekim mjestima u *ChU* govori o nedvojnome sopstvu a na drugima o raznim vrstama razmatranja (*upāsana*) preoblikovanoga brahmana (*vikṛta-brahman*). Kombinacijom znanja i djelovanja usredotočujemo se na neki predmet koji predstavlja brahman (*ālambana*). To prosvjetljava narav/tostvo predmeta razmatranja (*vastutattvābhāsa*). U komentaru uz *ManUK* 23 predmet zadubljenja (*ālambana*) jest slovo/slog *a* koje vodi jedinstvu s Vaiśvānarom.

trenutku naredbe neostvoreni plod, dok upanišadi prenose znanje kojega je predmet već postojeći, što znači da ga upanišadi samo otkrivaju. Šaṅkarin je protivnik u ovoj raspravi mīmāṃsaka koji iznosi nauk da rečenica može biti mjerodavna samo ako nešto naređuje, što znači da upanišadske rečenice nemaju jasnu svrhu. Tako se u *MimS* 1.1.2 tvrdi da je *dharma*, najviši princip pūrva-mīmāṃse, određena naredbama (za vršenje obreda),<sup>475</sup> a Śabara u svom komentaru tvrdi da naredba iz *brāhmaṇa* može obznaniti (*avagamayitum śaknoty*) ono što se ostalim valjanim načinima spoznaje ne može spoznati. Šaṅkara na to odgovara primjerima rečenica iz *brāhmaṇa* u kojima nema glagola u imperativu ili optativu koji određuju naredbe za vršenje obreda. Uz to citira upanišadske rečenice koje jasno kažu koja im je svrha.<sup>476</sup> Zato upanišadi ne pripadaju podijeli vedskih tekstova na *vidhi*, *mantra*, *arthavāde*, *nāmadheya* i na *niṣedhe* već predstavljaju posebnu vrstu tekstova koji su odvojeni od obrednih i bave se znanjem postojećega. Dalje Šaṅkara daje primjer *niṣedhe* (zabrane) iz *brāhmaṇa* koja zabranjuje jedenje mesa životinje pogođene otrovnom strjelicom. *Niṣedha* mu je zapravo primjer kako tekst može obznanjivati pravu prirodu stvari bez toga da nalaže djelovanje jer uzdržavanje od jedenja takva mesa nije obredni čin već se spoznajom štetnosti takva mesa čovjek uzdržava od njegova uživanja- tu Šaṅkara prelazi u otvoren polemički napad i kaže da se slično tomu čovjek treba uzdržavati od obrednoga čina jer upanišadi obznanjuju uzdržavanje od djela koje nas veže u krug rađanja i smrti, isto kao što *brāhmaṇe* zabranjuju jedenje otrovna mesa:

*na hi deśakālādyanavacchinnāsthūlādvayādibrahmapratyayadhāriṇaḥ karmāvasaro 'sti* / (BAUBh str. 628,19f)

Nema prilike za (obredno) djelovanje u onoga koji shvaća zamisao o brahmanu koji nije grub, ni dvojan i ostalo, koji je nepodijeljen prostorom, vremenom i ostalim.

<sup>475</sup> *MimS* 1.1.2 *codanālakṣaṇo' artho dharmah* /

<sup>476</sup> *brahmavidāpnoti param* (znalac brahmana postiže najviše, *TU* 2.1.1) i *bhidyate hṛdayagranthiḥ* (Čvor srca je odriješen, *MU* 2.2.8)

Śaṅkara zaključuje raspravu s pūrva-mīmāṃsakama sljedećom tvrdnjom:

*tasmāt paramātmayāthātmyajñānavidher api tadviparītaśhūladvaitādiññānanivartakatvāt  
sāmarthyāt sarvakarmapraṭiśedhavidhyarthatvaṃ sampadyate; karmapravṛttyabhāvasya  
tulyatvād yathā praṭiśedhaviṣaye / (BAUBh str.628,27ff)*

Stoga je dokazano da je naredba za spoznanje prave naravi najvišega sopstva (ujedno i) naredba o zabrani svih (obrednih) čina zbog snage zaustavljanja izvrnutoga znanja o tome (brahmanu) kao dvojnomo i grubom; kao i zbog sličnosti negiranja obredne djelatnosti kao u slučaju zabrana.<sup>477</sup>

U *BSBh* 1.1.2 Śaṅkara tvrdi da je shvaćanje brahmana (*brahmāvagati*) rođeno iz poduzimanja promišljanja smisla rečenica objave (*vākyārthavicāraṇādhyavasāna*), a ne iz drugih valjanih načina spoznaje poput zaključka i ostalih. Ipak i objava se sama koristi zaključivanjem (*anumāna*) kao pomoći. Znanje brahmana je stvar iskustva (*anubhāva*), a brahman kao predmet znanja je istinski postojeći predmet (*bhūtavastuviṣaya*). Ono što je naloženo da se učini (obred) ovisi o ljudskome trudu, slično kao i ovozemaljske djelatnosti. Ono se može ili ne mora učiniti, za razliku od znanja brahmana koje ni u kojem smislu ne ovisi o ljudskoj djelatnosti već o sebi samome. Najvažnija se kritika pūrva-mīmāṃse u Śaṅkarinu korpusu nalazi se u *BSBh* 1.1.4, u raspravi o znanju i djelovanju, gdje se izlaže predodžba da samo znanje brahmana dovodi do njegove spoznaje, dok djelovanje, čak i ono mentalno, može samo proizvoditi učinke. Znanje nije učinak, već se ono spontano rađa pomoću valjanih načina spoznaje bez obzira na naredbe iz objave koje mogu samo potaknuti na djelovanje ali ne i na spoznavu. Također je važan dio rasprave tvrdnja da obredi ne samo da ne dovode do spoznaje brahmana već su i preprjeka na putu spoznaje jer svojim učincima drže pojedinačnu dušu u svijetu prerađanja.

Svoj komentar uz *BAU* 1.3 Śaṅkara svršava tvrdnjom da znanje i djelo zajedno vode jedinstvu s Prajāpatiem. Taj se položaj može steći i znanjem o jedinstvu s dahom u ustima jer

---

<sup>477</sup> Kao kada se zabranjivanjem jedenja otrovnoga mesa uklanja sam poriv da se ono jede.

asure više ne mogu okaljati grijehom onoga koji tako zna, što znači da taj postaje oslobođen vezanosti uz osjetila i njihove predmete.<sup>478</sup>

6.4.7. *BAU* 1.4: Nastavak razmatranja nižega brahmana u obliku Prajāpatia, rasprava o ulasku sopstva u svijet

Početak četvrte *brāhmaṇe* govori kako u iskonu bijaše sopstvo<sup>479</sup> u obliku čovjeka (*puruṣa*). On se podijelio na muža i ženu iz čije su zajednice rođeni ljudi. Podijelio se i na muško i žensko drugih životinja iz čega su proizašle životinje od goveda do mrava.<sup>480</sup> Po Śaṅkari sopstvo u iskonu je Prajāpati, plod vedskoga znanja i djela (*vaidikajñānakarmaphala*). Ovaj je Prajāpati u prošlome životu bio duhovni tragalac (*sādhaka*) koji je prvi spalio<sup>481</sup> svoje grijehe pa je znanjem i činom stekao status Prajāpatia koji se ipak nalazi u području prerađanja. To potkrjepljuje riječima iz *BAU* 1.4.2 po kojima je *puruṣa* osjećao strah od samoće koji može doći samo iz neznanja i nespojiv je sa spoznajom najvišega sopstva. *Puruṣa* je ipak shvatio da je sam i da se nema koga bojati.

U komentaru uz *BAU* 1.4.2 nalazimo Śaṅkarin osvrt na pitanje nekih<sup>482</sup> (*atra codayanti*)<sup>483</sup> odakle Prajāpatiu (*puruṣi* u *BAU*) znanje jedinstva ako nije bilo nikoga tko bi ga tomu poučio. Ako je tako, onda svatko, čak i bez svjedočanstva objave, može spoznati jedinstvo. Ako je Prajāpati znanje o jedinstvu stekao u prošlome životu, onda znanje jedinstva ne vodi oslobođenju jer se ne bi ponovno rodio ako je tako spoznao već u prošlome životu. Zaključak bi onda bio da je viđenje jedinstva besmisleno (*anarthaka*).

---

<sup>478</sup> To se može shvatiti ozbiljno jer je to dah o kojem ovisi ne samo govor i pjevanje, nego i život. Može se shvatiti kao izjednačivanje ploda znanja i djela s plodom znanja samoga ili razmatranja. A može se shvatiti i kao ironija na račun *mīmāṃsaka* i *bhedābhedavādina*.

<sup>479</sup> Olivelle ovdje *ātman* prevodi kao *body* (1998:45) .

<sup>480</sup> Taj se mit može usporediti s Aristophanovim mitom u Platónovoj *Gozbi*.

<sup>481</sup> U *BAU* 1.4.1 se riječ *puruṣa* tumači pučkom etimologijom od *pūrva* (prvi) i *√UṢ* (spaliti).

<sup>482</sup> Ovdje se možda radi o osvrtu na neki stariji komentar. Ānandagiri ne spominje o kome bi se moglo raditi.

<sup>483</sup> *√CUD* u kauzativu osim „pitati” može značiti i „požurivati”, „prenagljivati” što može biti *śleṣa* (dvosmislenost).

Šaṅkara na taj prigovor odgovara tvrdnjom da je Prajāpati zaslugama iz prošloga života zaradio tijelo i organe koji su dovoljno čisti da se u sljedećem životu javi to znanje. To znači da znanje može biti posljedica *dharme* iz prošloga života (kako to ustvrđuje Šaṅkarin protivnik u raspravi). Štoviše, Šaṅkara tvrdi da posljedice (*kārya*) proizlaze iz različitih tvarnih uzroka (*nimittabheda*) koji djeluju odijeljeno (*vikalpita*) ili u kombinaciji (*nimittasamuccaya*). Tako neke životinje vide u mraku, dok je ljudima potreban medij svjetla kako bi vidjeli predmete. Yoginu je dovoljna samo pamet za spoznaju oblika, bez pomoći drugih spoznajnih moći.<sup>484</sup> Tako su Prajāpatiu dovoljna djela iz prošloga života za znanje o jedinstvu sopstva.<sup>485</sup> U drugome slučaju uzrok znanja može biti prijegor,<sup>486</sup> učitelj,<sup>487</sup> vjera,<sup>488</sup> predanost,<sup>489</sup> a nekad gledanje, slušanje, promišljanje i zadubljivanje.<sup>490</sup> Prvo nabrojeni uzroci uklanjaju zaprjeke znanju o jedinstvu sopstva nastale *adharmom*, a slušanje, promišljanje i zadubljivanje u tekstove vedānte<sup>491</sup> po svojoj naravi uzrokuju znanje o smislu koji se u njima rodio ili je u njima nastao (*bhūtārthajñāna*) i čine predmet koji treba spoznati (brahman) očitim (*sākṣajñeyaviṣayatvāt*).

Slijedeća dva komentara, onaj uz *BAU* 1.4.7 i 1.4.10 valja pažljivo razmotriti jer u njima nailazimo na važan nauk o sopstvu i na nastavak rasprave s pūrva-mīmāṃsakama. Sam je tekst *BAU* 1.4.7 Šaṅkari zacijelo zanimljiv jer prvi put istupa iz obrednoga okvira zakoračujući u apstraktno mišljenje. Tekst počinje tvrdnjom da „to” u iskonu bijaše neurazličeno (*avyākṛta*) i da se potom urazličilo po imenu i obliku „Ovaj ima ono ime i ovaj oblik”. To je sopstvo ušlo do vrha nokata- dišući ono je dah, govoreći ono je riječ, gledajući oko, slušajući sluh i misleći pamet. Tekst se nastavlja tvrdnjom da je svaka spoznajna moć sama za sebe nepotpuna i da onaj

<sup>484</sup> *mana eva kevalam rūpajñānanimittam yogīnām* / (*BAUBh* str. 649,5f)

<sup>485</sup> *evam eva ātmaikatvajñāne 'pi kvacij janmāntarakṛtam karma nimittam bhavati, yathā prajāpateḥ* / (*BAUBh* 1.4.2, str. 649,8f)

<sup>486</sup> Ove primjere Šaṅkara potkrjepljuje slijedećim primjerima: *tapasā vijijñāśasva* (*ChU* 3.2.1).

<sup>487</sup> *ācāryavānpuruṣo veda* (*ChU* 6.14.2)

<sup>488</sup> *śraddhāvāñllabhate jñānam* (*BhG* 4.39)

<sup>489</sup> *tadviddhi praṇipātena* (*BhG* 4.34)

<sup>490</sup> *draṣṭavyaḥ śrotavyaḥ...* (*BAU* 2.4.5, 4.5.6)

<sup>491</sup> Misli se na upaniṣadi.

koji tako (nepotpuno) štuje (sopstvo) i sam postaje nepotpun. Zato treba štovati sopstvo gdje sve ovo postaje jedno.

Za Śaṅkaru se zamjenica „to” odnosi na neočitovani svijet u uzročnome stanju sjemena (*bījāvastha*). Zamjenica *tad* (to) po Śaṅkari određuje udaljeni (*parokṣa*) predmet koji se ne opaža izravno i zato se *tat* odnosi na neočitovani svijet-sjeme. Zamjenica *idam* se odnosi na opaženi (*pratyakṣa*) urazličeni, artikulirani (*vyākṛta*) svijet imena i oblika. Svijet u stanju potencije, mogućnosti i aktualnosti, ozbiljenosti, rese slijedeća svojstva:

|                  |                   |
|------------------|-------------------|
| <i>jagat</i>     | <i>bījāvasthā</i> |
| <i>idam</i>      | <i>tat</i>        |
| <i>pratyakṣa</i> | <i>parokṣa</i>    |
| <i>vyākṛta</i>   | <i>avyākṛta</i>   |

Glagolski je oblik *vyākriyata*<sup>492</sup> po Śaṅkari u medijalnome obliku koji se naziva *karmakarṭṛ*. Taj oblik označuje svojevrzni povratni pasiv (medij) u kojem je subjekt u isto vrijeme agens i objekt. Taj oblik Śaṅkari ukazuje na to da se svijet-sjeme očitovao sam po sebi, bivajući u isto vrijeme *causa materialis* i *causa efficiens*.<sup>493</sup> Śaṅkara ovdje pokazuje dobro znanje gramatike jer je oblik *karmakarṭṛ* opisan u Pāṇinijevoj *sūtri* 3.1.62 baš onako kako ga Śaṅkara tumači. Sopstvo spomenuto u ovome tekstu za Śaṅkaru je prvo spominjanje sopstva u najvišem smislu u upanišadi jer je sopstvo ono što je:

*yadarthaḥ sarvaśāstrārambho, yasminn avidyayā svābhāvāvikyā kartṛkriyāphalādhyāropaṇā kṛtā;*  
*yaḥ kāraṇaṃ sarvasya jagataḥ yadātmakē nāmarūpe salilād iva svacchān malam iva phenam*  
*avyākṛte vyākriyete, yaś ca tābhyāṃ nāmarūpābhyāṃ vilakṣaṇaḥ svato*  
*nityaśuddhabuddhamuktasvabhāvaḥ, sa eṣo 'vyākṛte ātmabhūte nāmarūpe vyākurvan*  
*brahmādistambaparyanteṣu deheṣv iha karmaḥ phalāśrayeṣv aśanāyādimitu praviṣṭaḥ* / (BAUBh  
 1.4.7, str. 655.15ff)

<sup>492</sup> Imperfekt pasiva medijalnoga glagola *vi-ā√KR*.

<sup>493</sup> Za raspravu o brahmanu kao materijalnom i djelatnom uzroku svijeta vidi *BSBh* 1.4.23-27.

...(sopstvo) koje ima za smisao svako poduzimanje *śāstra* (objave), u koje je urođenim neznanjem nametnuto činiteljstvo, činidba i plod, koje je uzrok svega svijeta, koje ime i oblik, ma da imaju njega za sopstvo, neurazličeni urazličuju poput nečiste pjene iz bistre vode, i koje se razlikuje od imena i oblika po obilježjima; to čega je vlastito bivstvo po sebi vječno, čisto, budno i slobodno - *to takvo*,<sup>494</sup> urazličujući ime i oblik postale iz sopstva, neurazličene, *ušlo je ovdje u tijela*, od brahmana pa sve do busena trave, kojih je oslonac plod djelovanja i koja su podložna gladi i ostalomu.

Važna se rasprava razvija nakon prigovora da vrhovno sopstvo nužno uvijek prožima neurazličeni i urazličeni svemir pa ono ne može ući u tijela jer samo nešto ograničeno može ulaziti kamo drugamo. Ovdje će prve odgovore ponuditi pseudo-siddhāntin koji će neuspješno odgovarati na taj prigovor: prva je mogućnost da sopstvo boravi u svijetu u drugačijem obliku pa se o sopstvu u prenesenom smislu (*upacaryate*) govori kao da je ušlo u svijet. Prigovaratelj to osporava citatima iz *TU* 2.4 koji dokazuju da se sopstvo ne može promijeniti. Tvrdnju da je dio sopstva ušlo u svijet također osporava citatima iz objave ali i logičkom tvrdnjom da vrhovno sopstvo ne može imati dijelove. Sopstvo ne može ući u svijet ni kao svojstvo u supstanciju, jer svojstvo uvijek ovisi o supstanciji a vrhovno sopstvo ne ovisi ni o čem. Isto je sa sjemenjem u voću<sup>495</sup> koje ima dijelove i podložno je nastajanju i nestajanju. Tek nakon toga dolazi red na pravu *siddhāntu*, na odgovor na pitanje kako je moguć ulazak sopstva u svijet. Śaṅkara tvrdi da je najviše sopstvo prvo ispustilo svijet pa onda u nj ušlo.<sup>496</sup> Nakon očitovanja svijeta sopstvo je moguće zapaziti u pameti gdje se zrcali poput Sunca na vodi. Ono je bez dijelova i ne može se zamisliti da je ušlo u smislu da je napustilo jedan prostor i ušlo u drugi. Tekst koji govori o stvaranju svijeta i ulasku sopstva u nj treba shvatiti kao da ima za svrhu shvaćanje, odnosno kao

---

<sup>494</sup> Kurzivom su otisnuti citati iz komentiranog teksta.

<sup>495</sup> Ova je analogija zgodna jer voćka raste iz sjemena, a u plodovima se nalazi isto takvo sjeme. Tako bi svijet mogao nastati iz sopstva i u isto vrijeme sadržavati takvo isto sopstvo.

<sup>496</sup> To ilustrira primjerima iz *TU* 2.4.1: Ispustivši (stvorivši) to, upravo je u to ušlo (*tat sṛṣṭvā tad evānuprāviśat*) i *AU* 1.3.12: Ono razdrvši taj razdjeljak, uđe tim dvarima (*sa etameva sīmānaṃ vidāryaitayā dvārā prāpadyata* [prijevod Ježić 1999:113])



pomoć za shvaćanje, spoznaju sopstva, što objava proglašuje najvišim ljudskim ciljem.<sup>497</sup> Zato ulazak sopstva u svijet treba shvatiti u prenesenom značenju kao da boravi unutar svega što je uzrokovalo, što je njegov učinak.<sup>498</sup> Ta se tvrdnja slaže s učenjem da je sopstvo/brahman u isto vrijeme djelatni i tvorni uzrok svemira.

#### 6.4.8. Nastavak kritike pūrva-mīmāṃse

Spoznajne moći, uzete svaka pojedinačno, ne izražuju jedinstvo sopstva. Ono je razlikovano pojedinačnim dahovima koji služe kao nametci. Oni su samo imena u skladu s djelatnosti koju obavljaju. Zato u upaniṣadi stoji da sopstvo samo treba štovati,<sup>499</sup> a ne njegova imena/nametke. Śaṅkara ovdje osjeća potrebu da dokaže kako ova rečenica, usprkos korištenju optativa, nije *apūrva-vidhi*.<sup>500</sup> Već smo vidjeli da se u pūrva-mīmāṃsi smatralo da se plod može ostvariti samo djelovanjem, a na djelovanje nas potiču naredbe za djelovanje, *vidhi*. Znanje se također smatra plodom pa je za ostvarivanje nekoga znanja potreban poticaj u vidu naredbe. Śaṅkara odgovara:

*ātmety evopāsīta iti nāpūrvavidhiḥ / pakṣe prāptatvāt yat sāksād aparokṣād brahma (BAU 3.4.1)*  
*katama ātmeti - yo 'yaṃ vijñānamayaḥ (BAU 4.3.7) ity evam ādy ātmapratipādanaparābhīḥ*  
*śrutibhir ātmaviśayaṃ vijñānam utpāditam / tatrātmavarūpavijñānenaiva tad*  
*viśayānātmābhīmānabuddhiḥ kārakādikriyāphalādhyāropanātmikā avidyā nivartitā / (...) tasmāt*  
*tadupāsanam asmin pakṣe na vidhātavyam, prāptatvāt / (BAUBh str. 660.21ff)*

<sup>497</sup> *upalabdhyarthatvāc ca sṛṣṭipraveśasthityapyayavākyañām, upalabdheḥ puruṣārthatvaśravaṇāt / (BAUBh str.658,22f)*

<sup>498</sup> *tasmāt kāryasthasya upalabhyatvam eva praveśa ity upacaryate / (BAUBh str.659,1f)*

<sup>499</sup> *ātmety evopāsīta / (BAU 1.4.7)*

<sup>500</sup> Po Dasgupti (1922:404) *vidhi* ili naredbe se dijele na *apūrva-vidhi*, *niyama-vidhi* i *parisaṅkhyā-vidhi*. *Apūrva-vidhi* je naredba za vršenje nečega što nije otrije poznato osim iz teksta naredbe. Ono što treba biti učinjeno ostalo bi neučinjeno i nepoznato da nije bilo *vidhi*ja. *Niyama-vidhi* se razlikuje po tome što je ono što je naredeno već poznato i postoji više načina da se to učini. Zato *niyama-vidhi* određuje koji je način najbolji za postizanje željenoga cilja. *Parisaṅkhyā-vidhi* je naredba s poznatim ishodima koji nisu alternativa jedni drugima kao kod *niyama-vidhi*ja. Dasgupta na žalost ne spominje izvor za ove podatke. Koliko sam uspio provjeriti ove podjele nema ni u *MimS* ni u *MimSBh*.

(Rečenica) „Samo sopstvo treba štovati” nije *apūrva-vidhi* zbog dosegnutosti (sopstva) u ovom gledištu: „brahman koji je očevidan i neskrovit” (*BAU* 3.4.1), a što je sopstvo? - „Ovo koje se sastoji od razaznaje (*BAU* 4.3.7) - tako je i drugdje izražena razaznaja koje je predmet sopstvo objavom koja se bavi predstavljanjem sopstva. Ovdje se razaznajom vlastite naravi sopstva zaustavlja neznanje kojega je priroda nametanje činiteljstva, činjenja, ploda i ostaloga (sopstvu) i koje misli da je samoumišljanje koje je nesopstvo njegov predmet. (...) Zato štovanje (razmatranje) toga (sopstva) po ovom gledištu ne treba narediti jer je već dosegnuto.

Ovaj je citat važan jer ocrtava bit Šaṅkarina shvaćanja razlike između znanja i djelovanja. Znanje se, kako smo već vidjeli, ne može narediti, ono se dosiže pomoću valjanih načina spoznaje poput svjedočanstva svetih spisa bez potrebe da se naloži. Brahman ne može biti povezan s naredbama kao što spoznaja opaženog predmeta nema veze s nečijim poticajem da ga opazimo. Mi predmet opažamo ili ne bez obzira na poticaje ili na trud koji ulažemo. Znanje brahmana ne ovisi o svakodnevnoj aktivnosti čovjeka, ono je poput znanja stvari koje su predmet valjanih načina spoznaje poput opažaja i ostalih. Ovdje vidimo u kojem smislu Šaṅkari spoznaja brahmana (*ātmana*) ne može biti posljedica djelovanja. Znanje se spontano rađa kao kod opažaja, ono ne ovisi o naređenom djelovanju.

Dalje tumačeći *BAU* 1.4.7 Šaṅkara pobija dva bhedābhedska stava. Prvi od njih izjednačuje znanje (*jñāna*) i razmatranje (*upāsana*),<sup>501</sup> pri čem *Maitreyī-brāhmaṇa* predstavlja naredbu (*vidhi*) za meditativno djelovanje, slično kao što *vidhi* u *brāhmaṇama* naređuju izvođenje žrtvena obreda. Po tome stavu postoje tri dijela (*aṃśatraya*) takva djelovanja.<sup>502</sup> Prvi određuje predmet razmatranja (*kimupāsīta*), drugi sredstva postizanja znanja (*kenopāsīta*) i treći način razmatranja (*kathamupāsīta*).<sup>503</sup> Plod je takva djelovanja oslobođenje ili nestanak neznanja

---

<sup>501</sup> Bhedābhedavāda, kao što smo vidjeli kod Bhartṛprapañce i Bhāskare, poučava jedinstvo znanja i djelovanja (*jñānakarmasamuccaya*), Potter 1981:40.

<sup>502</sup> Ova se tri stupnja mogu usporediti s tri Bhartṛprapañcina stupnja podjele upanišadskoga teksta iako se to nigdje u tekstu izravno ne kaže, a nitko od komentatora ne kaže na koga se *asmin* (*pakṣe*) i *apare* odnosi.

<sup>503</sup> *BAUBh* 1.4.7. *ayam, kena, kathamiti*

(*mokṣo 'vidyānivr̥ttirvā*).<sup>504</sup> Po drugome stavu koji Śaṅkara kritizira razmatranje stvara posebno razaznanje (*viśiṣṭaṃ vijñānam*) koje uklanja neznanje.<sup>505</sup> Śaṅkara im odgovara da (u odnosu na spoznaju) objava ne podrazumijeva naredbe zbog ne-postojanja ničega mentalnoga ili vanjskog, što bi trebalo učiniti, koje bi bilo odvojeno od razaznanja rođenoga iz riječi, što znači da znanje nije posljedica djelovanja, već može biti rođeno samo iz riječi objave. Kada se znanje spontano rodi, kao posljedica spoznajnoga procesa, ne postoji ništa što bi se trebalo učiniti, ni pameću, ni vanjskim (djelatnim) sredstvima.<sup>506</sup> Znanje rođeno iz naredaba za izvođenje obreda (tj. znanje da obrede treba izvoditi) ne znači i njihovo izvođenje.<sup>507</sup> To znači da je jedino znanje koje se iz naredaba rađa ono o potrebi izvođenja obreda. Rečenica *ātmety evopāsīta* zato nije *vidhi* jer se znanje ne može naložiti na onaj način na koji se može naložiti djelovanje.

Śaṅkara ističe da upanišadske rečenice „tu (odatle, u tome, tamo)<sup>508</sup> ti jesi” (*tat tvam asi*, *ChU* 6.8ff), „ne ovako, ne onako” (*neti neti*, *BAU* 2.3.6), „sve je ovo upravo sopstvo” (*atmaivedaṃ sarvam*, *ChU* 7.25.2), „jedno bez drugoga” (*ekam evādvitīyam*, *ChU* 6.2.1), „brahman je uistinu ovo besmrtno” (*brahmaivedaṃ amṛtam*,<sup>509</sup> *MU* 2.2.11), „nitko drugi do njega nije motritelj” (*nānyad ato 'sti draṣṭaḥ*, *BAU* 3.8.11), „znaj da je to brahman” (*tad eva brahma tvam viddhi*, *KeU* 1.5ff) ne predstavljaju naredbe za spoznaju sopstva. Te rečenice ostvaruju spoznaju sopstva već u vrijeme njihova slušanja<sup>510</sup> i nikakvo se djelovanje ne mora poduzimati. Spoznaja sopstva koja se rađa pri susretu s upanišadskim tekstom jedini je način oslobođenja i nisu potrebne nikakve naredbe da bi se znanje rodilo. Kod naredaba kao što je „neka žrtvuje” (*yajeta*) potrebni su tekstovni dodatci koji opisuju o kakvoj je žrtvi riječ, čemu služi, kako se izvodi. Kod teksta koji rađa znanje to sve nije potrebno kad se shvati smisao rečenica poput onih

<sup>504</sup> Mādhavānanda 1935:88.

<sup>505</sup> Sureśvara i Ānandagiri ne pripisuju ova tumačenja Bhartṛprapañci.

<sup>506</sup> *ātmasvarūpakathanānātmapratīṣedhāvākya janitavijñānavyatiरेकेṇārthāntarasya kartavyasya mānasasya bāhyasya vābhāvāt* / (*BAUBh* str. 662,2f)

<sup>507</sup> *na hi darśapūrṇamāsavidhivākya janitavijñānam eva darśapūrṇamāsānuṣṭhānam* / (*BAUBh* str. 662,6f)

<sup>508</sup> vidi bilješku 451 na str. 217.

<sup>509</sup> Hertel u svojem izdanju teksta (1924.) izostavlja riječ *amṛtam* (besmrtnan) kao kasniju glosu uz *brahma*. Olivelle (1998:449) u prijevodu slijedi Hertela.

<sup>510</sup> ...*śravaṇakāla eva taddarśanasya kṛtatvād*...

koje su gore nabrojene. Na prigovor da Vede gube svoj autoritet ako rečenice koje objašnjavaju smisao dođu u prvi plan Śaṅkara odgovara:

*na; viśeṣāt / na vākyasya vastvanvākhyānaṃ kriyānvākhyānaṃ vā prāmāṇyāprāmāṇyakāraṇam, kim tarhi? niścitaphalavadvijñānotpādakatvam / tadyatrāsti tatpramāṇaṃ vākyam, yatra nāsti tadapramāṇam / (BAUBh str. 663,25ff)*

Ne, zbog razlike (između *arthavāde* i upanišadskih izričaja). Uzrok vjerodostojnosti i nevjerodostojnosti izričaja nije tumači li on djelovanje ili stvarnost. Što je onda (uzrok vjerodostojnosti)? To, stvara li sigurnu i plodonosnu razaznaju. Tamo gdje jest tako, izričaj je valjani način spoznaje (predmeta), gdje nije tako, način spoznaje nije valjan.

Ovdje Śaṅkara jasno određuje razliku između *arthavāde* i upanišadskih izričaja koji stvaraju sigurnu i plodonosnu spoznaju. U tome su smislu upanišadi valjan način spoznaje (*pramāṇa*).

#### 6.4.9. Kratka kritika yoge u *BAUBh* 1.4.7

U sklopu komentara uz *BAU* 1.4.7 nalazi se i kratka kritika yoge. Ta se kritika javlja nakon prigovora da se u svrhu oslobođenja može narediti obustavljenost vrtloženja duha (*cittavṛttinirodha*<sup>511</sup>). Śaṅkara odgovara da je jedini način obustavljanja vrtloženja duha razaznaja sopstva i kontinuirana pozornost na sopstvo.<sup>512</sup> Jedini je način oslobođenja spoznaja jedinstva sopstva i brahmana koja se postiže shvaćanjem upanišadskih izričaja poput onih koji su gore navedeni. Moglo bi se reći da je za Śaṅkaru obustava vrtloženja svijesti posljedica a ne uzrok oslobođenja. Uzrok može biti samo spoznaja.

---

<sup>511</sup> Śaṅkara ovdje pokazuje poznavanje terminologije yoge (*YS* 1.2: *yogaś cittavṛttinirodhaḥ*).

<sup>512</sup> *na hy ātmavijñānatatsmṛtisantānavyatirekeṇa cittavṛttinirodhasya sādhanam asti / (BAUBh str. 663,13f)*

#### 6.4.10. Komentar uz BAU 1.4.10

U BAU 1.4.10 govori se o tome kako u iskonu ovo bijaše brahman koji je sebe znao ovako: „Ja sam brahman.” (*aham brahmāsmi*<sup>513</sup>) Svatko, bio on vedski vidjelac, čovjek ili bog postaje i sam brahman i sve ovo (svijet) kad tako zna. Onaj tko štuje bogove misleći da su oni jedno a on drugo ne zna i služi bogovima kao što životinje služe čovjeku. Zato bogovima ne odgovara da ljudi sami sebe znaju kao brahman. Komentar počinje prvim prigovorom<sup>514</sup> da se ovdje radi o nižem brahmanu (*brahmāparam*) jer najviši brahman ne može znanjem postati sve jer već jest sve. Po slijedećem prigovoru<sup>515</sup> radi se o budućem znalcu brahmana. Śaṅkara odbija te prigovore tvrdnjom da je brahman nepromjenjiv i sve su prividne promjene u njem posljedica neznanja. Riječ brahman ovdje valja uzeti u doslovnome smislu (*mukhyārtha*) kako bi se izbjegla griješka o nevječnosti brahmana (*anityadoṣa*). Ako brahman može prijeći iz nižega u više stanje, moguće je da iz stanja višega brahmana prijeđe u neko još više stanje. Iz te se rasprave vidi razlika učenja o zbiljskoj preoblici, razvoju svijeta iz brahmana, (*pariṇāma*) koju su očito zastupale ranije vedāntske škole, i učenja o prividnoj preoblici, izokretu brahmana u svijet (*vivarta*), koju je zastupao Śaṅkara. Ako je preoblika brahmana zbiljska, on ne može ostati apsolutan i kao takav nepromjenjiv. Zato svaka preoblika mora biti prividna. Zbiljska preoblika pri tome može biti posljedica djelovanja, dok prividna preoblika ne može biti posljedica čina a prividnost se može ukloniti samo znanjem. Zato Śaṅkara zaključuje da se ovdje radi o brahmanu na koji je neznanjem nametnut nametak nebivanja brahmanom i nebivanja svim ovim. Spoznajom *aham brahmāsmi* taj se nametak uklanja i onaj koji tako zna biva svjestan da je on brahman, sve ovo.

---

<sup>513</sup> Izričaj *aham brahmāsmi* u kasnijoj je vedānti postao jedan od četiri velerijeka (*mahāvākya*). Ostali su- *tat tvam asi* (Tu [odatle, u tome, tamo] ti jesi [ChU 6.8 id.]), *prajñānaṁ brahma* (brahman je proznaja [AU 3.3]) i *ayam ātmā brahma* (ovo je sopstvo brahman [BAU 2.5.19 i ManU 2]). Koliko mi se čini ovaj se popis velerijeka prvi puta javlja u Vidyāraṇyinoj *Pañcadaśi* 5. (Dholeov prijevod str. 59).

<sup>514</sup> Ānandagiri ovaj prigovor pripisuje neimenovanu auktoru *vṛtti* (*vṛttikāra*). (Kāśīnātha Śāstri Āgāṣe, [izd.] [1953.], str. 142,16)

<sup>515</sup> Po Ānandagiri (Kāśīnātha Śāstri Āgāṣe, [izd.] [1953.], str. 142,16 i 23) radi se o Bhartṛprapañci.

Na ovo slijedi zanimljiv prigovor da brahman ne može biti uzrok pogriješnoga pripisivanja (*adhyāropaṇa*<sup>516</sup>) ni tvorac neznanja.<sup>517</sup> Śaṅkara odgovara da brahman ne griješi i nije činitelj neznanja, ali da osim njega nema drugoga svjesnog činitelja neznanja.<sup>518</sup> Ovu paradoksalnu tvrdnju Śaṅkara može dokazati samo tvrdnjama iz objave i predaje. Citate raspoređuje u tri skupine. U prvoj su skupini upanišadski (*śruti*) citati: „Nitko drugi do njega nije razaznatelj” (*nānyo 'to 'sti vijñātā*, *BAU* 3.7.23), „Ništo drugo do njega nije razaznatelj” (*nānyad ato 'sti vijñātṛ*, *BAU* 3.8.11), „tu (odatle, u tome, tamo) ti jesi” (*tat tvam asi*, *ChU* 6.8-13), „znalo je samo sebe kao ‘ja sam brahman’” (*ātmānam evāvet ahaṃ brahmāsmi*, *BAU* 1.4.10) i „(tko štuje drugo božanstvo kao:) ‘jedno je on a drugo sam ja’, taj ne zna” (*anyo 'sāvanyo 'ham asmīti na sa veda*, *BAU* 1.4.10). U drugoj su skupini tri citata iz predaje (*smṛti*).<sup>519</sup> Pritom je zanimljivo u trećoj skupini da dva citata iz *IU* 7 i 8 Śaṅkara naziva (vedskim) *mantrama*. Na tom je mjestu jasan izdvojen položaj *IU* iz upanišadskoga korpusa, za razliku od komentara uz *BAU* 1.4.7. gdje su se pojavila dva citata iz *IU* 7 koje naziva *śruti* i *upaniṣadvākya*.

Dalje slijedi dugačak prigovor po kojem je prerađajuća se duša (*samsārin*) različita od Gospoda (*īśvara*), što se ističe i u sustavu logike (*tarkaśāstra*) koji zastupaju Kaṇāda i Akṣapāda. Objava k tomu propisuje put znanja i put djelovanja, što bi bilo besmisleno ako je osobna duša jednaka brahmanu koji je ostvario sve želje (*āptakāma*). Rečenica *aham brahmāsmi* zapravo je *sampad*.<sup>520</sup> Zato brahman s početka teksta mora biti čovjek koji teži postanku brahmanom. Śaṅkara tu tvrdnju odbija nizom upanišadskih citata koji potvrđuju jedinstvo sopstva i brahmana, jer kada ne bi bilo tako, čovjek bi se morao preoblikovati u brahman, što je neprihvatljivo.

<sup>516</sup> U *BSBh* se ista pojava naziva *adhyāsa*. U uvodu u *BSBh* *adhyāsa* je opisana kao pojava jedne stvari, prije zamijećene, u obliku sjećanja u drugoj stvari. U *BAUBh* Śaṅkara se ne koristi riječju *adhyāsa* već *adhyāropa* i *adhyāropaṇa*.

<sup>517</sup> U kasnijoj se advaiti razvila živa rasprava o ontološkom utemeljenju neznanja. U školi vivaraṇa koja započinje Surešvarom uporište (*āśraya*) i predmet (*viśaya*) neznanja je brahman, dok je u školi bhāmātī (Vācaspati Miśra) neznanja mnogo, a uporište je neznanja žiće (*jīva*).

<sup>518</sup> *kiṃtu naivābrahmāvidyākartā cetano bhrānto 'nya iṣyate* / (*BAUBh* str. 670,5)

<sup>519</sup> *BhG* 13.27, 10.20 i 5.18.

<sup>520</sup> *Sampad* je izjednačavanje pojmova (najčešće makrokozmičkih i mikrokozmičkih koji im odgovaraju) kakvo se često nalazi u upanišadima i brāhmaṇama. Vidi *BAU* 1.1.1.

*Sampad* je samo zamišljaj<sup>521</sup> koji nikada ne dovodi do jedinstva pojmova koje uspoređuje. U Śaṅkarinoj je filozofiji najvažnije shvatiti da znanje koje posreduje objava ne stvara ništa novo već samo rastjeruje neznanje otkrivajući znanje koje je stalno prisutno:

*vijñānasya ca mithyājñānanivartakatvavyatirekeṇākāraakatvam ity avocāma / na ca vacanaṃ  
vastunaḥ sāmāthyajanakam / jñāpakaṃ hi śāstraṃ na kārakam iti sthitiḥ / (BAUBh 671,18ff)*

Rekli smo da razaznaja, osim što uklanja neispravno znanje, ne stvara. I ne stvara riječ (objave) jednakost smisla<sup>522</sup> stvari. Spisi su obavijesni, a ne djelatni; takvo je (naše) stajalište.

Iz ovoga se citata iz *bhāṣye* jasno vidi na koji način Śaṅkara tumači ulogu objave u posredovanju znanja. Time on upanišadsku objavu osamostaljuje od tradicionalne podjele Veda na *mantr*e, *vidhi*, *arthavāde*, *namadheye* i *niṣedhe*. Upanišadska objava od Śaṅkare na dalje<sup>523</sup> predstavlja samostalnu tekstovnu cjelinu kojoj je jedina zadaća posredovanje znanja o krajnjim istinama.

U sklopu ove rasprave Śaṅkara uvodi i pravilo o slaganju početka i kraja teksta. Argument glasi da brahman s početka teksta ne može biti prerađajuća se duša, različita od brahmana, koja će tek spoznati sebe uvidom *aham brahmāsmi* jer bi to bilo čisto proturječje i u takvu tumačenju početak i kraj teksta ne bi suvislo odgovarali jedan drugomu.<sup>524</sup> Spoznaja naime glasi *aham brahmāsmi* a ne ovaj (*ayam*) ili onaj (*asau*) jest brahman. Pojmovi *upakrama* i *upasaṃhāra* pripadaju grupi od šest znakova za određivanje značenja teksta (*ṣaḍliṅga*) koje smo opisali na str. 131-135 ove radnje. U ovome dijelu komentara Śaṅkara prvi put uvodi i pojmove svakodnevnih, niže istine (*vyavahāra*) i najviše istine (*paramārtha*):

---

<sup>521</sup> *na, sampatteḥ pratyayamātravāt / (BAUBh str. 671,18)*

<sup>522</sup> Misli se na *sampad/sampatti* gdje se izjednačuju različiti pojmovi poput glave žrtvenog konja i zore (BAU 1.1.1). Spisi ne mogu učiniti različite stvari jednakima.

<sup>523</sup> Koliko mi je poznato, Śaṅkara je prvi auctor koji tako shvaća upanišadi.

<sup>524</sup> *tathā ca śāstram upakramopasaṃhārayor virodhād asamañjasam kalpitaṃ syāt / (BAUBh str. 671,26f)*

*sarvaṃ hi nānātvaṃ brahmaṇi kalpitam eva "ekadhaivānudraṣṭavyam" (BAU 4.4.20) "neha nānāsti kiñcana" (BAU 4.4.19) "yatra hi dvaitam iva bhavati" (BAU 2.4.14) "ekam evādvitīyam" (ChU 6.2.1) ity ādivākyaśātebhyaḥ / sarvo hi lokavyavahāro brahmaṇy eva kalpito na paramārthaḥ san, ity atyalpam idam ucyata iyam eva kalpanā apeśaleti / tasmād yatpraviṣṭaṃ sraṣṭṛ brahma tadbrahma / (BAUBh str. 672,17ff)*

Sva je mnogostrukost u brahmanu samo zamišljena: „Treba ga motriti samo kao jedinstvenoga” (BAU 4.4.20), „Ovdje nema ničega različitoga” (BAU 4.4.19), „Gdje biva (nešto) kao dvojstvo” (BAU 2.4.14), „Samo jedno bez drugoga” (ChU 6.2.1) - tako i iz stotina drugih izričaja. Sve što je svakodnevno-svjetovno nije najviša istina već je zamišljeno u brahmanu, tako je ovdje rečeno vrlo malo (govoreći) da ova predstava nije mudra.<sup>525</sup> Zato je brahman<sup>526</sup> onaj brahman koji je ispustio (svijet) i kojim je (svijet) prožet.

Zato, kada upaniṣad govori o bogovima, ljudima i vidiocima, govori sa svjetovnoga stanovišta (*lokadrṣṭi*), a kada govori o jedinstvu brahmanovu kojega oni postaju svjesni spoznajom *aham brahmāsmi*, govori sa stanovišta spoznaje biti brahmana (*brahmatvabuddhi*).<sup>527</sup> Brahman je jednak najvišemu sopstvu, subjektu spoznaje kojega Śaṅkara određuje kao motritelja motrenja, slušatelja slušanja, mislitelja misli, razaznatelja razaznaje.<sup>528</sup> Subjekt je spoznaje vječan i njegovo motrenje nikada ne prestaje jer je ono njegov predmet, pa se ne može zamisliti da ga katkad nema. Ipak Śaṅkara razlikuje dvije vrste motrenja- vječno, koje je potencijalno ili nevidljivo (*nityā adrśyā*), i ne vječno, koje je aktualno ili vidljivo (*anityā drśyā*). Vječno je motrilaštvo jedno i prisutno je u svakome biću. Ono se očituje npr. u snu čak i kod slijepaca koji nisu obdareni aktualnim motrilaštvom. Vječno je motrilaštvo samo osvjetljeno i pripada vlastitomu liku najvišega sopstva onako kako jara pripada ognju.

<sup>525</sup> Śaṅkara ovdje kritizira prigovor po kojem brahman ne može biti tragalac za oslobođenjem. Osnova je ovoga prigovora tvrdnja da osobna duša mora biti različita od brahmana, jer ako su duša i brahman jedno tada je brahman tragalac.

<sup>526</sup> O kojem se govori u BAU 1.4.10.

<sup>527</sup> Za razine spoznaje najčešće su riječi *vyavahāra* i *paramārtha*, ali se koriste i drugi izrazi poput onih u zagradama.

<sup>528</sup> *evaṃ tarhi drṣṭer draṣṭā śruteḥ śrotā mater mantā vijñāter vijñātā, sa ātmeti / (BAUBh str. 673,5f)* Ovdje Śaṅkara parafrizira čuveni ulomak iz BAU 3.7.23 koji određuje nutrodršca kao subjekt spoznaje.



Svoj komentar Śāṅkara zaključuje tvrdnjom da je za neznalca koji uzima udjela u svojem staležu i životnome razdoblju posljedica obavljanja obreda, bilo da su oni praćeni uvidbom (*vidyāsahita*) ili nisu, postizanje napredovanja koje počinje s ljudskim životom, a svršava sa svijetom brahmana.<sup>529</sup> A tko djeluje po vlastitoj prirodi protivno riječima objave nazaduje počevši od ljudskog života po sve do nepokretnih predmeta.<sup>530</sup> Za razliku od toga, učinak je znanja postajanje sopstvom svega. Zato će cijela ova upaniṣad iscrpljuje u razdvajanju znanja i neznanja.<sup>531</sup>

#### 6.4.11. Uvidba u Prajāpatia

U ostatku prvoga poglavlja, dakle u petoj i šestoj brāhmaṇi, po Śāṅkari se raspravlja o neznanju, odnosno o štovanju brahmana pri kojem postoji svijest o vlastitoj različitosti od predmeta štovanja.<sup>532</sup> BAU 1.5.2 govori o tome kako je božanski otac prijegorom i mudrošću stvorio sedam vrsta hrane za razne vrste jelaca. Śāṅkara tumači riječi prijegor (*tapas*) i mudrost (*medhā*) kao djelo (*karman*) i znanje ili uvidba (*vidyā*), sugerirajući kako se ovdje radi o *jñānakarmasamuccayi* kojoj cilj ne može biti *brahmavidyā* već održavanje stalnoga toka pojavnoga svijeta koji se održava uvidbom u božanskoga Otca. On stvara sedam vrsta hrane za sedam razreda bića koji dalje sami prijegorom i mudrošću stvaraju hranu održavajući kružno kretanje pojavnoga svijeta.

BAU 1.5.14 opisuje Prajāpatia kao godinu (utemeljenu na Mjesecu) koja se sastoji od šesnaest dijelova. Petnaest dijelova su noći koje ga pune ili pak smanjuju, dok je šesnaesti dio, kojim podržava sve ovo u noći mladoga Mjeseca, postojan (*dhruvā*). Po Śāṅkari noći ispunjavaju Prajāpatia nakon mlađaka do noći punoga Mjeseca (*śuklapakṣa*) kada ga opet prazne do

<sup>529</sup> *karmaṇo vidyāsahitasya kevalasya ca sāstroktasya kāryaṃ manuṣyatvādiko brahmānta utkarṣaḥ* / (BAUBh str. 679,16) Śāṅkara se koristi ovdje riječju brahman misleći očito na niži brahman, Prajāpatia.

<sup>530</sup> *śāstroktaviparītasya ca svābhāvikasya kāryaṃ manuṣyatvādika eva sthāvarānto 'pakarṣaḥ* /

<sup>531</sup> *vidyayāś ca kāryaṃ sarvātmabhāvāpattir ity etatsaṅkṣepato darśitam / sarvā hīyam upaniṣad vidyāvidyāvibhāgapradarśanenaivopakṣīṇā* / (BAUBh str. 679,18ff)

<sup>532</sup> *avidyā prastutā, tatrāvidvān anyāṃ devatām upāste' anyo' sāv anyo' ham asmīti* / (BAUBh str. 691,13f)

slijedećeg mladaka (*kṛṣṇapakṣa*) kada preostaje samo *dhruvā*. Prajāpati podržava sve ovo pomoću voda (*āpas*) od kojih se sve sastoji. Zato je Prajāpati peterostruk (*pāṅktātmaka*): nebo, Sunce i pamet su otac, Zemlja, oganj i riječ su majka, dah je potomstvo, lunarni su dani bogatstvo jer se stalno smanjuju i povećavaju, a vrijeme je obredni čin (*karman*) jer uzrokuje preobliku svijeta (*jagatpariṇāmahetutva*). Prajāpati je plod peterostrukoga obrednog čina kojega je izvor želja za obitelji i bogatstvom. Na mikrokozmičkoj razini Prajāpati odgovara čovjeku koji tako zna. On se sastoji od šesnaest dijelova koji povećavaju i smanjuju njegovo bogatstvo. Postojana bi točka bila njegovo sopstvo (tijelo) koje je glavčina točka dok je bogatstvo obruč (*pradhi*).

Śaṅkara sažima ova upanišadska učenja tvrdnjom da se radi o izvođenju peterostrukoga obreda koji se kombinira s razmatranjem kako bi se doseglo stanje Prajāpatia koji se sastoji od tri vrste hrane<sup>533</sup> - pameti, riječi i daha. U odnosu na sopstvo ili tijelo (*adhyātmika*) pamet pokriva djelatnosti želje (*kāma*), odluke (*saṃkalpa*), dvojbe koja vodi raščlambi (*vicikitsā*), vjere i nevjere (*śraddhā* i *aśraddhā*), postojanosti i nepostojanosti (*dhṛti* i *adṛti*), srama (*hrī*), misli (*dhī*) i straha (*bhī*). Riječ po Śaṅkari objavljuje, osvjetljuje, (predmete) ali pri tome ne može biti i sama objavljena, osvjetljena, (drugime) kao što svjetiljka biva osvjetljena vlastitim svjetlom.<sup>534</sup> Dah u odnosu na tijelo može biti dah (*prāṇa*) koji je povezan sa srcem i kreće se prema ustima i nosnicama (služi za disanje), može biti *apāna* koja se kreće od pupka do srca i potiče izlučivanje izmeta i mokraće, zatim *vyāna* koja spaja *prāṇu* i *apānu*, pa *udāna* je uzrok kretanja prema gore (od pete do glave) i na kraju može biti *samāna* koja uređuje probavu jela i pića. U odnosu na bića ili česti (*adhibhautika*) riječ je ovaj svijet, pamet je ozračje a dah je nebo. U odnosu na Vede riječ

<sup>533</sup> U *BAU* 1.5.1 i 1.5.2 otac je stvorio sedam vrsta hrane od kojih je jedna zajednička svim jelcima, jedna je namijenjena životinjama, dvije bogovima, dok je preostale tri namijenio sebi. U *BAU* 1.5.3 te su tri hrane pamet, riječ i dah.

<sup>534</sup> *na hi pradīpādīprakāśaḥ prakāśāntareṇa prakāśyate, tadvad vāk prakāśikaiva svayaṃ na prakāśyā ity anavasthām śrutiḥ pariharati- eṣā hi na prakāśyā / prakāśakatvam eva vācaḥ kāryam ity arthaḥ* / (*BAUBh* str. 699,1ff) *BAU* 1.5.3 zapravo kaže da je svaki zvuk (*śabda*) riječ (*vāc*). Slijedeća je rečenica eliptična i glasi: *eṣā hy antaṃ āyattaiṣā hi na* / Olivelle to shvaća kao da je zvuk pričvršćen na rub riječi a riječ nije pričvršćena ni uz što. Hume (1921:87) prevodi kao: *Verily, it comes to an end [as human speech] ; verily, it does not [as the heavenly voice]*. Isto tako rečenicu shvaća i Deussen. Po Breretonu se radi o tome da zvuk ima jasan početak, kraj i određen oblik za razliku od riječi koja može biti artikulirana ili ne, što znači da nema uvijek jasan rub. Svaki je zvuk riječ bića ili stvari, dok nije svaka riječ zvuk. (Olivelle 1998:495)

je *Rgveda*, pamet je *Yajurveda* i dah je *Sāmaveda*. U odnosu na bogove riječ su bogovi, pamet su otčevi i dah su ljudi.

#### 6.4.12. Prelazak iz ravni neznanja u ravan znanja u drugome poglavlju

Śaṅkara je već u komentaru uz *BAU* 1.5.2 napomenuo da se svijet, koji je varljiv i poput sna, sastoji od proznanje i djelovanja (*prājñākriyā*), čina i plodova čina, onoga što treba učiniti i načina postizanja cilja (*sādhyaśādhana*). On se održava neprekidnim tokom djelovanja i utisaka (plodova čina) mnogih bića.<sup>535</sup> Tek će se u drugom poglavlju razmatrati znanje brahmana<sup>536</sup> za one koji su se zasitili svijeta (*virakta*). Na kraju šeste *brāhmaṇe* prvoga poglavlja također ističe kako se u prvom poglavlju govorilo o neznanju (*avidyā*) dok je predmet drugoga (četvrtoga u Śaṅkarinu brojanju) znanje sopstva.<sup>537</sup> Predmet se neznanja dijeli u dva dijela- besmrtni prosvjetljujući unutarnji dah ili život (*antaḥ prāṇaḥ*) koji se uspoređuje sa stupom kuće i izvanjsko smrtno biće koje je posljedica (*kārya*).<sup>538</sup> Unutarnji dah naziva imenima Virāj, Vaiśvānara, ātman, puruṣavidha, brahman, Prajāpati, Ka i Hiraṇyagarbha. To je plod *samanvaye* kojom su se upaniṣadski odlomci koji o njima govore harmonizirali. Tako se Bog Otac, jer za advaitu nije najviši brahman, našao na istoj razini s brahmanom u liku osobe (čovjeka), s ognjem „sinom sveotca” (kasnije tumačenje; „koji pripada svim ljudima”), sa Zlatnim zametkom (izvorno Sunce), s Rassjajem, sa (razaznajnim) sopstvom i s bogom o kojem se pita „Tko je?” Svi

---

<sup>535</sup> *ataḥ prājñākriyālakṣaṇaprabandhārūḍhaḥ sarvo lokāḥ sādhyasādhanalakṣaṇaḥ kriyāphalātmakāḥ saṃhatānekaprāṇikarmavāsanāśantānāvastābdhatvāt kṣaṇiko' śuddho' sāro nadīśrotaḥ pradīpasantānakalpaḥ kadālīstambhavadasāraḥ phenamāyāmarīcyambhaḥsvapnādisamastadātmagatadṛṣṭīnāmavikīryamāṇo nityaḥ sāravān iva lakṣyate / (BAUBh str. 696,27ff)*

<sup>537</sup> *viraktānām hy asmād brahmavidyā ārabdhavyā caturthapramukheṇeti / (BAUBh str. 697,5f)* U Śaṅkarinu je brojanju druga *adhyāya* četvrta. U uvodu u *BAUBh* 2.4.1 Śaṅkara sve ovo ponavlja tvrdeći da je u trećoj *adhyāyi* opisano neznanje, a u četvrtoj znanje.

<sup>538</sup> *ata ūrdhvaṃ vidyāviśaya ātmādhigantavya iti caturthaṃ ārabhyate / (BAUBh str. 715,15f)*

<sup>538</sup> *antaḥ prāṇa upaśtambhako gṛhasyeva stambhādīlakṣaṇaḥ prakāśako' mṛtaḥ / bāhyaś ca kāryalakṣaṇo' prakāśaka upajanāpāyadharmakas tṛṇakuśamṛttikāsamo gṛhasyeva satyaśabdavācya martyaḥ tenāmṛtaśabdavācyaḥ prāṇaśchanna iti copasaṃhṛtam / (BAUBh str.716,1ff)*

su oni poistovječeni s unutrašnjim dahom ili životom jer on, prema objavi, obuhvaća sve bogove kao naplatak žbice.

Prva brāhmaṇa drugoga poglavlja prenosi razgovor brāhmaṇe Bālākia Gārgye<sup>539</sup> i Ajātaśatrua, kralja grada Kāśi.<sup>540</sup> Po Śaṅkari Bālāki je znalac nižega brahmana koji se opisuje kao unutarnji dah i koji predstavlja predmet neznanja (*avidyāviśayabrahmavid*). Kralj Ajātaśatru je znalac najvišega brahmana. Po Śaṅkari ovaj je razgovor pripovijest (*ākhyāyikā*) u kojoj se prigovori (*pūrvapakṣa*) izmjenjuju s odgovorima koji predstavljaju utvrđenu doktrinu (*siddhānta*). Ovaj je oblik lakši za shvaćanje od logičkih tekstova (*tarkaśāstra*) gdje se nalaze rečenice u kojima je sadržan samo smisao. Uz to predmet je rasprave (brahman) izrazito tanahan (*atyantasūkṣma*) pa je *ākhyāyikā* najbolji medij priopćavanja njegova smisla.

Takvo shvaćanje odnosa dvaju poglavlja podržava i Sureśvara također shvaćajući da oblik razgovora služi lakšemu shvaćanju (*sukhāvabodha*).<sup>541</sup> Sureśvara također spominje i Bhartṛprapañcino shvaćanje sveze dvaju poglavlja.<sup>542</sup> Po njem *BAU* 2.1 služi izlaganju razloga (*nirṇaya*) za zaključak iz *BAU* 1.4.7 gdje se govorilo o ulasku sopstva u svijet. Ovo sopstvo Bhartṛprapañca shvaća kao razaznajno sopstvo (*vijñānātman*) koje je činitelj (*kartr*) i uživalac (*bhoktr*). Po Sureśvari je to nemoguće jer bi tada ono što predlaže Bālāki Gārgya bilo zaključak, a Ajātaśatruov bi odgovor bio prigovor, što je protivno smislu teksta. Śaṅkara ne spominje to shvaćanje ali naširoko objašnjava da je razgovor suprotstavljanje *pūrvapakṣe* i *siddhānte*, što je i glavni Sureśvarin argument za pobijanje Bhartṛprapañcina tumačenja pa je moguće da je i Śaṅkara ovoga bio svjestan, a da to Sureśvara samo eksplicira.

Tekst započinje Bālākievom željom da objasni kralju Ajātaśatruu što je brahman.<sup>543</sup> Ajātaśatru već zna brahman kao osobu u Suncu, Mjesecu, munji, eteru, vjetru, ognju, vodi, zrcalu, smjerovima, zvuku koji slijedi (jeci), zatim zna brahman kao osobu koja se sastoji od

---

<sup>539</sup> Uz ime se u upanišadi nalazi pridjev *dr̥pta* koji znači lud, divlji, ohol, arogantan. Śaṅkara riječ *dr̥pta* tumači kao *garvita* (bahat, ohol) isključujući time značenja lud i divlji.

<sup>540</sup> Moderni Varānasi ili Benares.

<sup>541</sup> *BAUBhV* 2.1.20 c.

<sup>542</sup> *BAUBhV* 2.1.21-2.1.24ab.

<sup>543</sup> Inačica se ove prispodobe nalazi i u *KsU* 4.

sjene i osobu u sopstvu, zna i ishode štovanja svakoga pojedinačnoga božanstva nagovješćujući da zna i nešto više o brahmanu. Kada Ajātaśatru sve to odbaci, Gārgya Bālāki se predaje i postaje učenik Ajātaśatruov a ovaj mu dalje u *BAU* 2.1.15-20 tumači što je brahman. Sve nabrojene osobe Śaṅkara smatra nižim brahmanom. Osoba u Suncu za Śaṅkaru je osoba koja je ušla kroz oko i boravi u srcu kao uživatelj i činitelj. Osoba u Mjesecu koju Ajātaśatru štuje kao visokoga kralja Somu, odjevenog u bijelo koji je sopstvo hrane, Śaṅkara shvaća kao pamet (*manas*), što se slaže s povezanošću Mjeseca i pameti u raznim upanišadskim tekstovima.<sup>544</sup> Osoba u munji, koja je za Ajātaśatrua jarovita (*tejasvin*), Śaṅkari je koža i srce, osoba u eteru koja je puna i nepomična prostor je u srcu (*hrdayākāśa*). Osobu u vjetru Śaṅkara dovodi u svezu s Marutima jer Ajātaśatru kaže da štuje osobu u vjetru kao Indru i kao nepobjedivu vojsku (a to su Maruti). Osoba u ognju božanstvo je u riječi i u srcu, osoba u vodama osoba je u sjemenu (*retas*) i srcu. Osoba u zrcalu, koju Ajātaśatru štuje kao blještavu (*rociṣṇu*), božanstvo je koje se zrcali u sječivu (*khaḍga*) i srcu, zvuk koji slijedi je u odnosu na sopstvo dah koji je uzrok života. Osoba u smjerovima, koja je za Ajātaśatrua nerazdvojiva, za Śaṅkaru su uši, odnosno Aśvini koji se nikada ne razdvajaju. Osoba u sjeni je smrt, a osoba u sopstvu jest Prajāpati u umu (*buddhi*) i srcu. Osobom u sopstvu Bālāki svršava izlaganje. Sve su te osobe samo niži brahman. O najvišem će brahmanu Ajātaśatru poučiti Bālāki u *BAU* 2.1.15-20.

#### 6.4.13. Pouka Ajātaśatruova o najvišem brahmanu

U *BAU* 2.1.15 kralj je Ajātaśatru prišao usnulu čovjeku i zazvao ga kao visokoga kralja Somu odjevenoga u bijelo koji je sopstvo hrane.<sup>545</sup> Čovjek se nije probudio. Zatim ga je kralj gurnuo rukom i tek se je tada čovjek probudio. Svoje tumačenje Śaṅkara započinje tvrdnjom da je Ajātaśatru tim činom htio pokazati Bālākiu da osoba na koju je on mislio nije brahman, činitelj

<sup>544</sup> Vidi *AU* 1.4 i dr.

<sup>545</sup> Osobu je u Mjesecu Ajātaśatru znao kao velikoga, zračećega Somu odjevenoga u bijelo. Sada ironično aludira na to.

i uživatelj u tijelu.<sup>546</sup> U budnome je stanju uživatelj u dodiru s organima dok u snu nije. Takvo biće koje u nekome stanju ne spoznaje ne može biti pravi subjekt. Kada bi brahman kako ga je opisao Bālāki bio uživatelj po vlastitoj prirodi, on bi prepoznao svoje ime (Soma), a predmete bi spoznavao svaki put kada bi s njima došao u dodir.<sup>547</sup> Po Śaṅkari je Bālāki opisao dah (*prāṇa*). Dah koji ne bdije ne može biti uživatelj jer nije čuo Ajātaśatrua. Dah je isto što i Mjesec ili pamet. Dakle ni pamet nije po sebi uživatelj (*bhokṛṣvabhāva*), a nisu to ni organi jer nitko od njih nije čuo Ajātaśatrua. Slijedi važan prigovor da kralja nije čuo nitko, što znači da, ako dah, organi i pamet nisu uživatelji, to ne može biti ni sopstvo. Śaṅkara odgovara tvrdnjom da su dah, organi i pamet oruđa (*karaṇa*) sopstva koje obuhvaća sve njih pa nije čudno da se ne odaziva kad je dozvano imenom nekog od organa (u ovome slučaju imenom Soma koje se odnosi na pamet). Ono što ima nešto za dio samo se s tim dijelom ne može poistovjetiti.<sup>548</sup> Uživatelj (subjekt) koji se poistovjećuje sa svime ne čuje kada mu se obraćaju imenom dah i drugima. Pūrvapakṣin odgovara da, kada sopstvo spava, ne čuje ni kada mu se netko obraća njegovim imenom. To je zato što, kada sopstvo spava, a svi su organi uvučeni (*grasta*) u dah (koji ne spava, inače bi tijelo umrlo), ono ne čuje ni vlastito ime.<sup>549</sup> Organi ne mogu biti subjekt jer tada ne bi bilo moguće povezati sjećanje, znanje, želje i ostalo (*smṛtijñāneccha*) u istome subjektu. Različite organe Śaṅkara uspoređuje s različitim tijelima koja međusobno ne mogu znati ništa o tome što pojedino drugo tijelo misli, spoznaje ili želi. Tako pojedini organi nemaju što raditi s građom koja u njih ulazi. Zato je potrebno nešto što bi predstavljalo pravi subjekt koji bi sve to povezivao. Taj je subjekt, naravno, čisto sopstvo ili *ātman* koji ovdje predstavlja jedinstvenu podlogu svake spoznaje. On je i subjekt spoznaje jer spoznaje organe spoznaje i svjestan je spoznajnoga procesa. Śaṅkara također nagovješćuje i to da će upravo argument trajne povezanosti organa biti ključan u kritici buddhističke filozofije yogācāra jer Śaṅkara smatra da trenutačna razaznaja/svijest

<sup>546</sup> *tasmād yo gārgyeṇābhipreto nāsāv asmiñ charīre kartā bhoktā brahmeti* / (BAUBh str. 722,26f)

<sup>547</sup> *bhokṛṣvabhāvaś ced bhuñjītaiva svaṃ viśayaṃ prāptam* / (BAUBh str. 723,15)

<sup>548</sup> *na; tadvatas tāvanmātrābhīmānānupapatteḥ* / (BAUBh str. 724,7)

<sup>549</sup> *suśūptatvāt prāṇagrastatayoparatakarāṇa ātmā svaṃ nāma prayujyamānam api na pratipadyate* / (BAUBh str. 724,13f)

(*vijñāna*) ne može biti subjekt spoznaje.<sup>550</sup> Śaṅkara zaključuje da je ono što je odnekle došlo promijenilo tijelo u tome smislu da ga je obdario sviješću, drugačije i od tijela i od svega što je nabrojao Bālāki. To je pouka o najvišem brahmanu bez nametaka (*nirupādhi*), jedinstvenome sopstvu, krajnjem subjektu svake spoznaje o kojem poučavaju sve upanišadi.

U BAU 2.1.16 kralj Ajātaśatru pita Bālākia gdje je osoba koja se sastoji od razaznaje bila dok je spavala i odakle se vratila kad ju je probudio. U BAU 2.1.17 kralj sam odgovara na pitanje jer Bālāki nije znao. Kada osoba koja se sastoji od razaznaje usne, spoznajni organi bivaju uzeti a ona počiva u ozračenom prostoru unutar srca (*antar-hṛdaya ākāśaḥ*). Sanjajući, osoba koja se sastoji od razaznaje slobodno luta poput kralja ili velikoga brāhmaṇe (m.), s organima kao svojim slugama. U stanju bez snova vraća se kroz 72000 sićušnih žilica zvanih *hitā* koje vode od srca prema osrčju (*purītat*). Tamo uživa u sladostrasti poput mladića, kralja ili brāhmaṇe.

Po Śaṅkari razaznaja ovdje znači unutarnje tvorilo (unutarnji organ: *antaḥ karaṇa*), odnosno um (*buddhi*). *Vijñānamaya* (koji se sastoji od razaznaje), *ātman*, znači „koji se može zahvatiti u njoj, pomoću nje (razaznaje) i koji je sam zahvaćatelj”.<sup>551</sup> Dok spava, to sopstvo boravi u vlastitu bivstvu i tada nije povezano s djelovanjem ni uživanjem. Ono zahvaća organe vlastitom razaznajom koja je po Śaṅkari rođena po vlastitoj prirodi nametaka (*upādhisvabhāvajanitena*). Ozračeni prostor srca označuje boravište najvišega vlastitoga sopstva (*para eva svātmā*). Boraveći ondje, ne boravi u eteru, jednome od pet velečesti, već u vlastitu bivstvu, u nerazlikovanome sopstvu (*aviśeṣe svabhāvike ātmani*). Još je dublje stanje spokoja, duboka sna bez snova (*susupta*), u kojem nestaje pojedinačna svijest (*viśeṣavijñāna*). Upaniṣadsku tvrdnju da se osoba koja se sastoji od razaznaje tada kreće od srca prema osrčju (*purītat*), gdje i boravi u snu bez snova, Śaṅkara tumači na poseban način koji vrlo vjerojatno nema mnogo veze s izvornim smislom. Riječ *puratat* (osrčje) on shvaća kao tijelo u kojem se od

---

<sup>550</sup> *tasmān na karaṇabhedaviṣayā bhokṛtvāśaṅkā vijñānamātraviṣayā vā kadācid apy upapadyate* / (BAUBh str. 725,3f)

<sup>551</sup> *tasminn upalabhyatvaṃ tena copalabhyatvam upalabdhr̥tvaṃ ca* / (BAUBh str. 726,15)

srca nadalje šire žilice *hitā* poput žilica na listu drveta *aśvattha*.<sup>552</sup> Srce je sjedište budnosti/uma (*buddhi*) ili unutarnjega organa (um i pamet), dok vanjski organi (spoznajne i djelatne moći) pripadaju tomu umu.<sup>553</sup> U budnome se stanju *buddhi* proteže žilicama *hitā* cijelim tijelom i tako dolazi u dodir sa spoznajnim organima. Osoba koja se sastoji od razaznaje (osobna duša) prožima *buddhi* odsjajem vlastite očitovane svijesti.<sup>554</sup> Kada se *buddhi* skuplja u stanju spavanja, tada se sopstvo<sup>555</sup> skuplja, kada se *buddhi* probuđena širi, tada se i sopstvo širi. To je kretanje sopstva u biti prividno jer vrhovno sopstvo samo prati kretanje *buddhi*, kao svojega nametka (*upādhi*) kojega pak kretanje ovisi o učincima prošlih djela. To kretanje Śaṅkara uspoređuje s kretanjem Mjeseca odraženoga u valovitoj vodi. Iz toga je razvidno zašto je Śaṅkari ovo pouka o najvišem brahmanu. Najviši je brahman/sopstvo budnošću (*buddhi*) povezan sa spoznajnim moćima i zato se kretanje *buddhi* pogriješno pripisuje samomu sopstvu koje je sa *buddhi* i organima povezano onoliko koliko je Mjesec povezan s vlastitim odrazom na površini vode. To je pravi primjer *adhyāse* ili *adhyārope*, prividnoga projiciranja svojstava jednoga bivstva na drugo, koje leži u temelju Śaṅkarine filozofije. Teoriju *adhyāse*<sup>556</sup> Śaṅkara je objasnio u uvodu u *BSBh*.

#### 6.4.14. Nauk o vrhovnome sopstvu

Veza sopstva i spoznajno-djelatnih organa opisana je u *BAUBh* 2.1.20. Komentar uz *BAU* 2.1.20 najopsežniji je u cijelome djelu pa zaslužuje detaljniju raščlambu. *BAU* 2.1.20 glasi:

---

<sup>552</sup> *Ficus religiosa*.

<sup>553</sup> *tatra buddher antaḥkaraṇasya hṛdayaṁ sthānam, tatrastha buddhitantrāṇi cetarāṇi bāhyāni karaṇāni* / (*BAUBh* str. 730,16) Aristotel je također smatrao da je ψυχή smještena u srcu, zbog čega je kretanje srca odgovorno za osjećaj srdžbe, straha ali i za mišljenje (Περὶ ψυχῆς 408 b5- 11). Galen je u svome djelu „O Hippokratovim i Platōnovim pogledima” V 181–805 (Περὶ τῶν κατ’ Ἱπποκράτην καὶ Πλάτωνα δογμάτων) kritizirao Aristotela tvrdeći da je mozak sjedište duše.

<sup>554</sup> *tām (buddhim) vijñānamayo 'bhivvyaktasvātmacaitanyāvabhāsatayā vyāpnoti* / (*BAUBh* str. 730,19f)

<sup>555</sup> Śaṅkara koristi riječ *vijñānamaya* (koji se sastoji od razaznaje).

<sup>556</sup> U *BAUBh* Śaṅkara ovu pojavu naziva *adhyāropaṇa*.



*sa yathorṇavābhis tantunocared yathāgneḥ kṣudrā viṣphuliṅgā vyuccaranty evam evāsmād  
ātmanāḥ sarve prāṇāḥ sarve lokāḥ sarve devāḥ sarvāṇi bhūtāni vyuccaranti / tasyopaniṣat  
satyasya satyam iti / prāṇā vai satyaṃ teṣāṃ eṣa satyam / BAU 2.1.20*

Tako kao što pauk ispušta paučinu, kao što se iz ognja razlijeću sićušne iskre, upravo se tako iz ovoga sopstva razlijeću svi dahovi, svi svjetovi, svi bogovi i sva bića. Njegova je upaniṣad (tajna pouka o njem) sućina sućine (ili: istina istine). Sućina su dahovi, a ono je (sopstvo) njihova sućina.

Svoj komentar Śaṅkara započinje tumačenjem nauka o emanaciji, što je očito smisao ove pouke. Jedno jedinstveno sopstvo poput pauka samo iz sebe emanira dahove, koji za Śaṅkaru predstavljaju spoznajne moći, svjetove poput Zemlje i ostalih koji su plod djela, bogove poput Ognja i ostalih koji nadziru dahove i svjetove<sup>557</sup> i bića od brahmana pa sve do busena trave. Śaṅkara tumači da sva sopstva (*sārva etā ātmāno*), koja se nalaze samo u tekstu *Mādhyam̐dina*,<sup>558</sup> znače pojedinačna sopstva ograničena nametcima. Riječ upaniṣad Śaṅkara ovdje shvaća kao *upa-ni* (*gamayati*) *saṃtīpa* (koja približuje, čini da [smisao] priđe bliže), što znači riječ koja imenuje, prenosi obavijest (*abhidhāyakaḥ śabdaḥ*). Po Śaṅkari upaniṣadi prenose obavijesti o pravoj prirodi najvišega sopstva, odnosno priskrbuju, dovode, usađuju (*upanigamayitṛtva*) znanje. Ovdje imamo sasvim drugačiju etimologiju riječi upaniṣad od one u uvodu u *BAUBh*<sup>559</sup> i u uvodu u *KaU* gdje etimologiju izvodi iz *upa-ni-√SAD*. Ovaj se dio rasprave zaključuje tvrdnjom kako će ova upaniṣad biti objašnjena u sljedeće dvije *brāhmaṇe* (*BAU 2.2 i 2.3*).

Dalje slijedi pitanje o tome radi li se ovdje o prerađajućem se sopstvu (*saṃsārin*) ili neprerađajućem se, najvišem sopstvu (*asaṃsārin*) i kakav je njihov odnos.

<sup>557</sup> Radi se o upaniṣadskoj predodžbi o čuvarima svjetova (*lokapāle*): Oganj (Agni) je čuvar Zemlje, Vjetar (Vāyu) je čuvar ozračja, Sunce (Āditya) neba. Vidi *KsU* 1.3, *AU* 1.1.4.

<sup>558</sup> Ovo je dobar primjer gdje Śaṅkara tumači i tekst koji se nalazi samo u recenziji *Mādhyam̐dina*.

<sup>559</sup> Vidi str. 210, 215-216 ove radnje. Ovdje je naglasak na značenju predmetaka *upa* i *ni*, dok se korijen *√SAD* zamijenjuje sa *√GAM* (u kauzativnoj osnovi) u značenju „dovođenja, priskrbijivanja” znanja, dok je ondje naglasak na korijen *√SAD* (u kauzativnoj osnovi), bez predmetaka, u značenju „odsadivanja, iskorjenjivanja” sjemena prerađanja.

Prije Śaṅkarina odgovora iznosi se pretpostavka po kojoj se ovdje radi o prerađajućem se sopstvu jer najviše sopstvo koje je lišeno želje za hranom i ostalim ni ne postoji. Po tome prispodoba s buđenjem čovjeka zapravo pokazuje stvaranje svijeta iz sopstva. Prerađajuće se sopstvo koje ima svojstvo bivanja dragim (*BAU* 2.4.5 i 4.5.6) treba spoznati slušajući i misleći o njem i zadubljujući se u nj kao u uzrok svijeta. Sve upanišadi poučavaju spoznaju samo toga prerađajućega se sopstva obdarenoga svojstvima. U ovoj je raspravi neobično to što se uvode nezadovoljavajuće pretpostavke prije *pūrvapakṣe*, koje nisu u skladu s učenjem advaite. Njih prigovaratelj lako pobija. Tek se kasnije u raspravu uključuje Śaṅkara pokrećući niz prigovora i odgovora. Prvi je odgovor pseudo-vedāntinca (bhedaḥbhedavādin?) da vrhovno sopstvo buđenjem prolazi preobrazbu na isti način kao što svijet nastaje preoblikom sopstva. Na to se odgovara tvrdnjom da takvo što nije potvrđeno u iskustvu jer bića koja mijenjaju mjesto ili stanje ne gube svoja svojstva- krava ostaje krava i kada spava i kada je budna a ne postaje konj. Drugi se prigovor pseudo-vedāntinca tiče nemogućnosti da osobna duša bude stvaratelj svemira jer bi tada svaki pojedinac mogao stvoriti i razoriti svijet. Na to *pūrvapakṣin* nema pravoga odgovora osim citata iz objave koji po njem dokazuju da se iz sopstva koje je obdareno svojstvima stvara svijet. Drugi pseudo-vedāntinac kao odgovor citira niz upanišadskih izreka koje dokazuju da je brahman uzrok svijeta. Ovaj je brahman međutim transcendentan i uvijek je različit od osobnoga sopstva. Njega se može štovati (*ārādhana*) cvijećem, vodom, sklopljenim rukama, hvalom (*stuti*), klanjanjem, darovima, ponavljanjem Veda za sebe (*svādhyāya*) i vježbanjem yoge. One upanišadske tekstove koji govore o jedinstvu brahmana i sopstva treba shvatiti kao *arthavādu*. Po tome je stajalištu jedinstvo sopstva i brahmana koji se shvaća kao osobno božanstvo nemoguće. Tekstovi koji opisuju njihovo jedinstvo samo su *arthavāda* u kojoj se pjesnički (hiperbolom) hvali osobno sopstvo.

Tek nakon svega toga (*BAUBh* str. 736) slijedi Śaṅkarina tvrdnja (*siddhānta*) da su sopstvo i brahman jedno, što će dalje kroz raspravu detaljno i obrazložiti. Prvo se javlja prigovor da, ako vrhovno sopstvo osjeća bol i ostalo pri dodiru s tijelom, ono očito postaje prerađajuće se

sopstvo. Ako pak vrhovno sopstvo ne osjeća bol i ne dolazi u dodir s tijelima, pouka objave o njegovoj pravoj prirodi i o oslobođenju njegovu postaje besmislena jer je već oslobođeno. Zato neki<sup>560</sup> predlažu da vrhovno sopstvo ne ulazi u bića (*bhūteṣu*) svojim vlastitim obličjem već da postaje razaznajno sopstvo (*vijñānātman*) pošto je prošlo kroz preobrazbu (*vikāra*). U isto je vrijeme razaznajno sopstvo drugo i nedrugo od vrhovnoga sopstva.<sup>561</sup> Iako se Śaṅkara ovdje ne koristi riječima *bheda* i *abheda* već *anya* i *ananya*, očito se radi o istoj zamisli. U tekstu se čak navode i dva različita načina preobrazbe. Prvi model preobrazbe vrhovnoga sopstva podrazumijeva to da je vrhovno sopstvo nakupina dijelova od kojih jedan dio prolazi preobrazbu u razaznajno sopstvo. Tada bi povezanost cjeline i dijela bila poput veze rodnoga pojma i pojedinačnoga bića. Vrhovno sopstvo ostaje tada nepromijenjeno iako neki njegovi dijelovi prolaze preobrazbu, kao što kosa raste iako se čovjek ne mijenja. Drugi je model preobrazba cijeloga vrhovnog sopstva kao što se mlijeko pretvara u jogurt. Drugi model po kojem se cijelo vrhovno sopstvo preobražava, Śaṅkarin sugovornik sam opovrgava tvrdnjom da bi tada sopstvo bilo podvrgnuto boli, prerađanju i vezanosti što je u proturječju s riječima objave. Zato će se odlučiti za prvu mogućnost, pri čem se poziva na poznatu sliku iz *MU* 2.1.1 (usporedivu s *BAU* 2.1.20) gdje se sopstvo uspoređuje s ognjem, koji predstavlja vrhovno sopstvo, iz kojega izlaze iskre koje predstavljaju osobna, prerađajuća se sopstva.

Na to Śaṅkara odgovara tvrdnjom da ako se od vrhovnoga sopstva oduzme dio tada bi ono nužno bilo rascijepljeno (*kṣata*). Onaj bi dio koji se prerađa ostavio otvor (*chidra*) u vrhovnome sopstvu što je nepojmljivo. Usporedba s ognjem i iskrama i usporedba s paukom i mrežom služe pokazivanju jedinstva vrhovnoga sopstva. Slijedeći citat mnogo govori o Śaṅkarinu shvaćanju upanišadske objave:

---

<sup>560</sup> U tekstu stoji *kecit* kao kada se uvodi Bhartṛprapañcina učenja. Komentatori ipak ne govore o kom bi se učitelju ovdje moglo raditi.

<sup>561</sup> *paramātmā na sāksād bhūteṣv anupraviṣṭaḥ svena rūpeṇa / kiṃ tarhi vikārabhāvamāpanno vijñānātmatvaṃ pratipede / sa ca vijñānātmā parasmādanyo' nanyaś ca /* (*BAUBh* str. 736,22f)

*agnivishphulingādidṛṣṭāntaśruter na doṣa iti cet? na, śruter jñāpakatvāt; na śāstraṃ padārthānanyathā kartuṃ pravṛttam / kiṃ tarhi? yathā bhūtānām ajñātānām jñāpane / kiñcātaḥ? śṛṇu- ato yadbhavati, yathā bhūtā mūrtāmūrtādipadārthadharmā loke prasiddhāḥ / taddṛṣṭāntopādānena tadavirodhy eva vastvantaram jñāpayituṃ pravṛttam śāstraṃ na laukikavastuvirodhajñāpanāya laukikam eva dṛṣṭāntam upādatte / upādīyamāno' pi dṛṣṭānto' nārthakaḥ syād dārṣṭāntikāsaṅgateḥ / na hy āgñiḥ śīta ādityo na tapatīti vā dṛṣṭāntaśatenāpi pratipādayituṃ śakyam, pramāṇāntareṇānyathādhigatatvād vastunaḥ / na ca pramāṇam pramāṇāntareṇa virudhyate, pramāṇāntarāviśayam eva hi pramāṇāntaram jñāpayati / na ca laukikapadapadārthāśrayaṇavyatirekeṇāgamena śakyam ajñātam vastvantaram avagamayituṃ / tasmāt prasiddhanyāyam anusaratā na śakyā paramātmanaḥ sāvayavāmśāmśītvakalpanā paramārthataḥ pratipādayituṃ / (BAUBh str. 737,118ff)*

*Pūrvapakṣa:* Nije li to griješka zbog primjera s ognjem i iskrama i ostalim u objavi?

*Uttarapakṣa:* Ne. Zbog obavijesnosti objave nije tako. *Śāstra* se ne posvećuje činjenju stvari (kategorija) drugačijim. Pa čemu (se) onda (posvećuje)? Obznanjivanju stvari kakve jesu a nisu znane.

*Pūrvapakṣa:* I što to znači?

*Uttarapakṣa:* Slušaj, što odavde slijedi- U svijetu su poznate stvari kojih su svojstva da su utjelovljena ili neutjelovljena. *Śāstra* je korištenjem primjera tih (stvari) posvećena obznanjivanju drugoga predmeta (sopstva) koji nije u neskladu s njima. *Śāstra* se ne koristi općeprihvaćenim primjerom kako bi obznanila stvar suprotnu svakodnevnomu iskustvu. Čak i korišten, primjer bio bi besmislen kada se (svakodnevno iskustvo) ne bi podudaralo s onim što je opisano primjerom. Stotinom primjera ne može se dokazati da je oganj svjež<sup>562</sup> ili da Sunce ne grije, jer se drugim valjanim načinima spoznaje predmet rasprave pokazao drugačijim. I ne suprotstavlja se jedan valjan način spoznaje drugomu, jedan valjani način spoznaje obznanjuje ono što je izvan dosega drugoga valjanog načina spoznaje. I ne može se svetim tekstovima obznaniti nepoznata druga stvar bez toga da se pribjegne značenju svakodnevnih riječi. Zato onaj tko slijedi poznatu/prihvaćenu logiku ne može dokazati da je najviša istina zamišljaj da je najviše sopstvo cjelina dijelova i da se sastoji od dijelova.

<sup>562</sup> Istu ovu usporedbu Śāṅkara upotrebljava u uvodu u *BAU* 3.3.1 tvrdeći također da objava ne može protusloviti drugim valjanim načinima spoznaje. U istome uvodu Śāṅkara nabraja pet valjanih načina spoznaje: opažaj (*pratyakṣa*), zaključak (*anumāna*), usporedba (*upamāna*), implikacija (*arthāpatti*) i riječ (*śabda*).

Nekoliko detalja iz ove rasprave valja istaknuti. Kao prvo, ovdje najjasnije u cijelom tekstu razabiremo Śaṅkarin odnos prema svetome tekstu kao valjanomu načinu spoznaje. Najvažnije je to da objava ne smije biti u neskladu s drugim valjanim načinima spoznaje (zamjedbi, zaključku, analogiji...). To znači da im nije nadređena nego je s njima usklađena. Śaṅkara samo svakoj *pramāṇi* daje odgovarajuće područje djelovanja. Područje oslobađajućega znanja očito je područje objave kao načina spoznaje. Kako objava ne može biti u neskladu sa zaključivanjem i opažanjem, one njezine odlomke koji se pričinjaju kao da su u neskladu s drugim valjanim načinima spoznaje valja samo ispravno protumačiti. Tvrdnja da je vrhovno sopstvo zbir dijelova po Śaṅkari je protivna drugim valjanim načinima spoznaje pa prispodobe s ognjem i paukom valja ispravno protumačiti. Čini mi se da je u ovome ulomku sadržana bit Śaṅkarina odnosa prema objavi. Iz današnje perspektive shvaćamo da je objava podvrgnuta tumačenju, ali i iskrivljavanju izvornoga značenja kako bi se uskladila sa zaključcima logičkoga razmišljanja. Objava tako ne predstavlja istinu koju drugi valjani načini spoznaje moraju dokazati već predstavlja predmet obrade i usklađivanja. U stvarnosti se radi o usklađivanju upaniṣadskoga teksta s temeljnim metafizičkim naukom škole o jedinstvenome vrhovnom sopstvu koje je čisto suće i krajnji subjekt svake spoznaje. S druge je strane to učenje i proizašlo iz potrebe za usklađivanjem upaniṣadskih učenja o sopstvu.

Kako Śaṅkara onda shvaća upaniṣadske izjave iz kojih bi se moglo zaključiti da sopstvo ima dijelove? Dio objašnjenja već se nalazi u prevedenome ulomku. Objava je prisiljena služiti se svakodnevnim govorom i primjerima koji nisu u stanju u potpunosti dočarati najvišu istinu (*paramārtha*). Zato je smisao primjera s ognjem pokazati jedinstvo brahmana jer su oganj i iskre koje iz njega izlijeću u biti isto. Zato taj primjer služi pokazivanju istovjetnosti vrhovnoga i osobnoga sopstva.<sup>563</sup> Ako je nešto u proturječju s idejom jedinstvenoga sopstva, to je tako samo

---

<sup>563</sup> *anger hi visphulingo 'gnir eva ity ekatvapratyayārho dṛṣṭo loke; tathā cāṁśo'amśinā ekatvapratyayārhaḥ; tatraivaṁ sati vijñānātmanah paramātmavikārāmśatvavācakāḥ śabdāḥ paramātmaikatvapratyayādhitsavaḥ / (BAUBh str. 738,3f)*

zbog ograničenosti sredstva kojim se poruka prenosi. Uz to je jasno da primjeri (*dr̥ṣṭānta*) koji su uvijek na razini svakodnevnoga iskustva ne mogu biti savršeni.

U ovoj se raspravi Śaṅkara koristi i pravilom po kojem se ispravno tumačenje određuje po početku i kraju tekstovnog odlomka. Ovim se pravilom Śaṅkara često koristi u *BSBh*,<sup>564</sup> dok se u *BAUBh* koristi njime samo dva puta.<sup>565</sup> Kako, na primjer, tekst *Maitreyī-brāhmaṇe* započinje izjavom „Ono što je sve ovo to je ovo sopstvo” (*BAU* 2.4.6)<sup>566</sup> a svršava tvrdnjom (u *Madhu-brāhmaṇi*) „Ovo je sopstvo brahman” (*BAU* 2.5.19)<sup>567</sup>, Śaṅkara zaključuje da taj tekst govori o jedinstvenosti najvišega sopstva.

Na prigovor da objava ne bi smjela poučavati lažnim primjerima Śaṅkara odgovara da ovakve primjere ne treba brkati s lažnim shvaćanjem (*mithyābuddhi*) koje pripada ljudima koji ne razabiru (*avivekin*). Jer i oni koji razabiru (*vivekin*) oslonjeni su o svakodnevni, svjetovni rječnik (*vyavahāra*). Tako i oni koji znaju da nebo u najvišem smislu (*paramārtha*) nema boje koriste se svakodnevnim rječnikom i govore da je ono plavo ili crveno iako znaju da nebo nema boju. Tako se i objava na svakodnevnoj razini (*vyavahāra*<sup>568</sup>) koristi primjerima poput onoga s ognjem ili paukom. U najvišem je smislu sopstvo jedno s brahmanom, a čini se kao da je podijeljeno na subjekt i objekt, boga i dušu, dušu i svijet samo zbog zamišljenih nametaka imena i oblika na svakodnevnoj razini. Jedino ovakvo shvaćanje, a ne druga koja govore o sopstvu kao različitom ili sastavljenom od dijelova, može po Śaṅkari ujediniti sva upanišadska učenja.<sup>569</sup>

Kad je bhedābhedavādski nauk da je osobno sopstvo dio vrhovnoga sopstva pobijen, rasprava se okreće novomu krugu pobijanja učenja *pūrva-mīmāṃse*. Rasprava počinje prigovorom da, ako postoji samo vrhovno sopstvo, zašto se onda objava sastoji od *karma-kāṇḍe* koja podrazumijeva nauk o vršenju dobrih i izbjegavanju loših djela i *jñāna-kāṇḍe* kojoj je cilj

---

<sup>564</sup> Ovo je pravilo zajedno s ostalima opisano na str. 131-136 ove radnje.

<sup>565</sup> *BAUBh* 1.4.10 i 2.1.20.

<sup>566</sup> *idaṃ sarvaṃ yad ayam ātmā* / (*BAU* 2.4.6 i 4.5.7 oboje: *Maitreyī-brāhmaṇa*)

<sup>567</sup> *ayam ātmā brahma* / (*BAU* 2.5.19 [*Madhu-brāhmaṇa*] i 4.4.5)

<sup>568</sup> *vyavahāra* ili svakodnevna svjetovna razina istine u oprjeci je s istinom u najvišem smislu ili *paramārthom*.

<sup>569</sup> *amśādiśrutismṛtivādāś caikatvārthāḥ, na tu bhedapratipādakāḥ, vivakṣitārthaikavākyayogāt- ity avocāma* / (*BAUBh* str. 740,6f)

oslobođenje osobne duše od okova rađanja i umiranja. Ako upanišadi poučavaju da postoji samo jedinstveni brahman, one proturječe samima sebi. One same sebi ukidaju smisao ako poučavaju takav brahman. Zato se moramo osloniti samo na *karma-kāṇḍu* koja u sebi ne sadrži takvo proturječje. Ako je smisao upanišadi obznana jedinstvenoga brahmana, one proturječe i jednomu valjanom načinu spoznaje, a to je opažaj koji zamjećuje različitost u svijetu, a ne jedinstvo brahmana.

Na ovo Śaṅkara spremno odgovara da priznaje potpunu beskorisnost upanišadi, ali samo za one koji su već spoznali jedinstvo brahmana. Stvar je naravno u tome da jedinstvo brahmana ne podrazumijeva da su toga jedinstva svi svjesni. Za one koji ga nisu svjesni upanišadi služe kao valjan način spoznaje. Na prigovor da opažaj opovrgava jedinstvo brahmana Śaṅkara odgovara da različitost zvukova koji pripadaju eteru ne opovrgava jedinstvenost etera. Isto tako Śaṅkara ponovno dokazuje jedinstvenost subjekta spoznaje. To ne može biti nijedna od moći unutarnjega organa jer se tada ne bismo osjećali kao jedno biće već bi svaka spoznajna moć, područje osjetila, pamet i um djelovali posebno. Jedinstveno je sopstvo potrebno pretpostaviti kako bi se objasnilo jedinstvo unutarnjega organa. Ako je sopstvo krajnji subjekt spoznaje, ono ne može biti obdareno nikakvim svojstvom. Ako nema nikakvo svojstvo, ne može se ni razlikovati od bića do bića. Zato vrhovno sopstvo kao krajnji subjekt spoznaje mora biti jedno, bez razlikovnih svojstava. Sva su razlikovna svojstva samo nametci (*upādhi*) imēnā i oblīkā sopstvu.

Pri svem ovome Śaṅkara čak ni nema potrebu dokazivati da svijet nije mnogostruk već jedinstven. Strogo govoreći, Śaṅkara uopće ne negira predmetnost vanjskoga svijeta. On je opsjena samo za one koji su spoznali jedinstvenost brahmana i gledaju na stvari iz perspektive najvišega smisla (*paramārtha*). Na svakodnevnoj je razini svijet stvaran, a osobno je sopstvo odvojeno od boga (*īśvare*), baš kao što je i nebo plavo.

#### 6.4.15. Dva oblika brahmana u *BAU* 2.2 i 2.3

*Brāhmaṇe* 2.2 i 2.3 čine po Śaṅkari cjelinu. One tumače tvrdnju iz *BAU* 2.1.20 da su dahovi sućina i da je sopstvo njihova sućina/istina (*satya*). *BAU* 2.2.1 govori o tome da onaj tko zna mladunče (ili tele, *śiśu*) kao središnji dah, u njega „ovo” kao boravište, „ono” kao zaklonište, dah kao potporanj i hranu kao uže pobjeđuje sedmoricu protivničkih bratića.

Śaṅkara tumači ovaj ulomak alegorijski. Sedmorica su bratića po njem sedmoro spoznajnih organa smještenih u glavi<sup>570</sup> koji uzrokuju vezivanje uz predmete uživanja i smetnja su viđenju unutarnjega sopstva. Središnji je dah po Śaṅkari osobno sopstvo određeno svojstvima koja se nalaze u sredini tijela, odnosno tanahno tijelo<sup>571</sup> obdareno spoznajnim moćima koje je Ajātaśatru dozivao kao visokoga kralja Somu odjevena u bijelo. Boravište mladunčeta, daha, koje predstavlja organ sopstva (*karaṇa*) i koje je u upanišadi označeno samo kao „ovo” (*idam*) jest tijelo<sup>572</sup> koje je posljedica (*kārya*). Tanahno je tijelo koje se sastoji iz spoznajnih moći postavljeno u grubo tijelo. Zaklonište koje je također označeno zamjenicom *idam* (ono) Śaṅkara shvaća kao *śiras* (glava), također u srednjem rodu. Dah koji je potporanj Śaṅkara shvaća kao tjelesnu snagu (*bala*).<sup>573</sup>

U *BAU* 2.3 po Śaṅkari se nalazi opis naravi dahova iz *BAU* 2.1.10 i objašnjenje zašto su oni sućina. Krajnji je cilj teksta uklanjanje nametaka kako bi se negativnim putom opisala priroda brahmana.

U *BAU* 2.3.1 govori se o dva lika brahmana- utjelovljenome (*mūrta*) i neutjelovljenome (*amūrta*). Utjelovljeni je lik smrtan, nepomičan, *sat* (postojeći?), drugo od vjetra i međusvijeta. U odnosu na bogove njegova je srž (*rasa*) Sunce koje grije. U odnosu na sopstvo on je sve drugo od daha i etera u sopstvu (tijelu). Srž mu je oko. Neutjelovljeni je brahman besmrtan, pokretljiv (*yāt*), i *tyāt* (taj). U odnosu na bogove (*adhidaiva*) on je vjetar i međusvijet i predstavlja osobu u sunčevoj kugli. U odnosu na sopstvo on je dah i eter i osoba u desnome oku. U *BAU* 2.3.6 kaže

---

<sup>570</sup> Vjerojatno uši, oči, nosnice i usta.

<sup>571</sup> *yo 'yaṃ madhyamaḥ prāṇaḥ, śarīramadhye yaḥ prāṇo liṅgātmā* / (*BAUBh* str. 746.3)

<sup>572</sup> Riječ *śarīra* (tijelo) je srednjega roda pa odgovara zamjenici *idam* (ovo) u srednjem rodu.

<sup>573</sup> Može se misliti da je to *udāna*. Za Bhartṛprapañcino tumačenje istoga ulomka vidi str. 178-181.



se da je oblik te osobe poput odjeće obojane šafranom, bijele vune, crvića *indragopa*, ognja, lopoča i iznenadna udara groma. Tu se osobu može opisati samo izrazom „ne ovako, ne onako” (*neti, neti*). Ona je sućina sućine. Kako su dahovi sućina, ona je njihova sućina.

Utjelovljeni i neutjelovljeni lik brahmana Śaṅkara shvaća kao podjelu unutar pojma nižega brahmana koji je povezan s tvorilima (*karaṇa*: organima) i učinkom (*kārya*: tijelom) i sačinjen je iz pet česti. On je sveznajući (*sarvajña*) i svemoćan (*sarvaśakti*) i posjeduje atribute (*sopākhya*). Drugačiji je od njega brahman bez nametaka, predmet obuhvatnoga viđenja, besmrtnan, nerođen, nije predmet pameti i govora, bez dvojstva.<sup>574</sup> Može se opisati samo onakvim negativnim određenjima koja su sažeta u formulu „ne ovako, ne onako”. Negativnim se određenjima ukidaju pozitivna određenja iz opisa utjelovljena i neutjelovljena nižega brahmana koja su uvijek nametci vrhovnomu sopstvu.

Śaṅkara ispravno shvaća riječ (*a*)*mūrta* kao istoznačnicu s (*a*)*mūrchita*.<sup>575</sup> Zgusnuti se brahman opisuje s četiri kategorije. Ako je on drugo od zraka i međuprostora (*antarikṣa*), koji Śaṅkara shvaća kao eter, onda se sastoji od tri preostale česti (vode, vatre i zemlje) koje su opipljive, čvrste. Te se tri česti označuju četirima kategorijama utjelovljenosti, smrtnosti, nepomičnosti i kao *sat*<sup>576</sup> što Śaṅkara shvaća kao ono što biva određeno, odnosno što posjeduje posebna svojstva.<sup>577</sup> Svaka od tih kategorija stoji sa sljedećom u vezi supstancije i atributa (*viśeṣaṇaviśeṣya*) i uzroka i posljedice (*hetuhetumat*). Iz utjelovljenosti slijedi smrtnost, iz smrtnosti nepomičnost, iz nepomičnosti određenost. Atribut utjelovljenosti je smrtnost, smrtnosti nepomičnost, nepomičnosti određenost. Isto vrijedi i za neutjelovljeni (nezgusnuti) brahman koji se sastoji od zraka i etera, koji su određeni kategorijama ne utjelovljenosti, besmrtnosti, pomičnosti i kao *tyat* što Śaṅkara shvaća kao nešto što može biti predstavljeno neprimjetno ili

---

<sup>574</sup> *tad eva brahma vigatasarvopādhiviśeṣaṃ samyagdarśana viśayaṃ ajam ajaram amṛtam abhayam, vānmanasayor apy aviśayaṃ advaitatvāt 'neti neti' iti nirdiśyate* / (BAUBh str. 749,9f)

<sup>575</sup> Whitney (1885./2000: 124) obje riječi shvaća kao da dolaze od √*MŪRCH*, *MŪR* (thicken) s tim da se riječ *mūrchita*, koja je Śaṅkari poznatija, pojavljuje u epovima, a *mūrta* u brāhmaṇama. Śaṅkara se zapravo koristi složenicom *mūrcitāvavyava* što znači „kojemu su dijelovi očvrstnuli”.

<sup>576</sup> *sat* kao particip prezenta u srednjem rodu od √*AS* inače znači „koje jest”, „suće”.

<sup>577</sup> *etat sad viśeṣyamāṇāsādhāraṇadharmavat* / (BAUBh str. 750,2)

neizravno.<sup>578</sup> Neutjelovljeni brahman, osoba u sunčevoj kugli, koje su narav tvorila odnosno organi i zove se dahom jest Hiranyagarbha.<sup>579</sup>

BS 1.1.20-21 se bave tumačenjem *ChU* 1.6 i 1.7, gdje se u odnosu na bogove govori o osobi u Suncu, a u odnosu na sopstvo o osobi unutar oka. Śaṅkara te osobe smatra najvišim gospodom (*parameśvara*) svraćajući pozornost na to da u tekstu osobe u Suncu i oku posjeduju neka određenja poput zlatne kose i brade. Po Śaṅkari ta su određenja nametci koji služe razmatranju (*upāsana*) koje zapravo predstavlja posvećeno zadubljivanje. Određenja ukazuju da se radi o nižem brahmanu, na što ukazuje i naziv *parameśvara* za koji mi se čini da se barem u ovom slučaju ne upotrebljava sasvim proizvoljno.<sup>580</sup>

Podjela brahmana na utjelovljeni i neutjelovljeni nametak je jer je brahman, naravno, jedan. Ovako određen nametcima brahman je nazvan sućinom (*satya* iz *BAU* 2.1.20). Najviši je brahman međutim sućina sućine do koje se dolazi uklanjanjem nametaka shvaćanjem „ne ovako, ne onako”.

*nanu katham ābhyāṃ neti netīti śabdābhyāṃ satyasya satyaṃ nirdidikṣitam ity? ucyate-sarvopādhiviśeṣāpohena / yasmin na kaścīd viśeṣo' sti- nāma vā rūpaṃ vā karma vā bhedo vā jātir vā guṇo vā / taddvāreṇa hi śabdapravṛttir bhavati / na caiśāṃ kaścīd viśeṣo brahmaṇy asti; ato na nirdeṣṭuṃ śakyata idaṃ tad iti / gaur asau spandate śuklo viśāṇīti yathā loke nirdiśyate / tathā adhyāropitanāmarūpakarmadvāreṇa brahma nirdiśyate vijñānam ānandaṃ brahma vijñānaghana eva brahmātmā ity evam ādiśabdaiḥ / yadā punaḥ svarūpaṃ eva nirdidikṣitaṃ bhavati; nirastasarvopādhiviśeṣam, tadā na śakyate kenacid api prakāreṇa nirdeṣṭuṃ; tadā ayam evābhyupāyo yaduta prāptanirdeśapraṭiṣedhadvāreṇa neti netīti nirdeśaḥ / (BAUBh str. 755.22ff)*

Na koji se način riječima „ne ovako, ne onako” želi odrediti sućina sućine? Odgovara se- Uklanjanjem odlika nastalih zbog svih nametaka pri kojem više nema nijedna odlika- imena, oblika, čina, odijeljenosti, roda ili svojstva. Upravo pomoću toga nastaje uporaba riječi. A nijedne

<sup>578</sup> *tyad iti paroṣṣābhīdhānārham eva- pūrvavat / (BAUBh str. 750,20)*

<sup>579</sup> *eṣa etasmin maṇḍale puruṣaḥ- karaṇātmako hiraṇyagarbhaḥ prāṇa ity abhidhīyate yaḥ, sa eṣo' mūrtasya bhūtadvayasya rasaḥ pūrvavat sāriṣṭhaḥ / (BAUBh str. 750,22)*

<sup>580</sup> U komentaru uz samu upaniṣad (*ChUBh* 1.6 i 1.7) Śaṅkara nije odredio radi li se o nižem ili najvišem brahmanu.

odlike od tih nema u brahmanu. Zato se može odrediti „To je ovo”. Kao što se određuje u svijetu „Ovaj se bijeli rogati bik rita”, tako se i brahman određuje pomoću pogrešnog pridavanja djela, imena i oblika (koristeći se) riječima poput „razaznaja, blaženstvo, brahman” (BAU 3.9.28), „nakupina razaznaje” (BAU 2.4.12, 4.5.13), „brahman” i „sopstvo”. Kada se naposljetku želi odrediti vlastiti oblik bez odlika nastalih zbog svih nametaka, tada se to ne može odrediti ni na koji način. Tada je (jedino) sredstvo ovo - određivanje „ne ovako, ne onako”, pomoću odricanja (svakog) mogućeg određenja.

Ovaj je odlomak iznimno važan jer iz njega vidimo da su sva pozitivna određenja brahmana nužno na razini niže svakodnevne istine. Śaṅkara čak tvrdi da je sve što god je izrečeno jezikom nužno na razini nametaka poput imena, oblika i čina. Brahman u najvišem smislu, sućina sućine, može se paradoksalno odrediti samo odricanjem svakoga određenja.<sup>581</sup>

#### 6.4.16. Śaṅkarino tumačenje *Maitreyī-brāhmaṇe* (BAU 2.4)

U podugačkome uvodu u *Maitreyī-brāhmaṇu*<sup>582</sup> Śaṅkara ponavlja svoje shvaćanje dosadašnje strukture upanišadi. U prvome je poglavlju BAU opisano neznanje kako bi se čovjek zasitio ovoga svijeta koji se proteže od busena trave pa do brahmanova svijeta i koji se sastoji od imena, oblika i djela. U drugome je poglavlju BAU riječima „da ti govorim o brahmanu”<sup>583</sup> i „poučit ću te o brahmanu”<sup>584</sup> započela uvidba u najviši nedvojni brahman (*brahmavidyā*) koji je lišen svakoga određenja, a može se opisati samo negativnim kategorijama. Kao dio pouke o brahmanu i znanja o sopstvu uvodi se *Maitreyī-brāhmaṇa* u kojoj se želi naložiti (poučiti)

---

<sup>581</sup> Na kraju komentara uz BAU 2.3.6 nalazi se Śaṅkarina kritika Bhartṛprapañcina tumačenja. Vidi str. 180-182 ove radnje.

<sup>582</sup> *Maitreyī-brāhmaṇa* je već opisana u kontekstu usporedbe različitih inačica teksta na str. 67-75 ove radnje, i u kontekstu tumačenja koje se nalazi u BS i BSBh 1.4.19-22. Kratak se sadržaj nalazi na str. 137 pa ga nema potrebe opet ponavljati.

<sup>583</sup> *brahma te bravāṇi* (BAU 2.1.1).

<sup>584</sup> *brahma jñāpayiṣyāmi* (BAU 2.1.15).

odreknuće od svijeta.<sup>585</sup> Odreknuće od svijeta, isposništvo (*saṃnyāsa*), Śaṅkara suprotstavlja životu kućedomačina u kojem prevladava obredno djelovanje (*karman*). Dokaz za to da *Maitreyī-brāhmaṇa* nalaže odreknuće kao dio uvidbe u brahman Śaṅkara nalazi u tome što Yājñavalkya poučava Maitreyī znanju koje će ju učiniti besmrtnom, dok obredi vode dosezanju svijeta ljudi, otaca i bogova, odakle se po Śaṅkarinu shvaćanju nakon iscrpljivanja zaliha dobrih djela nužno vraća u zemaljski život. Ako bismo, po Śaṅkari, obrede vršili radi postizanja besmrtnosti, to bi bilo kao da trčimo ili hodamo kako bismo utažili glad ili žeđ.

Maitreyī je k tomu lišena mogućnosti da izvodi obrede (*karmasādhana*)<sup>586</sup> ali nije lišena mogućnosti oslobođenja. Yājñavalkyine tvrdnje kako blago nikoga ne može učiniti besmrtnim (*BAU* 2.4.2) i kako je blago drago zbog sopstva a ne zbog blaga samoga (*BAU* 2.4.5) Śaṅkari su još jedan dokaz kako obrede, koji ovise o blagu koje je potrebno za njihovo izvođenje, treba napustiti u korist uvidbe u brahman. U oslobođene osobe k tomu nestaju određenja poput pripadnosti brahmanskomu ili nekomu drugom staležu. Ta su određenja nužna za obredno djelovanje jer su u *brāhmaṇama* naložene dužnosti pojedinih staleža, što se po Śaṅkari vidi u *BAU* 2.4.6 gdje se kaže da su brahman i vlast (*kṣatra*) otuđili onoga koji ih vidi drugdje nego u sopstvu. Tvrdnje iz *BAU* 2.4.5 da ne bivaju suprug, žena, sinovi, blago itd. dragi zbog sebe već zbog žudnje za sopstvom Śaṅkara vidi kao dio duhovne pedagogije kojom Yājñavalkya u svojoj ženi stvara mrskost prema zemaljskim stvarima kako bi prihvatila odreknuće. Uz to Śaṅkara povezuje ovaj dio teksta s *BAU* 1.4.8, gdje se kaže da je sopstvo draže od sina, blaga i svega drugoga,<sup>587</sup> tvrdeći da je *BAU* 2.4.5 komentar (*vr̥tti*) uz *BAU* 1.4.8. Užitak<sup>588</sup> (*prīti*) u sopstvu glavni je (*mukhya*) užitak, dok mu je užitak u svem što je nabrojano u *BAU* 2.4.5 podređen (*gauṇa*) jer pridonosi užitku u sopstvu. U nastavku se teksta kaže da sopstvo

---

<sup>585</sup> *asyā brahmadevīyā aṅgatvena saṃnyāso vidhīṣitaḥ* / (*BAUBh* str. 757,6f) *tasmād ātmajñānāṅgatvena saṃnyāsa* vidhīṣayaiva ākhyāyikeyam ārabhyate / (*BAUBh* str. 758,7f)

<sup>586</sup> Obrede mogu prinositi samo muž i žena zajedno.

<sup>587</sup> *tad etat priyaḥ putrāt, preyo vittāt, preyo' nyasmāt sarvasmāt* /

<sup>588</sup> Śaṅkara shvaća *priyā* kao *prīti*.

treba gledati, treba slušati o njem, treba ga promišljati i zadubljivati se u nj.<sup>589</sup> To po Šaṅkari znači da o sopstvu prvo treba čuti od učitelja ili iz spisa, zatim promišljati, to znači logički zaključivati,<sup>590</sup> a onda se zadubljivati u nj, to znači postojano ga razmatrati.<sup>591</sup> Obuhvatno viđenje jedinstva brahmana ne nastupa slušanjem samim već samo zajedničkim korištenjem triju metoda.<sup>592</sup> Ovdje Šaṅkara prvi puta spominje tumačenje o jedinstvu gledanja, slušanja, promišljanja i zadubljivanja koje Bhartṛprapañca razbija u postepeno napredovanje koje počinje gledanjem i svršava zadubljivanjem. Šaṅkara ovo ne prihvaća jer ne prihvaća nauk o postepenom oslobođenju (*kramamukti*). Oslobođenje može nastupiti tek spoznajom sopstva, a kako osjetilna spoznaja ne nastupa postepeno, tako ni samospoznaja ne može nastupiti postepeno. Surešvara u *BAUBhV* 2.4.212ff nešto detaljnije obrazlaže proces gledanja, slušanja, promišljanja i zadubljivanja. Promišljanje (*manana*) sopstva Surešvari znači prvenstveno čin tumačenja objave pomoću sredstava valjanog tumačenja teksta kao što su izravna tvrdnja, naznaka, kontekst i ostala.<sup>593</sup> Promišljanje je logičko zaključivanje (*tarka*) koje određuje odnos rečenoga i onoga što se htjelo reći (*vācyavācakasambandha*). Zadubljivanje (*nididhyāsana*) je shvaćanje koje ovisi o drugome (*aparāyatabodha*), odnosno o slušanju i promišljanju teksta. Slušanje, promišljanje i zadubljivanje valja zajedno činiti sve dok se znanje ne očituje (*āvirbhavati*). Valja imati na umu da je u advaiti spoznaja sopstva spoznaja nečega što je već ostvareno, samo nismo toga svjesni. Zato znanje sopstva ne nastaje, već se očituje. Surešvara u *BAUBhV* 2.4.224ff подробно opisuje kako se treba shvatiti priroda samospoznaje. Kao prvo, ona nije zaključak koji nužno ima predmet na koji se odnosi jer je predmet samospoznaje subjekt spoznaje u kojem se uklanja razlika subjekta, objekta i spoznaje same. Zato se sopstvo nalazi onkraj svih valjanih načina

<sup>589</sup> *ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maitreyi* /

<sup>590</sup> Surešvara u *BAUBhV* 2.4.216 tvrdi da se Šaṅkarina riječ *tarka* odnosi na određivanje povezanosti govorenja i onoga što se mislilo reći (*vācyavācakasambandhaniyama*) u tekstovima objave. Tako zaključivanju daje uži čisto egzegetski smisao kojega kod samog Šaṅkare ne razaznajemo.

<sup>591</sup> *śrotavyaḥ pūrvam ācāryata āgamataś ca / paścān mantavyas tarkataḥ; tato nididhyāsitavyo niścayena dhyātavyaḥ / evaṃ hy asau dṛṣṭo bhavati śravaṇamanananididhyāsanasādhanaḥ vartitaiḥ* / (*BAUBh* str. 760,18f)

<sup>592</sup> *yadaikatvam etāny upagatāni, tadā samyagdarśanaṃ brahmaikatvaviśayaṃ prasīdati, nānyathā śravaṇamātreṇa* / (*BAUBh* str. 760,20f)

<sup>593</sup> *BAUBhV* 2.4.214 za objašnjenje valjanih načina tumačenja teksta vidi str. 139-147 ove radnje.

spoznaje osim upanišadskih izričaja koji otkrivaju prirodu sopstva i u njem spontano bude samospoznaju.

U *BAUBh* 2.4.6 Šaṅkara nastavlja govoriti o temi samospoznaje koja je naznačena u *BAU* 2.4.5 tvrdnjom da je znanjem sopstva, koje je ostvareno slušanjem, promišljanjem i zadublјivanjem, sve znano. Ovaj je nauk vrlo važan u Šaṅkarinoj filozofiji<sup>594</sup> jer se tvrdnjom da je znanjem sopstva sve znano pokazuje nedvojstvo sopstva. Ova je tvrdnja polazište Šaṅkarine filozofije jer sve oko nas nije ništa drugo nego sopstvo. Najbolji način da se objasni činjenica zašto to ne spoznajemo kao takvo jest nauk da je svijet iluzija nastala uslijed neznanja. Primjer s bubnjem iz *BAU* 2.4.7 Šaṅkara shvaća kao da je jedan zvuk inherentan svim različitim zvucima nastalima udarcima o bubanj. Taj rodni pojam zvuka postaje razlogom spoznaje pojedinačnih zvukova. Isto je tako i vlastiti oblik svijesti (*citsvarūpa*) inherentan svemu. Takvo tumačenje Šaṅkara primjenjuje i na *BAU* 2.4.8 i 9. Zvukovi bubnja, školjke i *vīṇe* rodni su pojmovi (*sāmānya*, *notio generalis*). Njima je inherentna proznaja (*prajñā*), vrhovni rodni pojam (*mahāsāmānya*, *notio transcendentalis*). Problem toga tumačenja jest to što Šaṅkara rabi riječ *duṇḍubhyāghāta* (udaranje bubnja ali i bubnjar) za *BAU* *duṇḍubher hanyamānaḥ* (bubnjar) kao rodni pojam za zvuk udaranja bubnja (*śabdasāmānya*).<sup>595</sup> Tako pojedinačni zvuci bivaju uhvaćeni hvatanjem rodnoga pojma zvuka koji je inherentan svim pojedinačnim zvukovima.

Hanefeld (1976:93-94) drugačije shvaća tekst *BAU* 2.4.7-9. Po njem se ovdje radi o sasvim drugačijem nauku od onoga u *BAU* 2.4.5 gdje je sopstvo bit svega. Po Hanefeldu se u usporedbama s glazbalima (*BAU* 2.4.7-9) radi o modelu emanacije. Iz glazbala i svirača proizlaze zvuci, kao što i svijet odnekle proizlazi. Iako nam Upaniṣad ne kaže odakle proizlazi svijet, Hanefeld je uvjeren da se ne radi o sopstvu već o velikom biću (*mahad bhūtam*) koje se u 2.4.10 spominje kao biće koje 'izdiše' Vede i ostale tekstove. Taj odlomak nedvojbeno poučava emanaciju. Po Hanefeldu *Maitreyī-brāhmaṇa* sadrži dva modela shvaćanja svijeta. Jedan je onaj

---

<sup>594</sup> Citati iz *BAU* 2.4.5 i 2.4.6 pojavljuju se u *BSBh* ukupno dvadeset puta, što ih svrstava među najčešće citirane upanišadske ulomke u *BSBh* (Thibaut 1890[2]:422).

<sup>595</sup> Riječ *āghāta* (koji udara) Šaṅkara shvaća kao *āhanana* (udaranje).

gdje je sopstvo unutar svega i njegovom je spoznajom sve znano (*BAU* 2.4.1-6 i 14), a drugi je model emanacije svijeta iz velikoga bića (2.4.7-12).

Ako je to točno, Śaṅkarino tumačenje predstavlja pokušaj usuglašivanja, odnosno podvođenje obaju modela pod model nedvojstva sopstva. Shvaćajući (iskrivljujući) riječ bubnjar kao rodni pojam za zvuk, Śaṅkara to shvaća kao analogiju gdje rodni pojam zvuka stoji za sopstvo, a pojedinačni zvuk stoji za bića u svijetu. Kako se spoznajom sopstva sve spoznaje, tako se i spoznajom roda spoznaju sva pojedinačna bića kojima je sopstvo inherentno, usutno. Ako se riječ *duṇḍubhyāghāta* doslovno shvati kao bubnjar, ispalo bi da se spoznajom onoga iz čega sve proizlazi sve spoznalo. Tada bi to stvarno bio model emanacije koji nije sasvim u skladu s prijašnjim naukom o sopstvu. Naravno, mogle bi se zaoštriti razlike i dalje: bubnjar nije prisutan u zvucima, ali oni ni ne emaniraju iz njega nego im je on samo tvorni uzrok (*causa efficiens, nimitta*). Tako bismo po svojim kriterijima mogli zaključiti da se u tekstu nalaze čak tri teoretička modela, ako tražimo da budu isključivi. Ali ako prihvatimo da sopstvo može biti i imanentno i transcendentno, i tvarni i tvorni uzrok (*causa materialis* i *causa efficiens*), tada pojmovne razlike ovdje ne moraju biti razlog za cijepanje tekstova. Śaṅkara se priklanja nauku o sopstvu koje jest sve i nalazi se u svem dok nauk o emanaciji vješt看 zahvatom zaodijeva u monističko ruho sveprisutnosti sopstva.

*BAU* 2.4.10 govori o tome kako poput izdaha iz velikoga bića proizlaze četiri Vede, itihāsa, purāṇa, znanost (*vidyā*), upaniṣadi, śloke, sūtre, obrazlaganja (*anuvyākḥāna*) i tumačenja (*vyākhyāna*). Śaṅkara smatra da se ovdje govori samo o vedskim tekstovima, odnosno o *mantrama* i *brāhmaṇama*.<sup>596</sup> Četiri su Vede *mantr*e, a ostalo je po njegovu mišljenju osmerostruka podjela *brāhmaṇa*. Itihāsa su priče poput razgovora Urvaśi i Purūravasa iz *ŚB* 11.4.4.1 i d.), purāṇa su priče poput one o nastanku svijeta u *TU* 2.7, znanost (*vidyā*) su uvidbe u božanstva, śloke su *mantr*e koje se pojavljuju u *brāhmaṇama* poput onih u *BAU* 4.3.11-14 ili 4.4.8-21, sūtre su skraćene izreke poput *ātmety evopāsīta* (*BAU* 1.4.7), *anuvyākḥāne* su

---

<sup>596</sup> *evaṃ mantrabrāhmaṇayor eva grahaṇam* / (*BAUBh* str. 763,12)

objašnjenja *mantra* (*mantravivarāṇa*), a *vyākhyāṇe* su *arthavāda*, tumačenja smisla u *brāhmaṇama*. Ti se književni rodovi opisuju kao izravni izdah velikoga bića koje Śaṅkara smatra sopstvom ili brahmanom pa ih je nužno prikazati kao objavu, kao dijelove vedskoga kanona. Ako bi nekim drugim rodovima kao *purāṇama* ili *itihāsama*, koje se ne smatraju objavom već predajom, priznao da su nastali kao izdah sopstva zajedno s objavom, doveo bi se u opasnost da obje vrste tekstova stavi na jednaku razinu. Time bi dao autoritet mnogim učenjima *sāṃkhya* koja se nalaze u spomenutim književnim rodovima. Iz toga tumačenja vidimo kako Śaṅkara uspostavlja hijerarhiju starodrevne književnosti stavljajući na višu razinu objavu koju dijeli na *karma-kāṇḍu* i *jñāna-kāṇḍu*. Obje su ipak objava i kao takva mogu biti opisane kao izdah najvišega bića. *Karma-kāṇḍa* govori o onome što valja činiti i izbjegavati radi dosezanja svijeta otaca ili bogova ili izbjegavanja nekoga nepovoljnog rođenja u svijetu ljudi, dok *jñāna-kāṇḍa* poučava o oslobođenju. Predaja je ljudskoga podrijetla i ne može se opisati kao izdah sopstva.

Možda je najzagonetniji dio *Maitreyī-brāhmaṇe* usporedba sa solju. *BAU (K)* 2.4.12 kaže da kada se komad soli rastopi u vodi nije ga više moguće izvaditi. Okus se jednako osjeti u vodi gdje god da se voda kuša. Isto je tako vrhovno biće (*mahad bhūtam*) beskrajno, neograničeno i grumen razaznaje. Iz bića ili česti ono nastaje i za njima iščezava. Zato poslije smrti više nema spoznaje. Hanefeld tvrdi (1976:101) da su analogni komad soli i grumen razaznaje (*saindhava-khilya* i *vijñāna-ghana*) i iščeznuće soli u vodi i grumena razaznaje u čestima/bićima, pri čem je voda analogna čestima/bićima. Po Śaṅkari je voda analogna vrhovnomu biću (*udaka* i *mahad-bhūta*) u kojem se komad soli topi. Ovdje je problem to što su sol i voda različite supstancije i tako nisu dobar primjer za osobni i kozmički vid vrhovnoga bića kako to shvaća Śaṅkara. On tvrdi da riječ *saindhava* (sol) dolazi od *sindhu* (rijeka, more) kao što je i sol pretvorba (*vikāra*) vode, čime sol i voda postaju ista supstanca u drugačijem agregatnom stanju.<sup>597</sup> Voda je Śaṅkari vrhovno biće ili vrhovno sopstvo u kojem je sve sadržano isto tako kao što je sol, koja je zapravo jedno s vodom, u vodi i sadržana. Tvrdnju da nakon smrti nema spoznaje Śaṅkara shvaća kao

---

<sup>597</sup> Slaje (2001.) donosi niz primjera kako je ovo vjerovanje bilo uobičajeno u to doba.



tvrdnju o oslobođenju kad nestaje pojedinačna svijest. Za Śaṅkaru ovo je učenje najvišega smisla ljudskoga postojanja (*paramārthadarśana*) i jedan od vrhunaca cijele upanišadi.

Hanefeld misli da bacanje soli u vodu treba predstaviti rastakanje grumena razaznaje u vodi, odnosno u čestima ili bićima. Tada nastaje pojedinačna razaznaja, koja nestaje kad vrhovno biće iščezne za čestima. U *BAU (K)* 4.5.13 tekst je malo drugačiji. Kao prvo izraz „veliko biće” zamijenjen je „sopstvom”,<sup>598</sup> nema govora o rastakanju soli u vodi već se grumen soli koji nema nutrine i vanjštine uspoređuje sa sopstvom koje je grumen proznaje. Izbacivanje poteškoće s rastakanjem soli i tumačenje velikoga bića kao sopstva Hanefeld vidi kao kasniju preradbu teksta (1976:104.).

Brereton (2006:333-337) smatra kako je *BAU (M)* 4.5.13 najstarija inačica *Maitreyī-brāhmaṇe*<sup>599</sup> i da je u toj inačici usporedba sa solju najjasnija.<sup>600</sup> Pogotovo ako se riječ *saindhava-ghana* shvati kao gusta slana voda a ne kao grumen soli (*saindhava-khilya* u [*K*] 2.4.13). Tada je jasno da nutrine i vanjštine nema zbog nevidljive prisutnosti soli u vodi koja je grumen okusa (*rasa-ghana*). Kao što je slana voda nerazlikovana masa okusa, tako je vrhovno biće nerazlikovana masa proznaje. Ta masa postaje razlikovana u dodiru s bićima i opet nestaje kad nestanu bića. Brereton (2001:335) sve teškoće s rastakanjem u vodi vidi kao utjecaj primjera sa solju iz *ChU* 6.13 na *BAU* 2.4, koji bi bio mlađi od primjera u obje inačice *BAU* 4.5.<sup>601</sup> Kako prisposoba sa solju iz *ChU* ima drugačiji smisao od one iz *BAU (M i K)* 4.5.13, došlo je po mišljenju Breretona do dodatne zabune i izmjene izvornoga smisla primjera.

U *BAU* 2.4.13 Maitreyī iskazuje svoju zbunjenost Yājñavalkyinom tvrdnjom kako poslije smrti nema više spoznaje. Śaṅkara prvo tumači pitanje Maitreyīno; Yājñavalkya je brahmanu

---

<sup>598</sup> Sve inačice osim *BAU (K)* 4.5.13 imaju na ovom mjestu *mahad bhūtam*. Po Breretonu i Hanefeldu radi se o redaktorskom usklađivanju jer i drugi pokazatelji ukazuju na to da je *BAU (K)* 4.5 najmlađa inačica. Po tome već u samoj upanišadi imamo početak procesa podvođenja svih slojeva pod monistički nauk o vrhovnome sopstvu. Vrhunac je toga usklađivanja Śaṅkarin komentar koji čak i sam pojam *mahad bhūtam* shvaća kao *ātman*. Nije mu za zamjeriti jer se tekst samo tako može razumjeti kao jedinstven, inače se mora smatrati necjelovitim.

<sup>599</sup> Zato što po Breretonu najbolje čuva ritmičku strukturu. (vidi str. 73 i d. u ovoj radnji)

<sup>600</sup> Glavna je razlika u odnosu na inačicu *kāṇva* to da se ne govori o sopstvu već o velikom biću.

<sup>601</sup> Vjerojatno bi ‘rastapanje u soli’ iz 2.4 bilo mlađe, ali ne bi bila mlađa cijela *brāhmaṇa* već samo te *variae lectiones* kao i ‘*ātman*’ iz 4.5 (K).

pripisao suprotstavljena (*viruddha*) svojstva jer je prvo govorio o grumenu razaznaje (*vijñānaghana*) kao o najvišem biću, a zatim da poslije smrti, koju Śaṅkara shvaća kao oslobođenje, više nema spoznaje (*saṃjñā*).<sup>602</sup> Kako je moguće da oslobođenjem sopstvo biva uništeno? Śaṅkara odmah odgovara na to pitanje tvrdnjom da su ova suprotstavljena svojstva pridodana različitim bićima. Spoznaja razlika (*saṃjñā*) povezana je s tijelom i motri drugost, a nestaje kad mu znanjem bivaju uništeni nametci poput učinka i tvorila (tijela i organa) kao kad odraz Mjeseca nestaje kad nestane njegov oslonac, voda u kojoj se odražava.<sup>603</sup> Nestanak vode nema nikakva utjecaja na sam Mjesec, a isto tako nestanak pojedinačne svijesti vezane uz nametke tijela i dr. nema nikakva utjecaja na brahman u najvišem smislu (*paramārtha*) koji je ovdje predstavljen riječju *vijñānaghana* (grumen razaznaje). Ovdje valja naglasiti da se Śaṅkara koristi dvama shvaćanjima brahmana kao hermeneutičkim sredstvom pomirenja onoga što je u njegovo vrijeme očito vrijedilo kao proturječje. Najveći je problem u Śaṅkarinu tumačenju odlomka to što on smrt čovjekovu nakon koje nestaje svijest ovdje shvaća kao oslobođenje, što možda nije bilo izvorna namjera onih koji su tekst sastavljali i prenosili. Moguće je da se oslanja na pojam *videhamukti*, tj. da misli da se oslobođenje (u skladu sa sljedećim odlomkom 2.4.14, odn. 4.5.15) podrazumijeva, a samo smrt spominje. Istina je da inače baš advaita uvodi pojam *jīvanmukti* (oslobođenje za života). No i oni su ovdje *pretya* morali povezivati s postizanjem nedvojstva jer *BAU* 2.4.14 i 4.5.15 donose jedan od najjasnijih monističkih poučaka u upanišadima. Kada postoji dvojstvo, moguća je spoznaja predmeta drugačijih od subjekta koji ih spoznaje. Ali kada nekomu sve postane sopstvom, nema se više čime koga spoznavati. Citati se ovoga odjeljka pojavljuju ukupno jedanaest puta u *BSBh*.<sup>604</sup> Śaṅkara u komentaru ukratko

<sup>602</sup> Zapravo *saṃjñā* može značiti zapažanje predmeta, a ne mora obuhvaćati samospoznaju; a *prajñā* ju obuhvaća.

<sup>603</sup> *yas tv avidyā pratyupasthāpitaḥ kāryakaraṇasambandhī ātmanaḥ khilyabhāvaḥ, yasmin vidyayā nāśīte, tannimittā yā viśeṣasaṃjñā śarīrādisambandhinī anyatvadarśanalakṣaṇā, sā kāryakaraṇasaṅghātōpādhau pravilāpīte naśyati hetvabhāvād udakādyādhāranāśād iva candrādīpratibimbā tannimittāś ca prakāśādīḥ* / (*BAUBh* str. 767,26ff)

<sup>604</sup> Prema Thibautu (1890[II]:422-423). Ovdje ubrajam citate iz *BAU* 4.5.15 koji se ne razlikuju od *BAU* 2.4.14. Nisu ubrojena dva mjesta gdje Śaṅkara citira uzrečicu *neti neti* iz *BAU* 4.5.15 koje nema u *BAU* 2.4.14.

ponavlja monističko učenje o najvišem sopstvu kojemu se neznanjem primeću svojstva, čime se ono prividno čini kao niži brahman, osobna duša i svijet.

#### 6.4.17. *Madhu-brāhmaṇa*

*Madhu-brāhmaṇa*, po kojoj je cijeli prvi dio *BAU* (1-2) dobio naziv *Madhu-kāṇḍa* i kojim se Śaṅkara često koristi,<sup>605</sup> zadnja je *brāhmaṇa* druge *adhyāye* i mogli su ju shvaćati kao vrhunac prvoga dijela upanišadi. Kako smo vidjeli, Bhartṛprapañca je podijelio tekst *Madhu-kāṇḍe* na dio namijenjen slušanju (*śravaṇa*) o brahmanu, na dio namijenjen promišljanju (*manana*) njegovom dok je sama *Madhu-brāhmaṇa* bila vrhunac koja je služila zadubljivanju (*nididhyāsana*) u brahman.<sup>606</sup> Śaṅkara ne prihvaća takvu podjelu, a *madhu-brāhmaṇa* mu, čini se, nema toliku važnost. U *BSBh* on citira *Madhu-brāhmaṇu* svega dvanaest puta, od čega je devet citata iz 2.5.19 gdje se kaže da je sopstvo brahman,<sup>607</sup> da je bez početka i kraja, bez vanjskoga i unutarnjega itd. U usporedbi s time Śaṅkara citira *Maitreyī-brāhmaṇu*, tekst sličnoga opsega, ukupno 65 puta u *BSBh*. Moglo bi se reći da su i komentari uz *BAU* 2.5 izrazito sažeti.<sup>608</sup> Opsegom je nešto veći samo komentar uz 2.5.15 gdje se govori o iznimno zanimljivoj temi, o proturječjima u upanišadima.

Prvih četrnaest odjeljaka *Madhu-brāhmaṇe* sastoje se iz formule po kojoj su zemlja, vode, oganj, vjetar, Sunce, smjerovi, Mjesec, munja, grom, ozračje, *dharma*, *satya*, čovječanstvo i sopstvo med svih bića i sva su bića njihov med. Sjajna i besmrtna osoba koja prebiva unutar tih

---

<sup>605</sup> *BAUBh* 2.6.1, 3.1.3, 3.9.26, 4.3.1, 4.5.1, 4.6.3.

<sup>606</sup> Više o Bhartṛprapañcinoj podjeli i Śaṅkarinoj kritici vidi na str. 182-186 ove radnje.

<sup>607</sup> *ayam ātmā brahma* (*BAU* 2.5.19) jedna je od četiri *mahāvākya* u kasnijoj vedānti. Isti se izričaj nalazi u *ManU* 2 kako se i citira jer bi tada svaki veleizričaj pripadao pojedinoj vedi. Ako bi se *ayam ātmā brahma* navodio kao da je iz *BAU* dva bi veleizričaja pripadala *Yajur-vedi* a nijedan *Atharva-vedi* kojoj je pridodana *ManU*. Vidi bilješku 513 na str. 246 ove radnje.

<sup>608</sup> Čak je i Sureśvarina *vārttika* uz *BAUBh* 2.5 s 147 kitica vrlo kratka prema drugima. Kraće su samo *BAUBhV* 2.2 s 31 kiticom, *BAUBhV* 3.1 s 59, *BAUBhV* 3.6 s 29, *BAUBhV* 3.7 s 60 i *BAUBhV* 4.1 s 112 kitica. Za usporedbu *vārttika* uz *Maitreyī-brāhmaṇu* ima 485 kitica.

bića i unutar tijela jest sopstvo. Na kraju se formule kaže da je ovo besmrtnost, da je brahman i da je sve.

U uvodu u *brāhmaṇu* Śaṅkara nudi dva moguća objašnjenja smisla teksta. U prvom je tumačenju *Madhu-brāhmaṇa* odgovor na mogući prigovor da je neosnovano (*asiddha*) upanišadsko učenje da je svijet nastao iz sopstva i da nestaje u sopstvu koje mu je rodni pojam (*sāmānya*). To da je sopstvo rodni pojam svega i da je sve nastalo i nestaje u sopstvu Śaṅkara shvaća kao razlog (*hetu*). *Hetu* je drugi sud u peteročlanoj shemi zaključka koji je razvijen u filozofiji *nyāye*. Tvrdnja iz *ChU* 7.25.2 da je sve ovo samo sopstvo (*ātmaivedaṃ sarvaṃ*) po Śaṅkari je prvi sud u shemi zaključka ili *pratijñā* (tvrdnja). Ako bi netko prigovorio da je *hetu* (razlog) neosnovan, upanišad predstavlja *Madhu-brāhmaṇu* kako bi se učvrstio *hetu* ili razlog zašto je sopstvo ishodište i rod svega. Śaṅkara prvo ustanovljuje gore nabrojena bića kao međusobno se potpomažuća (*parasparopakāryopakāryaka*). Ono što je međusobno se potpomažuće nužno izrasta iz istoga izvora i u nj se vraća. Takva su bića nužno istoga roda.<sup>609</sup> Druga je mogućnost ta da nakon tvrdnje (*pratijñā*) i razloga (*hetu*) slijedi *Madhu-brāhmaṇa* kao zaključak (*nigamaṇa*, ‘ishod’) koji je u *nyāyi* ponavljanje tvrdnje.<sup>610</sup>

Tvrdnju da su sve česti ‘med’ Śaṅkara shvaća kao da su sve česti posljedica (*kārya*). Zemlja je sačinjena od bića kao što je košnica sačinjena od pčela. Njihov je učinak ili posljedica ‘med’. Ono jedno iz čega je sve međusobno se potpomažuće proizašlo jest brahman u najvišem smislu. Posljedica ili sve što je nastalo, samo je korištenje riječi, pretvorba i nadijevanje imena.<sup>611</sup> Ostala bića Śaṅkara tumači po načelu mikrokozmičkih i makrokozmičkih podudarnosti. Tako voda odgovara sjemenu, oganj riječi, zrak dahu, Sunce oku, smjerovi riječi u vrijeme slušanja

---

<sup>609</sup> *yasmāt parasparopakāryopakārahūtaṃ jagatsarvaṃ pṛthivyādi / yac ca loke parasparopakāryopakārahūtaṃ tad ekakāraṇapūrvakam ekasāmānyātmakam ekapralayaṃ ca dṛṣṭam / tasmād idam api pṛthivyādilakṣaṇaṃ jagat parasparopakāryopakāratvāt tathā bhūtaṃ bhavitum arhati / (BAUBh str. 770,1ff)*

<sup>610</sup> „Ponovno izrečena tvrdnja poslije kazivanja razloga je zaključak.” (*hetvapadeśāt pratijñāyāḥ punarvacanaṃ nigamanam iti / NS 1.1.39*)

<sup>611</sup> *yasmād ekasmāt kāraṇād etaṃ jātaṃ tad evaikaṃ paramārthato brahmetaratkāryaṃ vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyamātram ity eṣa madhuparyāyāṇaṃ sarveṣāṃ arthaḥ saṅkṣepataḥ / (BAUBh str. 770,26ff)*

(*śabdaḥ śravaṇavelāyām*), Mjesec pameti, munja dodiru, grmljavina glasu, a prostor prostoru srca (*hrdayākāśa*). Bića koja počinju zemljom a svršavaju ozračjem med su, odnosno organi svakoga bića jer se međusobno potpomažu; ono što ih povezuje s pojedinačnim bićima nabrojeno je u 2.5.10-14. *Dharma* ‘pravednost’ je *apūrva* ili nevidljivi zakon uzroka i posljedice,<sup>612</sup> istina (*satya*) je vidljiv oblik *dharme*. Pravednost i istina zajedno upravljaju pojedinačnim tijelom. Čovječanstvo je jedan od pojedinačnih vidova bića kao rodnoga pojma. Kako bića mogu biti međusobno se potpomažuća samo unutar pojedinoga roda poput čovječanstva, a ne unutar općega rodnoga pojma bića, čovječanstvo i drugi rodovi bića moraju biti med svih bića. Sopstvo iz *BAU* 2.5.14 Śaṅkara shvaća kao pojedinačno biće (*viññānamayaḥ ... dehalingasaṃghātaḥ*) kojim vlada zakon *dharme* i *satye*.

U *BAU* 2.5.15-19 više se ne slijedi formula iz *BAU* 2.5.1-14 već tekst predstavlja niz proznih izričaja i stihova. Śaṅkarinu je pozornost najviše zaokupila *BAU* 2.5.15 gdje se kaže da je sopstvo kralj svih bića. Kako su žbice uglavljene u glavčinu točka, tako su sva bića, bogovi, svjetovi i dahovi uglavljeni u sopstvu.<sup>613</sup> Odnos sopstva iz *BAU* 2.5.14 i 2.5.15 Śaṅkara shvaća kao odnos pojedinačne duše, koja ima nametke tijela i spoznajno-djelatnih organa, i najvišega sopstva. Śaṅkara napominje da se osobna duša čini pojedinačnom samo zbog neznanja. Zapravo je i prije samospoznaje svatko brahman (n.) ali zbog neznanja misli da nije. To je po Śaṅkari smisao svakoga upanišadskog učenja. Zato prelazi na kratku raspravu o proturječnostima u upanišadima. Zanimljiv je popis upanišadskih izričaja koji se smatraju proturječnima; zapravo se radi o paradoksalnim izričajima kojima se opisuje najviše biće. Śaṅkara započinje četirima citatima iz *IU*: „Jedno nekretno od misli hitrije” (*IU* 4a), „Ono pretječe druge ustrčale” (*IU* 4c) „Ono se kreće, ne kreće”<sup>614</sup> (*IU* 5a), tri iz *ChU*: „Smijući se, igrajući i uživajući (sa ženama)” (*ChU* 8.12.3 *jakṣat krīḍan ramamāṇaḥ strībhir*), „Ako taj ima želju za svijetom očeva” (*ChU* 8.2.1 *sa yadi piṭṛlokakāmo bhavati*), „koji ima sav miris i sav okus” (*ChU* 3.14.2 *sarvagandhaḥ*

<sup>612</sup> Učenje o *apūrvi* Śaṅkara je preuzeo iz *pūrva-mīmāṃse* gdje ona označuje nevidljivu vezu obrednog djelovanja i posljedica tog djelovanja. Vidi *MimS* 2.1.5 i komentare.

<sup>613</sup> Usporedi *BAU* 1.5.15; *ChU* 7.15.1; *KsU* 3.8.; *PU* 1.11, 2.6, 6.6; *ŚU* 1.4.

<sup>614</sup> Prijevod Mislava Ježića sa sanskrt (2000:99).

*sarvarasah*), citat „od kojega nema većega ni manjega” (*ŚU* 3.8) Śaṅkara pripisuje Taittirīyakama. Tu je još niz citata iz *MU* 3.1.7, *KaU* 2.20, 2.21, *BhG* 5.15, 9.16, 9.17, 13.16, 13.27, 18.20 u kojima se na paradoksalan način opisuje najviše biće. Śaṅkara napominje da ovakve primjere koriste oni koji vjeruju u trenutačnost (*kṣaṇika*),<sup>615</sup> oni koji vjeruju da je sve svijest (*vijñānamātra*) i oni koji poučavaju prazninu (*śūnya*).<sup>616</sup> Drugi pak dolaze do zaključka da sopstvo postoji i ne postoji, da je vezano i oslobođeno i da je sopstvo činitelj i učinak u isto vrijeme. Griješka njihovih tumačenja je ta da predstavljaju posljedicu vlastita razmišljanja (*svacittasāmarthyāt*) umjesto da pažljivo slijede objavu. Po ovome se čini da Śaṅkara traži da se na pitanja koja nadilaze iskustvo i mišljenje odgovara u skladu s objavom. Oni koji slijede put objave i učitelja dopijevaju onkraj neznanja.<sup>617</sup> S tim po Śaṅkari svršava znanje brahmana koje vodi k besmrtnosti. Ostatak teksta (*BAU* 2.5.16-19) koji govori o medu Dadhyaṅca Ātharvaṇe služi slavljenju (*stuti*) uvidbe u brahman.

Tekst se sastoji od četiri kitice koje se uvode istom formulom u kojoj stoji da je med koji je Dadhyaṅc Ātharvaṇa objavio Aśvinima isti med o kojem se govorilo u prethodnim kiticama. Kitica u *BAU* 2.5.16 dolazi iz *RS* 1.116.12, *BAU* 2.5.17 iz *RS* 1.117.22, *BAU* 2.5.19 dolazi iz *RS* 6.47.18. Śaṅkara navodi sadržaj mita onako kako se on nalazi sačuvan u *ŚB* 14.1.4 u kontekstu obreda *pravargya*. Tamo se opisuje kako su se Aśvini dosjetili kako izbjeći bijes Indrin kad ih Dadhyaṅc Ātharvaṇa pouči. Oni su mu odsjekli glavu i sačuvali ju kako bi mu Indra odsjekao zamjensku konjsku glavu kad počne poučavati Aśvine. Kad mu je Indra odsjekao glavu, Aśvini su mu vratili ljudsku. Kako se u *ŚB* govori o obredu *pravargya*, Śaṅkara smatra da je Dadhyaṅc poučio Aśvine samo obredni dio uvidbe u ono što je međusobno se potpomažuće, ali ne i tajni dio koji se odnosi na samospoznaju i koji se nalazi u *BAU* 2.5.1-15. Kitice u *BAU* 2.5.18-19 više ne donose skraćeni mit o Aśvinima koji se uvodi poradi slavljenja uvidbe u stvari međusobno se

<sup>615</sup> Vjerojatno buddhistička škola sautrāntika.

<sup>616</sup> Yogācāre i mādhyamike.

<sup>617</sup> *tasmāt tatra ya eva śrutyācāryadarśitamārgānusāriṇaḥ, ta evāvidyāyāḥ pāramadhigacchanti* / (*BAUBh* str. 776,12f)

potpomažuće već po Śaṅkari sažimaju *Maitreyī-brāhmaṇu* i *Madhu-brāhmaṇu*. *BAU* 2.5.18<sup>618</sup> govori o osobi koja je u obliku ptice ušla u gradove s dvije i četiri noge pošto ih je sama stvorila. Grad (*pur*) Śaṅkara tumači kao tijelo (*śarīra*) u koje je brahman ušao kao tanahno tijelo (*liṅgaśarīra*) pošto je izašao iz svog neurazličena (*avyākṛta*) stanja izzračivši svijet imena i oblika. *BAU* 2.5.19 koja prenosi *RS* 6.47.18 govori o Indri koji se pomoću mjerničkih umijeća (*māyā*)<sup>619</sup> kreće uzimajući mnoge oblike. U skladu s Hackerovim tvrdnjama (1995:78-81) da riječ *māyā* u *BSBh* nema tako strogo tehničko određenje kao u kasnijoj advaita-vedānti, Śaṅkara daje dva moguća značenja riječi. Prvo je značenje pojma *māyā* po Śaṅkari proznaja (*prajñā*), što znači da se Indra kreće vlastitim proznajama. Drugo je objašnjenje da je *māyā* lažna predodžba o bićima, oblicima i imenima (*nāmarūpabhūtamithyābhimāna*), što je objašnjenje pojma na koje smo navikli u advaiti. Ovo samo pokazuje da u Śaṅkarino vrijeme pojam još nije dobio tako jednoznačni smisao po kojem je cijela škola u kasnijim stoljećima postala poznata. Śaṅkara, osim toga, možda prenosi tumačenja i iz predaje, a ne samo svoja i suvremena.

Uvođenjem *rg-vedskih* citata, koje Śaṅkara naziva *mantrama*, dodatno se osnažuje upanišadsko učenje (učenje brāhmaṇa po Śaṅkari) po kojem se znanjem brahmana postiže besmrtnost i postajanje svim.

*Madhu-kāṇḍa* svršava popisom učitelja ili *vaṃśom*. Riječ *vaṃśa* (rodoslovlje) Śaṅkara pobliže određuje kao *veṇur-vaṃśa* (stabljika bambusa) jer je stabljika bambusa podijeljena u odlomke baš kao što je niska učitelja podijeljena od učitelja do učitelja kao stabljika od korijena pa do vrha stabla.

## 6.5. *Yājñavalkya-kāṇḍa*

<sup>618</sup> Nisam našao odakle dolazi ova kitica.

<sup>619</sup> Advaita-vedānta je po pojmu *māyā* dobila i naziv *māyā-vāda*. Hacker je (1995:78-81) pokazao da kod Śaṅkare pojam *māyā* još nema strogo određeni smisao obmane kakav je pojam stekao u kasnijoj advaiti. I sama se riječ rijetko pojavljuje u Śaṅkarinim tekstovima gdje se umjesto *māyā* koriste riječi *avidyā*, *adhyāsa* ili u *BAUBh* *adhyāropa(ṇa)*.

*Yājñavalkya-kāṇḍa* obuhvaća treće i četvrto poglavlje *BAU*. Ova je *kāṇḍa* dobila ime po Yājñavalkyi, brahmanskome učitelju koji se pojavljuje u središtu dijaloški strukturiranih *brāhmaṇa* (odjeljaka) trećega i četvrtoga poglavlja. *Madhu-kāṇḍa* je, naprotiv, dobila ime po zadnjoj *brāhmaṇi* koja se možda shvaćala kao vrhunac cijele *kāṇḍe* u vrijeme kad su se ti nazivi uvriježili. U Śaṅkarinu komentaru očito nema ni približno toliku važnost. Treće se poglavlje sastoji od devet *brāhmaṇa* koje predstavljaju Yājñavalkyinu raspravu sa osam<sup>620</sup> sugovornika u okviru *brahmodye* ili brahmanskoga natjecanja u znanju<sup>621</sup> koje se odvija u sklopu velike žrtve koju je priredio kralj Janaka. Četvrto se poglavlje sastoji od tri razgovora. Dva se razgovora vode između Yājñavalkye i kralja Janake (*BAU* 4.1-2 i 4.3-4), dok je *BAU* 4.5 ponavljanje razgovora s Maitreyī s nekim manjim razlikama.

Śaṅkara u uvodu u *Yājñavalkya-kāṇḍu* tvrdi da *MK* i *YK* imaju isti smisao (*samānārtha*), ali da *YK* nije naprosto ponavljanje već ima funkciju rasprave ili racionalnoga dokazivanja (*upapatti*) onoga što je izloženo u objavi (*āgama*), odnosno u *MK*.

*āgamopapattī hy ātmaikatvaparakāśanāya pravṛtte śaknutaḥ karatalagatabilvam iva darśayitum / śrotavyo mantavya iti hy uktam / tasmād āgamārthasyaiva parīkṣāpūrvakaṃ nirdhāraṇāya yājñavalkīyaṃ kāṇḍam upapattipradhānam ārabhyate / (BAUBh str.782,18.f)*

Objava i argumentacija koje se izlažu mogu radi poučavanja jedinstva sopstva pokazati (jedinstvo sopstva) poput ploda *bilve*<sup>622</sup> postavljenog na dlanu. Rečeno je: „(o sopstvu) treba slušati, treba ga promišljati.” Zato je, kako bi se utvrdio smisao objave u skladu s preispitivanjem, započeta *Yājñavalkya-kāṇḍa*, kojoj je glavna zadaća argumentacija.

#### 6.5.1. Yājñavalkyín razgovor s Aśvalom

<sup>620</sup> Gārgī Vācakanvī se kao sugovornica Yājñavalkyina javlja dva puta, u *BAU* 3.6 i 3.8.

<sup>621</sup> *Brahmodya* je natjecanje u znanju brahmana u sklopu velike konjske žrtve. Odvija se u obliku postavljanja zagonetke i traženju njezina odgovora kojim se otkriva model svijeta. Za objašnjenje i detaljnu bibliografiju vidi Ježić 1999:58-59, bilješka 121.

<sup>622</sup> Aegle Marmelos.



Janakin je *hotar* Aśvala prvi koji u trećem poglavlju *BAU* izaziva Yājñavalkyu pitanjem kako naručitelj žrtve izbjegava susretanje smrti, dana i noći, prvog i drugog dijela lunarnog mjeseca i kako stupa u nebeski svijet. Yājñavalkya odgovara da se oslobođenje i nadoslobođenje od smrti postiže svećenikom *hotrom*, ognjem i riječju jer je *hotar* žrtve riječ, a riječ je oganj. Śaṅkara pravilno objašnjava da je riječ naručitelja žrtve (*adhyātma*) u odnosu na bogove (*adhidaiva*) oganj, a u odnosu na žrtvu (*adhiyajña*) *hotar*. Ako naručitelj žrtve gleda na *hotra* i na riječ kao na oganj, izbjegava smrt koja se sastoji od vezanosti uz nametke tijela i organa. Śaṅkara smrt shvaća kao obredno djelovanje, a ovdje opisano razmatranje kao izbjegavanje smrti, obreda, jer obred vodi u smrt koja vodi u ponovno rađanje. U *BAU* 3.1.4 i 5 kaže se da se zahvat dana i noći izbjegava ako naručitelj žrtve gleda na *adhvaryua* i na oko kao na Sunce, a zahvat prvog i drugog dijela lunarnog mjeseca (izbjegava) ako na *udgātra* i dah gleda kao na vjetar. Śaṅkara upozorava da u tekstu *Mādhyam̐dina* pri dijelovima mjeseca stoji da se na brahmana i pamet gleda kao na Mjesec. Po Śaṅkari je vjetar uzrok daha i uzrok je mjesečevih mijena. Zato onaj tko se izjednačuje s vjetrom ili Mjesecom izbjegava susretanje prvog i drugog dijela lunarnog mjeseca pa inačice teksta nisu u proturječju.

U *BAU* 1.3.6 Aśvala pita Yājñavalkyu kojim pristupom naručitelj žrtve dopijeva u nebeski svijet kad je međuprostor (*antarikṣa*) bez oslonca. Yājñavalkya odgovora da pristupa pameću, Mjesecom i brahmanom<sup>623</sup> jer je pamet naručitelja brahman, a pamet je Mjesec. Na kraju se najavljuje *sampad* ili izjednačivanje koje Śaṅkara shvaća kao izjednačivanje obreda koji inače donose slabiji plod s nekim velikim obredom kako bi se stekli njegovi plodovi jer malo tko ima prilike izvoditi obrede poput *rājasūye*, *aśvamedhe*, *puruṣamedhe* ili *sarvamedhe*. Zato služi *sampad* kad se izvodeći manje obrede mentalno izjednačuju elementi njihovi s elementima velikih obreda čime se i postižu plodovi jednaki plodovima velikih žrtava.

U *BAU* 3.1.7 na Aśvalino pitanje o broju *ṛci* kojima će *hotar* obavljati obred, Yājñavalkya odgovara da će se koristiti trima *ṛcima*- *puronuvākyom*, po Śaṅkari vrstom *ṛci* koje se koriste

---

<sup>623</sup> Brahman je svećenik koji zna sve tri Vede za razliku od *hotra* koji zna *Ṛg-vedu*, *adhvaryua* koji zna *Yajur-vedu* i *udgātra* koji zna *Sāma-vedu*.

prije žrtve, *yājyom*, vrstom *rci* koje se koriste za vrijeme žrtve i *śasyom* koja se koristi za slavljenje.<sup>624</sup> Na pitanje iz *BAU* 3.1.8 o tome koliko će prinosa prinijeti *adhvaryu* Yājñavalkya odgovara da će prinijeti prinose koji se rasplamsavaju (*ujjvalanti*), što Śaṅkara tumači kao drvo za ogrjev (*samidh*) i maslo (*ājya*), zatim prinose koji se prelijevaju (*atinedanti*), što Śaṅkara shvaća kao prinose koji proizvode zvuk kao meso i prinose koji se sliježu (*adhiśerate*), odnosno prinose poput some i mlijeka koji prodiru u zemlju. *BAU* 3.1.10 predstavlja zadnji odjeljak brahmaṇe gdje Aśvala postavlja pitanje o broju hvalopoja (*stotrīya*) kojima će *udgātar* slaviti žrtvu. Yājñavalkya ponavlja odgovor iz *BAU* 3.1.7, samo što dodaje *sampad* ili izjednačivanje *puronuvākye* s dahom (*prāṇa*), *yājye* s dahom u trbuhu (*apāna*) i *śasye* s dahom u cijelome tijelu (*vyāna*) u odnosu na sopstvo. Kroz njih osvaja svjetove zemlje, ozračja i neba.

#### 6.5.2. Yājñavalkyin razgovor s Ārtabhāgom

Na pitanje Ārtabhāge Jāratkārave što su zahvaćatelji i prezahvaćaji i koliko ih je, Yājñavalkya odgovara da ih ima po osam. Zahvaćatelji su dah, jezik, riječ, oko, uho, pamet, ruke i koža, a prezahvaćaji su miris koji se zahvaća dahom, okus jezikom, ime riječju, oblik okom, riječ uhom, želja pameću, djelo rukom i dodir kožom. Dalje Ārtabhāga pita tko je božanstvo kojemu je hrana smrt. Ako je smrt oganj, onda je oganj hrana vodama. Kada osoba umire, ne napušta ga ime jer su ime i svi bogovi beskrajni. Yājñavalkya ističe da pri smrti osobe dahovi ne uzlaze već se ujedinjuju pa tijelo bubri i nadima se zrakom. Zadnje je pitanje Ārtabhāgino o tome gdje biva osoba kad mu riječ ode u oganj, dah u vjetar, vid u Sunce, pamet u Mjesec, sluh u smjerove, tijelo u zemlju, sopstvo u prostor, dlaka u bilje, kosa u šume, a krv i sjeme bivaju položeni u vode, tj. kada umre. Yājñavalkya odvodi Ārtabhāgu na osamu i upaniṣad nas

<sup>624</sup> *puronuvākya ca prāgyāgakālād yāḥ prayujyanta rcaḥ, sā rgjātīḥ puronuvākyety ucyate / yāgārthaṃ yāḥ prayujyante rcaḥ, sā rgjātīr yājyā / śastrārthaṃ yāḥ prayujyante rcaḥ, sā rgjātīḥ śasyā* / (*BAUBh* str. 788,16f)

obavješćuje samo da su razgovarali o djelu (*karman*) i kako se dobar postaje dobrim djelom, a loš lošim.

Kako se po Śaṅkarinu tumačenju u prethodnome dijelu teksta (BAU 3.1.10) govorilo o izbjegavanju smrti, zadaća je ove brāhmaṇe pobliže određenje smrti koja je obilježena zahvaćateljima i prezahvaćajima. Zbog neznanja vlastita bivstva, ograničeni smo stvarima koje se nalaze na razinama koje su određene u odnosu na sopstvo ili bogove.<sup>625</sup> U sklopu uvoda Śaṅkara uvodi Bhartṛprapañcino shvaćanje *apavarge*, stanja između vezanosti i oslobođenja gdje se prestanak djelovanja uzrokuje vršenjem obreda i uvidbom, a konačno se oslobođenje stječe tek poslije smrti.<sup>626</sup> Oslobođenje je za života po tome sporedno (*gaunī*) i ovisno (*āpekṣikī*) od smrti. Śaṅkara tvrdi da je upravo smrt u obliku zahvaćatelja i prezahvaćaja uzrok vezanosti što znači da smrt ne može biti uzrok oslobođenja već znanje. BAU 3.2 tako služi upoznavanju uzroka vezanosti jer kad okovani (*nigadita*) zna sve o okovu (*nigada*) lakše ga se može osloboditi.

Nakon Ārtabhāgina pitanja o broju zahvaćatelja i prezahvaćaja u Śaṅkarinu se komentaru javlja prigovor na to da kako je moguće postaviti takvo pitanje jer su zahvaćatelji i prezahvaćaji Ārtabhāgi nužno poznati ili nepoznati. Ako su poznati, tada je njihov broj koji im je svojstvo (*guṇa*) poznat i pitanje je nepotrebno, a ako nisu poznati, pitanje bi trebalo biti što su to zahvaćatelji i prezahvaćaji, a ne koliko ih je. Śaṅkara odgovara da su zahvaćatelji i prezahvaćaji već poznati iz BAU 3.1, gdje se spominju riječ, oko, dah i pamet ali cilj odlomka nije bilo točno određenje njihova broja. Zato Śaṅkara smisao ove brāhmaṇe vidi u točnom određenju onoga što u prethodnoj nije do kraja određeno. Drugu poveznicu dviju brāhmaṇa Śaṅkara vidi u Yājñavalkyininim tvrdnjama iz BAU 3.1.3-6 da je poznavanje *hotra* kao riječi i riječi kao ognja oslobođenje (*mukti*) i nadoslobođenje (*atimukti*), što odgovara oslobođenju (*mukti*) od zahvaćatelja (*graha*) i nadoslobođenju (*atimukti*) od prezahvaćaja (*atigraha*). Zahvaćatelji su spoznajni i djelatni organi, a prezahvaćaji su njihova područja, što znači da je za izbjegavanje

---

<sup>625</sup> *sa ca svābhāvīkājñānāsaṅgāspado' dhyātmādhibhūtāviṣayaparicchinnō grahātigrahalakṣaṇo mṛtyuḥ* / (BAUBh str. 791,2ff)

<sup>626</sup> Vidi str. 187-189 ove radnje.

kruženja u svijetu prerađanja potrebno oslobođenje od oboje. Ovdje se vidi Šaṅkarino spretno spajanje dviju *brāhmaṇa* uspoređivanjem dviju riječi koje imaju prefiks *ati-* (pre- ili nad-). U upanišadi se kaže da je svaki zahvaćatelj zahvaćen prezahvaćajem. Na primjeru govora (zahvaćatelja) i imena (prezahvaćaja) Šaṅkara objašnjava da to znači da ono što je izrečeno (*nāman* ili ime) zarobljava (*apa√HR*) ljude. Izrečeno upravlja funkcijom govora jer je izrečeno jedini cilj i smisao postojanja govora kao organa djelovanja. U *BSBh* 1.4.1 Šaṅkara također objašnjava odnos zahvaćatelja i prezahvaćaja kao odnos organa (*indriya*) i predmeta spoznaje (*viśaya*), pri čem je predmet viši (*paratva*) od organa. U *BSBh* 2.4.6 Šaṅkarina tvrdnja da se organi spoznaje i djelovanja nazivaju *grahe* jer se njima veže (*badhyate*) osobna duša (*kṣetrajña*) uz svijet, u potpunosti odgovara tumačenju uz *BAUBh* 3.2.3, osim što se tamo koristi glagolom *apa√HR* (zarobiti) a u *BSBh* 2.4.6 glagolom *√BANDH* (vezati).

Drugi dio *brāhmaṇe* koji govori o vodi kojoj je hrana smrt u obliku ognja po Šaṅkari pokazuje da postoji smrt smrti, odnosno oslobođenje. Na prigovor da je to *regressus ad infinitum* Šaṅkara odgovara da je nemoguće zamisliti nešto što uništava onoga koji uništava smrt svega. Smrcu nestaju organi, ali to još nije oslobođenje. Njega Šaṅkara shvaća kao smrt smrti, odnosno kraj kruga rađanja i umiranja.

U *BAUBh* 3.2.11 Šaṅkarino tumačenje, čini mi se, odstupa od izvornoga značenja teksta. Pitanje je postavljeno uzlaze li dahovi za čovjekom poslije smrti a Yājñavalkya odgovara da ne uzlaze već se ujedinjuju i tijelo se nadima i bubri. Šaṅkara ovo shvaća kao smrt čovjeka koji je postigao oslobođenje pa ga njegovi dahovi (zahvaćatelji i prezahvaćaji po Šaṅkari) ne slijede već se ujedinjuju u znalcu (*vidvas*) koji ima narav najvišega brahmana (*parabrahmasatattva*). U samom se odlomku prije radi o opisu procesa nadimanja pri raspadanju tijela pokojnika jer se po tome shvaćanju dahovi poput *prāṇe*, *apāne* i ostalih zadržavaju u tijelu.

Zadnji odjeljak Šaṅkara ispravno tumači kao potragu za onim što drži zajedno sve djelatnosti tjelesne pošto se poslije smrti tijela svaka od njih vrati odgovarajućem božanstvu (riječ ognju, oko Suncu...). Mogući su odgovori da je ono o što se sve oslanja vlastita priroda

(*svabhāva*), *yadrccha* (slučajnost), vrijeme (*kāla*), djelo (*karman*), sudbina (*daiva*), svijest (*viññāna*) ili praznina (*śūnya*). Zadnje dvije mogućnosti Śāṅkara pripisuje buddhističkim školama *yogācāra* i *mādhyaṃika*, dok prve tri vjerojatno preuzima iz *ŚU* 1.2, gdje se nabrajaju pogrešna shvaćanja onoga o što se sve oslanja. Po Śāṅkari su Ārtabhāga i Yājñavalkya u osami prvo pobili sva navedena načela osim djela (*karman*) kao načela o kojem ovisi ponovno rađanje. Zato osoba postaje dobra dobrim djelima, djelujući u skladu sa *śāstrom* (propisima), a loša lošim djelima koja su tomu oprječna.

### 6.5.3. Razgovor Yājñavalkye i Bhujyua Lāhyāyana

Bhujyu je bio u zemlji Madra gdje je sreo djevojku koju je opsjeo gandharva.<sup>627</sup> Pitao je gandharvu o krajevima svjetova i gdje su Pārikṣite (potomci kuruskoga kralja Parikṣita). Isto pitanje postavlja i Yājñavalkyi koji odgovara da su Pārikṣite u svijetu gdje su dani onoliki koliko se kolima bogova prijeđe u 32 dana. Tamo odlaze oni koji žrtvuju konjsku žrtvu. Taj cijeli svijet dvostruko obuhvaća zemlju koju dvostruko obuhvaća more; tamo je otvor veličine krila mušice. Pārikṣite je Indra predao Vjetru koji ih je odnio onamo kamo idu oni koji slave konjsku žrtvu. Zato je vjetar prožimanje i obuhvaćanje. Onaj tko tako zna suzbija ponovnu smrt.

Svijet koji se ovdje spominje Śāṅkara shvaća kao tijelo *Virāji* ili nižega brahmana u kojem ljudi trpe posljedice svojih djela. Između toga i onoga svijeta tanahan je prolaz kroz koji prolaze Pārikṣite vođeni Indrom koji je po Śāṅkari sinonim za oganj koji se pali na konjskoj žrtvi i kojim u obliku vjetra idu onamo gdje Indra sam ne može jer mu tijelo nije tanahno poput vjetra. Vjetar je k tome i u odnosu na bogove i sopstvo unutarnje sopstvo svih bića i ono što ih okružuje. U odnosu na bogove vjetar je ukupnost (*samaṣṭi*), a u odnosu na sopstvo posebnost (*vyasṭi*). Ta se tvrdnja povezuje s time da konjska žrtva stvara najpovoljniji ishod od svih drugih žrtava utječući na ukupnost bića i na posebno biće koje žrtvu vrši. Konjska se žrtva može primjenjivati u sprezi s

---

<sup>627</sup> Polubožansko biće, u *RS* duh pokojnika.

razmatranjem, ili samo mentalno, slijedeći uvidbe poput one u *BAU* 1.2.7. Tamo je opisana smrt koja je glad i može se nazivati nazivima za niži brahman, kao što su ukupnost (*samaṣṭi*), sopstvo budnosti (*buddhyātman*), prvorodenac (*prathamaja*), vjetar (*vāyu*), nit (*sūtra*), sućina (*satya*) ili Hiraṇyagarbha. Niži je brahman unutarnje sopstvo svih bića, osobna duša, srž neuobličenoga, njemu su inherentna djela svih bića i on je najviši ishod djela i razaznaja povezanih s djelima.<sup>628</sup>

Sada se možemo vratiti na poduži uvod u *BAU* 3.3 koji se nadovezuje na problem obreda i oslobođenja. Śaṅkara ga započinje kratkim prepričavanjem dosadašnjega tijeka poglavlja koje počinje izbjegavanjem smrti u obliku zahvaćatelja i prezahvaćaja, i svršava Yājñavalkyininom naukom o plodovima dobrih djela (*BAU* 3.2.13). Ovdje je moguć prigovor da, ako dobra djela donose dobre plodove u budućim životima, onda bi još bolja djela mogla donositi i oslobođenje. Ta se sumnja mora otkloniti i zato Śaṅkara još jednom poduzima opsežnu kritiku tvrdnje da obredi sami ili u sprezi s razmatranjem (*jñānakarmasamuccaya*) mogu dovesti do oslobođenja.

Glavni je Śaṅkarin argument to da navodni uzrok (obred) djeluje samo na zemaljskoj razini pa ne može doseći do oslobođenja koje je onkraj imena i oblika. Na prigovor da u prirodi nekad vidimo da iz jednog uzroka proizlazi posljedica različita od uzroka, kao što je kiselo mlijeko različito od mlijeka, Śaṅkara odgovara da oslobođenje uopće nije posljedica jer nije nastalo već stalno postoji, ali se uslijed neznanja ne vidi. Djelo može nešto proizvoditi (*utpādayitum*), dati da se postigne (*prāpayitum*), pretvarati (*vikartum*) ili urediti (posvetiti [*saṃskartum*]<sup>629</sup>) a oslobođenje ne pripada ni jednomu od navedenih učinaka već je naprosto skriveno neznanjem. Na to slijedi prigovor da uz naredbe za izvođenje obvezatnih redovitih obreda (*nitya-karman*) ne stoje i tvrdnje o njihovim ishodima pa se mora zaključiti da im je ishod oslobođenje jer su svi drugi plodovi djela već pokriveni drugim žrtvama. Upravo je to teza pūrva-mīmāṃsaka o oslobođenju. Śaṅkara odgovara uvjerljivim argumentom da su ishodi djelovanja

---

<sup>628</sup> *yaḥ sarvabhūtāntarātmā liṅgam amūrtaraso yadāśritāni sarvabhūtakarmāṇi, yaḥ karmaṇāṃ karmasambaddhānāṃ ca vijñānānāṃ parā gatiḥ paraṃ phalam / tasya kiyān gocaraḥ kiyatī vyāptiḥ sarvataḥ parimaṇḍalībhūtā, sā vaktavyā; tasyām uktāyāṃ sarvaḥ saṃsāro bandhagocara ukto bhavati* / (*BAUBh* str. 803,18ff)

<sup>629</sup> Mādhavānanda (1935:312) prevodi *saṃskartum* s purification.

bezbrojni baš poput ljudskoga djelovanja jer su i želje koje pokreću djela bezbrojne; zato ih nije moguće tek tako nabrojati. Ako je broj djela nepoznat i beskonačan, ne može se tvrditi da je oslobođenje jedini preostali stavak na popisu. Ako se tu prigovori da je oslobođenje jedino izvan ishoda djelovanja kao skupa ili vrste koja se sastoji od beskonačnoga broja djela, Śaṅkara upozorava da u tom slučaju oslobođenje više nije ishod djela jer ne pripada skupu ishoda djela i pūrvaṅgīn mora napustiti svoju osnovnu premisu da je oslobođenje ishod djelovanja.

Ovdje po Śaṅkari treba slijediti analogiju sa žrtvom *viśvajit* kojoj također nije određen plod, ali je uvriježeno da joj se kao plod shvaća postizanje neba nakon smrti.<sup>630</sup> U tome trenutku pūrvaṅgīn ustvrđuje da oslobođenje onda nije plod, na što ga Śaṅkara upozorava da tvrdnjom kako oslobođenje nije ni plod (*phala*) ni učinak (*kārya*) napušta svoju početnu tvrdnju (*pratijñā*), a ako je mislio da oslobođenje nije plod, ali je zato učinak obvezatnih obreda, ustvrdio je da je oganj hladan, jer su riječi ‘plod’ i ‘učinak’ istoznačnice. Time ga Śaṅkara izaziva na daljnju raspravu kako bi raščistio ovaj problem. Pūrvaṅgīn nastavlja tvrdnjom da, ako oslobođenje može biti učinak znanja, onda može biti i učinak nekoga drugog djelovanja kao što je obredno. Po Śaṅkarinu shvaćanju znanje ne može biti djelovanje, a tvrdnja da je oslobođenje učinak znanja izrečena je po njem u prenesenu značenju (*upacaryate*). Djelovanje ne može ukloniti neznanje jer mu nije suprotno. Znanje koje je očitovano (znanje) (*abhivṛtyakti*) suprotno je neznanju koje je neočitovano (*anabhivṛtyakti*). Bilo da se neznanje pojavljuje u obliku potpunoga nedostatka znanja (*jñānābhāva*), sumnjivoga znanja (*saṃśaya-jñāna*) ili pogrešnoga znanja (*viparītajñāna*), ono se uvijek uklanja samo znanjem a ne djelovanjem jer djelovanje i znanje nisu suprotstavljeni.<sup>631</sup> Na pūrvaṅgīnov prijedlog da djelo možda ima nevidljivu moć uklanjanja neznanja (*apūrva*),

<sup>630</sup> *MimS* 4.3.10-12 raspravljaju o žrtvama kojima u *brāhmaṇama* nije određen plod. U Śabarinu se komentaru tvrdi da se radi o žrtvi *viśvajit* i da tvrdnje o plodu žrtve treba pronaći u tekstovima koji su bliski onima koji tu žrtvu naređuju (izvođenje je žrtve *viśvajit* naloženo u *Tāṇḍya-brāhmaṇi* 19.8.4).

<sup>631</sup> Isti se argument javlja u *Upadeśasāhasrī* 2.1.11 s time da je jezično argument drugačije oblikovan. U *BAUBh* se za suprotstavljenost znanja neznanju koristi riječ *virodha*, u *Upad pratikūlataḥ*, za uklanjanje se u *BAUBh* koristi glagol *nivartate*, u *Upad* imenica *hāna*. U vjerojatno kasnijem vedāntskom tekstu *Ātmabodha* (3) javlja se ovaj argument jezično uobličen isto kao u *BAUBh*. U *Ātmabodhi* 3 koriste se pasivni oblici glagola *vi√RUDH* (suprotstavljen) i *ni√VRT* (uklonjen).

Śaṅkara duhovito odgovara da je to kao kad bismo rižu čistili od ljuske *agnihotrom* iako znamo da se ona najbolje čisti udaranjem tučkom.

Na kraju ovoga odjeljka Śaṅkara ipak upozorava na jedan vid obrednoga djelovanja koje izravno ne dovodi do oslobođenja, ali pomaže posvećenju ili pročišćenju (*saṃskṛta*), no samo ako se žrtvuje sopstvu a ne bogovima. Smisao je toga da se treba žrtvovati bez želje za plodovima djelovanja pri čem čak i objava daje prednost bezinteresnom žrtvovanju sopstvu.<sup>632</sup> Izvođenje obreda sa željom za uživanjem ploda (*sābhisam̐dhi*) tog djelovanja ako se kombinira s uvidbom (*vidyā*) vodi postizanju jedinstva s nižim brahmanom dok izvođenje obreda bez želje (*nirabhisam̐dhi*; osim s onom za pročišćenjem duha) pomaže pročišćenju duha ali ne dovodi izravno do oslobođenja.

#### 6.5.4. Razgovor Yājñavalkye i Uṣaste Cākrāyaṇe

U ovom kratkom razgovoru Uṣasta pita Yājñavalkyu što je na očit a ne na skrovit način brahman koji je sopstvo svega. Yājñavalkya odgovara da je to njegovo sopstvo unutar svega što dahom izdiše, oddahom oddiše (ili udiše?), razdahom se razilazi (po udovima), uzlaznim dahom daje uzgon tijelu. Uṣasta traži da mu Yājñavalkya na očit a ne na skrovit način pokaže brahman kao što se pokazuje govedo ili konj. Yājñavalkya mu sada odgovara upozoravajući ga da ne bi mogao vidjeti motritelja motrenja ni čuti slušatelja sluha, kao što ne može misliti mislioca misli ni razaznati razaznavatelja razaznaje!

Śaṅkara shvaća da *sākṣāt* (na očit način) znači da pogled subjekta nije ničim zapriječen, a *aparokṣāt* (ne na skrovit način) znači „ne u drugotnome (atributnome) smislu” (*agaṇa*). Sopstvo unutar svega jest unutarnje sopstvo (*pratyagātman*). Śaṅkara smatra da Yājñavalkya, kad nabraja dahove, govori o sopstvu koje je nakupina učinka i tvorila (tijela i organa) i koje se sastoji od

---

<sup>632</sup> *nirabhisandheḥ karmaṇo vidyāsaṃyuktasya viśiṣṭakāryāntarārambhe na kaścīd virodhaḥ / devayājyātmayājīnor ātmayājīno viśeṣaśravaṇāt / „devayājīnaḥ „śreyān ātmayājī” (ŚB 11.2.6.13) ityādaḥ „yad eva vidyayā karoti” (ChU 1.1.10) (i)tyādaḥ ca / (BAUBh str. 802,16ff)*



razaznaje.<sup>633</sup> To je osobna duša koja uređuje i omogućuje rad dahova. Drugi dio koji govori o subjektu spoznaje govori po Šaṅkari o najvišem sopstvu.<sup>634</sup>

#### 6.5.5. Razgovor Yājñavalkya i Kahole Kauṣītakeye

U ovoj kratkoj *brāhmaṇi* (BAU 3.5) Yājñavalkya odgovara na Kaholino pitanje koje je istovjetno Uṣastinu. Yājñavalkya i ovdje odgovara da je brahman njegovo (Kaholino, ali i svačije) sopstvo. Drugi se dio odgovora razlikuje. Yājñavalkya ovdje kaže da to sopstvo nadilazi glad i žeđ, patnju, zabludu, starost i smrt. Kada je to sopstvo spoznato, brāhmaṇe (pripadnici brahmanskoga staleža) odlaze u prosjaštvo i napuštaju želje za sinom, bogatstvom i svijetom. Zato se brāhmaṇa (pripadnik brahmanskoga staleža) odriče učenosti i biva poput djeteta. A odrekavši se i dječastva i učenosti, postaje mudrac koji šuti (*muni*), odrekavši se pak naravi mudraca koji šuti i bezmudraštva- postaje znalac brahmana!

Šaṅkarin izrazito opširan komentar uz ovu *brāhmaṇu* započinje kritikom Bhartṛprapañcina tumačenja da se u BAU 3.4 radi o osobnoj duši a u BAU 3.5 o vrhovnome sopstvu.<sup>635</sup> Na prigovor da su osobine brahmanove u oba teksta proturječne Šaṅkara odgovara da su te osobine zapravo nametci, kao što se konopu i sedefu u zabludi pripisuje da su zmija i srebro ili nebu da je plave boje. S time nisu u proturječju ni tvrdnje o jedinstvenosti brahmana<sup>636</sup> koje su izrečene s gledišta najviše istine (*paramārthadarśana*). Šaṅkara ističe da svaka uporaba riječi koje predstavljaju najvišu istinu ili uporaba sa svjetovnoga gledišta ovisi samo o znanju ili neznanju, i da između njih nema proturječja.<sup>637</sup> Isti se tekst obrađuje u BSBh 3.3.35 gdje se postavlja pitanje radi li se u BAU 3.4 i 3.5 o dvije ili o jednoj uvidbi. *Pūrvapakṣa* glasi da se radi

---

<sup>633</sup> *sa te tava kāryakaraṇasaṃghātasyātmā vijñānamayaḥ* / (BAUBh str. 806,23f)

<sup>634</sup> BAUBh 3.4.2 već je obrađena na str. 189-191 ove radnje.

<sup>635</sup> Vidi str. 191-193 ove radnje.

<sup>636</sup> Šaṅkara pri tome citira ChU 6.2.1 („jedan bez drugoga” [*ekamevādvitīyaṃ*]) i BAU 4.4.19 („u njem nema nikakva razlikovanja” [*neha nānāsti kiñcana*])

<sup>637</sup> *tasmā jñānājñāne apekṣya sarvaḥ saṃvyavahāraḥ śāstrīyo laukikaś ca / ato na kācana virodhaśaṅkā* / (BAUBh str. 811,15f)

o dvije uvidbe dok Śaṅkara tvrdi da se radi o jednoj uvidbi jer se u oba teksta govori o sopstvu koje je unutar svega pa ne mogu postojati dva različita sopstva unutar svega. Taj je argument u biti jednak onomu iz *BAUBh* 3.5.1, osim što je ovdje pūrvaapakṣin prepoznat kao Bhartṛprapañca koji također tvrdi da se govori o dva sopstva.

U nastavku teksta Śaṅkara objašnjava upaniṣadski tekst. Ističe da je želja uzrok gladi, žeđi i patnje, a zabluda je neznanje. Sve se to odnosi na pamet (*manas*) dok se starost i smrt odnose na tijelo. Subjekt je spoznaje (motritelj motrenja) onkraj svega toga jer je on sopstvo svega, od busena trave do brahmana.<sup>638</sup> Ovaj je upaniṣadski odjeljak Śaṅkari jedan od dokaza da je isposništvo (*bhikṣācarya*) i odricanje od obrednoga djelovanja put za znalca brahmana<sup>639</sup> jer riječ *brāhmaṇa* tumači kao „znalac brahmana” (*brahmavid*). Ovdje recenzija *Kāṇva* više odgovara Śaṅkarinu tumačenju jer u recenziji *Mādhyam̐dina* (*BAU [M]* 3.4.1) umjesto prvoga spominjanja riječi *brāhmaṇa* stoji riječ *paṇḍita* (učen). No kasnije je tekst jednak: znalac nadmoćan *muniu* zove se *brāhmaṇa* i u *BAU (M)*.

Na to slijedi prigovor da se tekst opisujući odlazak *brāhmaṇa* u prosjaštvo koristi sadašnjim vremenom (*vartamāna*) umjesto optativom (*liṅ*), imperativom (*loṭ*) ili gerundivom zbog čega se ta rečenica treba shvatiti kao *arthavāda* koja nema nalogodavnu moć. Štoviše, odricanje od obrednoga djelovanja predstavlja ozbiljan prekršaj za što se podastiru citati iz *Manu* 11.56, *ApDhS* 1.15.1; 2.21.10, 21 i *TA* 2.1.1. Śaṅkara odgovara citatom iz *Kaṇṭhaśruti-upaniṣad*<sup>640</sup> 4, po kojem se isposnik mora odreći nošenja svete vrpce i vedskoga nauka.<sup>641</sup> Uz to, upaniṣadi ne donose naredbe za djelovanje već objavljuju istinu o najvišem brahmanu pa ne potpadaju pod podjelu na *vidhi* i *arthavādu* svojstvenu vedskoj egzegezi škole pūrva-mīmāṃsā. Kako je svrha izvođenja obreda ostvarivanje ovozemaljskih ciljeva, oni se nalaze na razini neznanja i suprotni su oslobađajućemu znanju upaniṣadskomu. Znanje u istoj osobi ne može

---

<sup>638</sup> Śaṅkara se u tome izrazu (*BAUBh* str. 812,7) koristi riječju brahman misleći na niži brahman.

<sup>639</sup> U kontekstu rasprave o dužnostima znalca brahmana Śaṅkara citira *BAU* 3.5.1 u *BSBh* 3.4.9 i 3.4.47.

<sup>640</sup> Deussen (1897./1980b:745-751) svrstava tu *atharvavedsku* upaniṣad među *saṃnyāsa-upaniṣadi*. U *BSBh* Śaṅkara ne citira ovu upaniṣad.

<sup>641</sup> *yajñopavītaṃ vedāṃś ca sarva tad varjayed yatih* / (*KaṇṭhaśU* 4)

postojati usporedo s neznanjem i zato je nužno odricanje od obreda. Śaṅkara se ovdje spretno nadovezuje na dio teksta koji govori o odricanju od učenosti što Śaṅkara shvaća kao odricanje od vedske obredne učenosti. Zanimljivo je Śaṅkarino pogriješno shvaćanje riječi *bālya* (dječaštvo) kao *bala* (snaga). U njegovu tumačenju rečenica znači da onaj koji se odrekao učenosti posjeduje snagu kojoj je izvor u plodovima obrednoga djela. Znalac brahmana tu snagu izbjegava snagom koja dolazi iz samospoznaje. Tko se odrekne snage koja dolazi iz obreda i iz učenosti postaje yogin. Tako vjerojatno izbjegava teškoću da onaj koji se odriče učenosti i dječaštva postaje *muni* kako zapravo stoji u tekstu i podsjeća na pojam *docta ignorantia* u filozofiji Nikole Kuzanskoga.

#### 6.5.6. Prvi razgovor Yājñavalkyina s Gārgī Vācakaṇī

U ovoj kratkoj *brāhmaṇi* Gārgī pita Yājñavalkyua na čem su osnovane i potkane vode koje su osnova i potka svega ovoga. Yājñavalkyua odgovara da su vode osnovane i potkane na vjetru koji je osnovan i potkan na međusvjetovima koji su osnovani i potkani na svjetove Gandharva (*M*: koji su osnovani i potkani na svjetovima neba) koji su osnovani i potkani na sunčevim svjetovima. Ovi su osnovani i potkani na mjesečevim svjetovima, a ovi na svjetovima zvijezda koji su osnovani i potkani na božanskim svjetovima. Božanski su svjetovi osnovani i potkani na Indrinu svijetu a Indrin svijet na svijetu Prajāpatia koji je osnovan i potkan na svijetu Brahmanovu. Nakon toga Yājñavalkyua zabranjuje Gārgī da dalje pita kako joj se glava ne bi razletjela.

Śaṅkara ovo shvaća kao kauzalni niz u kojem je svakomu članu uzrok prethodni član koji je prožet potonjim, i tako sve do sopstva svega koje je najviši uzrok. Članovi su niza poredani od grubih prema tanahnima. Na mogući prigovor da bi vode trebale biti osnovane i potkane na vatri,<sup>642</sup> a ne na uzduhu, Śaṅkara odgovara da je vatra čest kojoj je potreban uzduh da bi se

---

<sup>642</sup> Vidi *ChU* 6.2.3 gdje iz jare proizlaze vode. Inače je uobičajen poredak česti u ind. filozofiji: zemlja, voda, vatra, uzduh, zrak (eter, *ākāśa*). Vatra je dakle za stupanj tanahnija od vode, a uzduh za dva stupnja. No tanahnije se česti

očitovala. Na kraju Śaṅkara objašnjava da je Yājñavalkya zaustavio Gārgī od daljnega ispitivanja zbog toga što vrhovno sopstvo, koje slijedi u nizu, nije predmet zaključivanja (*ānumānika*) već je za njegovu spoznaju potrebno svjedočanstvo objave (*āgama*). Gārgīno je pitanje na razini racionalna promišljanja, odnosno na razini zaključivanja o svjetovnim stvarima koje je Yājñavalkya nabrojao. Kako bi se spoznalo vrhovno sopstvo, potrebno je zaći onkraj ovoga svijeta, a za to je zaključak kao način valjane spoznaje potrebno promijeniti u korist svjedočanstva objave.

#### 6.5.7. Yājñavalkyin razgovor s Uddālakom Āruṇiem i drugi razgovor s Gārgī Vācakaṇī

Razgovor s Uddālakom i drugi razgovor sa Gārgī zapravo čine dvije *brāhmaṇe* (*BAU* 3.7 i 3.8) ali ih predstavljam u istome poglavlju jer Śaṅkara tumači smisao razgovora s Uddālakom tek u komentaru uz razgovor sa Gārgī (*BAU* 3.8.12). Kratak je sadržaj razgovora s Uddālakom već iznesen na str. 108 ove radnje gdje je obrađeno njegovo tumačenje u *BS* 1.2.18 i u Śaṅkarinoj *BSBh*. U *BS* 1.3.10 tumači se i drugi razgovor s Gārgī a *sūtre* su zajedno sa Śaṅkarinim komentarom prevedene na str. 120-124 ove radnje. U razgovoru s Uddālakom govori se o vjetru koji predstavlja nit (*sūtra*) na koju su nanizani ovaj i onaj svijet i sva bića i o nutrodržcu (*antaryāmin*) koji čini da se sve iznutra drži. Śaṅkara prvo govori o vjetru na koji je svijet brahmana nanizan. Tanahna čest vjetar, poput *ākāśe*, podupire zemlju; on je *causa materialis* tanahnoga tijela (*liṅga*). Nakon objašnjenja što je to nit (*sūtra*), Śaṅkara nastavlja s objašnjenjem pojma nutrodržca. Śaṅkara na početku komentara uz *BAU* 2.7.3 otklanja prigovor da je nutrodržac božanstvo zemlje (*prthivīdevatā*) tvrdnjom da, kada tekst kaže *yaṁ prthivī na veda* (kojega zemlja ne zna), zapravo misli koga božanstvo zemlje ne zna. Ovdje je zanimljivo to da se isti prigovor javlja i u *BSBh* 1.2.18<sup>643</sup> i da se pobija istom argumentacijom. Śaṅkari je Zemlja

---

očituju na manje osjetilnih područja: uzduh se poznaje po zvuku i dodiru, a vatra po zvuku, dodiru i vidljivome liku (sjaju, boji).

<sup>643</sup> Vidi str. 121-122 ove radnje.

božanstvo koje može predstavljati učinak i tvorila (tijelo i organe) nutrodržca. Nutrodržac je po Śaṅkari Īśvara i Nārāyaṇa lišen svih svojstava koja pripadaju svijetu prerađanja (*sarvasaṃsāradharmavarjita*). *BAU* 3.7.4-22 Śaṅkara ostavlja bez komentara a tek se u komentaru uz *BAU* 3.7.23 ukratko osvrće na upanišadski nauk o nutrodržcu kao subjektu spoznaje. Božanstva koja vladaju analognim makrokozmičkim i mikrokozmičkim čestima ne mogu vidjeti nutrodržca jer on ne može biti opredmećen (*viśayābhūta*).

*BAU* 3.8 prenosi Yājñavalkyin odgovor na dva pitanja koja mu, poput sinova ratnika iz Kāśija i Videhe s napetim lukovima i dvije oštre strijele, upućuje Gārgī. Prvo je pitanje što je to prošlo, sadašnje i buduće koje je iznad, ispod i između neba i zemlje. Na Yājñavalkyin odgovor da se radi o ozračenom prostoru (*ākāśa*), Gārgī pita na čem je ozračeni prostor osnovan i čime je potkan. Yājñavalkya odgovara da je *ākāśa* osnovana i potkana na nepropadljivome (*akṣara*) koje se dalje opisuje samo negativnim određenjima.

Svoj komentar Śaṅkara započinje kratkim uvodom u kojem najavljuje da će se u brāhmaṇi na očit a ne na skrovit način govoriti o vrhovnome brahmanu lišenome nametaka, koji je bez gladi i ostaloga i koji se nalazi unutar svega.<sup>644</sup> Želeći spojiti razgovor s prethodnime, Śaṅkara tvrdi da prvo pitanje pita o tome na čem je osnovana i čime je potkana nit (*sūtra*) koja se nalazi iznad, ispod i između neba i zemlje. Nit je osnovana i potkana na ozračenom prostoru (eteru, *ākāśi*) koji je pak osnovan i potkan na nepropadljivome (*akṣara*). Za riječ *akṣara* Śaṅkara nalazi dvije etimologije: od glagola √*KṢI* propasti (ono koje ne propada [*na kṣīyate*]) i od glagola √*KṢAR* teći (ono koje ne otječe [*na kṣarati*]).<sup>645</sup> Prva se grupa poricanja (ni grubo ni tanahno, ni kratko ni nekratko, ni dugo ni nedugo) odnosi na veličinska (*parimāṇa*)<sup>646</sup> svojstva (*dharma*) supstancije, čime se po Śaṅkari dokazuje da nepropadljivo nije tvarna supstancija (*dravya*). Ostala poricanja Śaṅkara samo ponavlja ili parafrizira zaključujući da je nepropadljivo lišeno svakoga određenja (*viśeṣaṇarahita*).

<sup>644</sup> *ataḥ param aśanāyādivinirmuktaṃ nirupādhiḥ sākṣādaparokṣāt sarvāntaraṃ brahma vaktavyam ity ata ārambhaḥ* / (*BAUBh* str. 824.24f)

<sup>645</sup> Ispravna je, naravno, samo druga etimologija.

<sup>646</sup> *Parimāṇe* su jedna skupina od sedamnaest svojstava (*guṇa*) u filozofiji Vaiśeṣike (*VaiS* 1.1.6).

U sklopu komentara uz *BAU* 3.8.12 Śaṅkara spominje starije tumačenje odnosa nutrodršca i nepropadljivoga:

*tatra kecid ācakṣate- parasya mahāsamudrasthānīyasya brahmaṇo' kṣarasyāpracalitavarūpasyeṣatpracalitāvasthāntaryāmī; atyantapracalitāvasthā kṣetrajño, yas taṃ na vedāntaryāmiṇam; tathānyāḥ pañcāvasthāḥ parikalpayanti / tathāṣṭāvasthā brahmaṇo bhavantīti vadanti / anye' kṣarasya śaktaya etā iti vadanti, anantaśaktimadaḥṣaram iti ca / anye tv akṣarasya vikārā iti vadanti / (BAUBh str. 832,4.ff)*

Ovdje neki tvrde: nutrodržac je stanje blage uzburkanosti nepropadljivoga kojega je oblik neuzburkanost i koje predstavlja vrhovnoga brahmana koji stoji u velikome moru; znalac polja (osobna duša) koji tog nutrodršca ne zna predstavlja stanje izrazite uzburkanosti; tako drugi zamišljaju pet stanja, a tako postoje i osam stanja brahmana, kažu. Drugi kažu da su ta (stanja) moći nepropadljivoga a nepropadljivo je obdareno bezbrojnim moćima. Treći pak kažu da su (ta stanja) pretvorbe nepropadljivoga.

Nakamura smatra da to mišljenje pripada Bhartṛprapañci pa učenje o pet i osam stanja brahmana uključuje u poglavlje o Bhartṛprapañci. No Sureśvara šuti o tome čiji bi nauk ovo mogao biti. Ānandagiri pripisuje nauk o stanjima brahmanovim Bhartṛprapañci, ali u komentaru uz *BAUBhV* 1.4.1043. Iz odlomka je razvidno da Śaṅkara spominje više različitih tumačenja Yājñavalkyina učenja o nutrodršcu i nepropadljivome. Jedno je učenje o različitim stupnjevima uzburkanosti mora u kojem stoji najviši brahman. Nejasno je postoje li dvije škole od kojih jedna govori o pet, a druga o osam stanja brahmana. Po Ānandagiriu pet stanja brahmana jesu *pinḍa* (grumen), *jāti* (rod), *Virāj* (rassjaj), *sūtra* (nit) i *daiva* (božanski usud). Dodatna su tri stanja *avyākṛta* (neurazličeno), *sākṣin* (svjedok) i *kṣetrajña* (znalac polja). Sureśvara u *BAUBhV* 1.4.487 spominje osam stanja brahmanovih ali nabraja njih šest.<sup>647</sup> *Īśvara* (Gospod), *avyākṛta* (neurazličeno), *prāṇa* (dah), *Virāj* (rassjaj), *bhūta* (biće) i *indriya* (indrinska moć). U komentaru

---

<sup>647</sup> Vjerojatno radi očuvanja metra.

uz *BAUBhV* 1.4.1043 gdje se samo spominje osam stanja, Ānandagiri ovaj nauk pripisuje Bhartṛprapañci i nabraja sljedeća stanja: *piṇḍa*, *jāti*, *virāj*, *sūtra*, *daiva*, *avyākṛta*, *antaryāmin* i *sākṣin*. Slijedi tablica u kojoj su stanja poredana onako kako dolaze u tekstu:

| Śaṅkara <i>BAUBh</i><br>3.7.12 <sup>648</sup> | Ānandagiri uz<br><i>BAUBhV</i> 3.7.12 | Sureśvara <i>BAUBhV</i><br>1.4.487 | Ānandagiri uz<br><i>BAUBhV</i> 1.4.1043 |
|-----------------------------------------------|---------------------------------------|------------------------------------|-----------------------------------------|
| piṇḍa                                         | piṇḍa                                 | indriya                            | piṇḍa                                   |
| jāti                                          | jāti                                  | bhūta                              | jāti                                    |
| devatā                                        | Virāj                                 | Virāj                              | Virāj                                   |
|                                               | sūtra                                 | prāṇa                              | sūtra                                   |
|                                               | daiva                                 |                                    | daiva                                   |
| avyākṛta                                      | avyākṛta                              | avyākṛta                           | avyākṛta                                |
| Hiraṇyagarbha                                 | sākṣin                                | Īśvara                             | sākṣin                                  |
|                                               | kṣetrājña                             |                                    | antaryāmin                              |

Oko popisa stanja brahmanovih komentari su kako vidimo samo djelomično suglasni. Čak se ni dva Ānandagirieva popisa sasvim ne slažu. Radi se o slikovitim i pojmovnim izričajima u objavi koje komentatori tumače harmonizacijom (*samanvaya*) kao izraze koji se odnose na brahman ili njegova stanja. Zato popisi djeluju nesustavno.

Škole se izgleda razdvajaju oko prirode tih stanja jer ih jedni smatraju moćima, a drugi pretvorbama brahmanovim. Ono što možemo odmah primijetiti jest povezivanje vrhovnoga brahmana s morem kojom se bhedābhedavādin Bhāskara koristi u *BhBSBh* 2.1.14 opisujući svijet kao pretvorbu (*vikāra*) brahmana kao što su valovi pretvorba mora. Zato možemo pretpostaviti da ovdje predstavljeno učenje odgovara nekomu obliku bhedābhedavāde.

Śaṅkara kritizira to učenje tvrdnjom da nije moguće zamisliti stanja i pretvorbe nepropadljivoga jer je ono najviši brahman, a upaniṣadi ga opisuju kao da je onkraj svojstava svijeta prerađanja kojima pripada i svojstvo prolaženja kroz pretvorbu. Ipak, između

<sup>648</sup> U popisu nametaka Śaṅkara dodaje i *kāryakaraṇa*, *preta*, *tiryāṇc* i *manuṣya*: učinak i tvorilo, preminuli, životinja, čovjek.

nepropadljivoga i nutrodršca na razini svakodnevnog spoznaje postoji razlika koja ovisi o nametcima.

*tasmān nirupādhikasyātmano nirupākhyātvān nirviśeṣatvād ekatvāc ca „neti neti” iti vyapadeśo bhavati / avidyākāmakarmaviśiṣṭakāryakaraṇopādhir ātmā saṃsārī jīva ucyate / nityaniratiśayajñānaśaktyupādhir ātmāntaryāmīśvara ucyate / sa eva nirūpādhīḥ kevalaḥ śuddhaḥ svena svabhāvenākṣaram para ucyate, tathā hiraṇyagarbhavyākṛtadevatājātipiṇḍamanuṣyatiryakpretādikāryakaraṇopādhibhir viśiṣṭas tadākhyas tadrūpo bhavati / (BAUBh str. 832,16ff)*

Zbog toga sopstvo bez nametaka biva predstavljeno „Nije ovakvo, nije onakvo” (BAU 2.3.6; 3.9.26; 4.2.4; 4.5.15) zato što je neopisivo, bez značajaka i jedino. Sopstvo kojega je nametak tijelo i organi, (kada je) određeno neznanjem, željom i djelom, naziva se žićem koje se prerađa. Sopstvo kojega je nametak moć i vječno nenadmašno znanje naziva se nutrodršcem- Īśvarom. Ono (sopstvo) koje je po sebi po svom vlastitom bivstvu bez nametaka, čisto i samo naziva se nepropadljivim- najvišim (brahmanom). Tako pak (sopstvo) određeno nametcima tijela i organa Hiranyagarbhe, neurazličenoga (*avyākṛta*), božanstava (*devatā*), *jāti*,<sup>649</sup> *piṇḍa*,<sup>650</sup> ljudi (*manuṣya*), životinja (*tiryāṇc*) i predaka (*preta*) postaje zvano po njima i dobiva njihov lik.

Pri samome kraju komentara uz BAU 3.8.12 Śaṅkara zaključuje da je tumačenje svijeta kao nametka sopstvu jedini način da se objava ne dovede u proturječje.<sup>651</sup> Iz zaključne se rečenice jasno vidi da je temeljni Śaṅkarin metafizički nauk određen potrebom usuglašivanja upanišadske objave. Druga je zanimljivost ta da je ovo tumačenje drugačije od Śaṅkarina tumačenja poglavlja o nutrodršcu u BSBh 1.2.18 gdje je nutrodržac nedvojbeno najviši brahman. U komentaru uz BAU 3.8.12 Śaṅkara nepropadljivo smatra najvišim brahmanom a nutrodršca nižim brahmanom ili Īśvarom. Zašto se komentari uz BAU i BS toliko razlikuju? Odgovarajući na ovo pitanje valja pogledati Śaṅkarin komentar uz AU 3.1.3:

<sup>649</sup> *jāti* znači rođenje ali može značiti i rod, oblik postojanja (životinjski, ljudski), društveni položaj (kasta).

<sup>650</sup> *piṇḍa* znači grumen ali može značiti i planet, grumen žrtvena prinosa ili tijelo.

<sup>651</sup> ...*ādiśrutayo na virudhyante / kalpanāntareṣv etāḥ śrutayo na gacchanti / (BAUBh str. 832,23f)*



*tad etat pratyastamitasarvopādhiviśeṣaṃ san nirañjanaṃ nirmalaṃ niṣkriyaṃ śāntam ekam  
advayaṃ “neti neti” iti sarvaviśeṣāpohasaṃvedyaṃ sarvaśabdapratyayāgocaram / tad  
atyantaviśuddhaprajñopādhisaṃbandhena sarvajñaṃ īśvaraṃ  
sarvasādhāraṇāvyākṛtajagadbhījappravartakaṃ niyantrtvād antaryāmisamjñam bhavati / (AUBh  
str. 349,10f)<sup>652</sup>*

To takvo suće, kojega je svako određenje nametaka nestalo, bez mrlje, bez mane, bez djelovanja, mirno jedno bez dvojstva, koje je izvan dosega svih riječi i predočaba treba biti spoznato uklanjanjem svih određenja: „Nije ovakvo nije onakvo.” Ono, povezano s nametcima beskrajno čiste proznaje, zbog vladalaštva biva nazvano nutrodržac, sveznajući Īśvara, pokretač sjemena (još) neurazličenoga svijeta, koje je svemu zajedničko.

To se shvaćanje nutrodržca sasvim podudara sa onim u *BAUBh* 3.8.12. U oba slučaja nutrodržac posjeduje nametke, u *BAUBh* nametak moći i vječnoga nenadmašnog znanja, u *AUBh* beskrajno čiste proznaje. U *AUBh* Hiraṇyagarbha je na nižem položaju od nutrodržca jer ga Śaṅkara shvaća kao sopstvo uma koje je sjeme urazličenoga svijeta, za razliku od nutrodržca koji je pokretač sjemena neurazličenoga svijeta.<sup>653</sup> Još su niži Prajāpati i Virāj koji su zapravo božanstva poput ognja i ostalih česti jer su ograničeni nametkom tijela prvorodenoga unutar kozmičkoga jajeta.<sup>654</sup> Kako u Śaṅkarinim djelima nema više jasnih određenja nutrodržca možemo zaključiti da ga Śaṅkara ipak smatra nižim brahmanom a da u *BSBh* naprosto mora slijediti *sūtru* 1.2.18 koja izričito tvrdi da je nutrodržac brahman. U prvome se poglavlju *BS* još ne poznaje razlika između nižega i višega brahmana pa sve oblike brahmana opisane u upaniṣadima svrstavaju pod jedan brahman. U *BAU* je nutrodržac opisan određenim svojstvima i Śaṅkara ga mora podvesti pod niži brahman jer je najviši brahman određen samo odricanjem bilo kakvih

<sup>652</sup> *Ten Principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. 1., Delhi, Motilal Banarsidass (1964., pretisak 2007.)*

<sup>653</sup> *tad eva vyākṛtajagadbhījabhūtabuddhyātmābhīmānalakṣaṇahiraṇyagarbhasamjñam bhavati / (BAUBh str. 349,13f)*

<sup>654</sup> *tad evāntaraṇḍodbhūtaprathamaśarīropādhimadvirātprajāpatisamjñam bhavati / tad  
bhūtāgnyādyupādhimaddevatāsamjñam bhavati / (BAUBh str. 349,14f)*

određenja. Zato nepropadljivo može biti najviši brahman. Čini se da Śaṅkara u komentaru uz samu upaniṣad može dosljednije i točnije slijediti vlastiti nauk. Ovo svakako govori u prilog Ingallsovoj tvrdnji (1954:295) da je *BAUBh* izvornije djelo od *BSBh*, u kojoj se Śaṅkara čvrsto drži *sūtra* i starijih komentara.

Ovi ulomci također pokazuju da Śaṅkarina terminologija, kada je slobodno rabi, nije sasvim neodređena.<sup>655</sup> Riječju Īśvara Śaṅkara redovito označuje niži brahman dok ni jednom nisam vidio da se Śaṅkara koristi pojmom parabrahman za nižega brahmana.

#### 6.5.8. Yājñavalkyin razgovor s Vidagdhom Śākalyom

Zadnji je Yājñavalkyin sugovornik u trećem poglavlju Vidagdha Śākalya. Razgovor započinje pitanjima o broju bogova. Yājñavalkya odgovara na pitanja nabrojajući brojeve božanstava kako se oni pojavljuju u *Nividima*, formulama za zazivanje božanstava. Broj se božanstava postupno smanjuje sa tristo tri i tri tisuće tri na jedno. Trideset tri božanstva jesu osam Vasua (Oganj, Zemlja, Vjetar, Ozračje, Sunce, Nebo, Mjesec, Zvijezda), jedanaest Rudra (koji se tumače kao deset dahova i sopstvo), dvanaest Āditya (mjeseci), Indra i Prajāpati. Šest su božanstava Oganj, Zemlja, Vjetar, Ozračje, Sunce i Nebo, tri božanstva su tri svijeta, dva su božanstva hrana i dah, jedan i pola je onaj koji puše (vjetar) jer je u njem sve naraslo. Jedan je bog dah (*M*: brahman). Śākalya dalje pita koja je to osoba kojoj je prebivalište zemlja, svijet oko a svijetlo pamet koja je odredište svakog sopstva. Yājñavalkya odgovara da je to tjelesna osoba a Śākalya dodaje da joj je božanstvo besmrtno (*M*: Žena). Osoba kojoj je prebivalište žudnja, svijet srce a svjetlo pamet jest osoba koja se sastoji od želja (*M*: osoba koja je u Mjesecu) a božanstvo su joj žene (*M*: Pamet). Osoba kojoj su prebivalište oblici osoba je koja je u Suncu a božanstvo joj je istina (*M*: Oko), osoba kojoj je prebivalište ozračeni prostor osoba je koja se čuje i koja se nalazi u jeci (*M*: osoba u vjetru) a božanstvo su joj smjerovi (*M*: Dah). Osoba kojoj je prebivalište

---

<sup>655</sup> Hacker (1995:57-100) navodi primjere iz *BSBh* gdje se pojmovi *īśvara*, *parameśvara*, *ātman* i *paramātman* koriste za najviši brahman.

jara osoba je koja je u ognju a božanstvo joj je Riječ. Osoba kojoj je prebivalište tama osoba je koja se sastoji od sjene a božanstvo joj je Smrt, osoba kojoj su prebivalište vode osoba je koja je u vodama a božanstvo joj je Varuṇa, osoba kojoj je prebivalište sjeme osoba je koja se sastoji od sina kojoj je božanstvo Prājapati. Na to je Yājñavalkya upitao Śākalyu nisu li ga brāhmaṇe (m. pl., pripadnici brahmanskoga staleža), koji su ga izabrali da ispituje Yājñavalkyu, učinili kliještima za vađenje žerave. Usprkos upozorenju, Śākalya je nastavio s pitanjem o brahmanu. Yājñavalkya odgovara naukom o smjerovima, njihovom uporištu i božanstvima (3.9.19-24): Bog na istočnom smjeru je Sunce postavljeno u oku koje je poduprto u oblicima jer se okom vide oblici koji su pak poduprti u srcu koje ih spoznaje, Bog u južnom smjeru je Yama koji je postavljen u žrtvi koja je poduprta u žrtvenim darovima koji su postavljeni u vjeri koja je postavljena u srcu jer se srcem vjeruje. Bog na zapadnoj strani je Varuṇa koji je postavljen u vodama koje su postavljene u sjemenu koje je pak postavljeno u srcu. Bog na sjeveru je Soma koji je postavljen na posvećenju koje je postavljeno na istini koja je postavljena u srcu. Bog u nepomičnom smjeru zvijezde sjevernjače je Oganj koji je uprt o riječ koja je postavljena u srcu (*M*: pameti). Na pitanje gdje je srce postavljeno, Yājñavalkya naziva Śākalyu brbljavcem (? *ahallika*) jer srce ne može biti postavljeno nigdje drugdje do u nama samima. Śākalya opet nastavlja s pitanjem o potpornju sopstva i čovjeka. Sopstvo je poduprto na dahu (*prāṇa*) koji je postavljen na dahu u utrobi (*apāna*) koji je postavljen na dahu u cijelom tijelu (*vyāna*) koji je pak postavljen na dahu koji ide prema gore (*udāna*) koji je postavljen na veznome dahu (*samāna*). Sada Yājñavalkya zaprijeti da će se Śākalyi glava razletjeti ako mu ne bude znao ništo reći o upaniṣadskoj osobi koja se opisuje samo negiranjem osobina, i koja je sve česti, svjetove i bogove raznosila, vratila i prekoračila. Śākalya to nije znao i kletva se obistinila, glava mu se stvarno razletjela.

Po Śaṅkari je smisao ove *brāhmaṇe* da se pouči očitost a ne skrovitost brahmana pomoću stezanja i širenja različitih razreda božanstava kojima vlada.<sup>656</sup> Pod stezanjem i širenjem Śaṅkara misli na nabranja bogova i makrokozmičkih i mikrokozmičkih sveza kojima ova *brāhmaṇa* obiluje. Prvi dio *brāhmaṇe* Śaṅkara komentira ponavljajući uglavnom upaniṣadski tekst uz koji katkad ubacuje objašnjenje. Tako za *nivid*<sup>657</sup> kaže da su to *mantr*e u kojima su nabrojani bogovi i koje se recitiraju u zazivu (*śastra*) Viśvadeva. Śaṅkara tumači Yājñavalkyin nauk o osam Vasua tvrdnjom kako se oni preobličuju u tijela i organe bića postajući im oslonac djela i ploda i obitavalište. Nazivaju se Vasui jer borave (*vasati*) odnosno čine da bića borave (*vāsayanti*). U *BAU* 3.9.7 Yājñavalkya nabraja šest bogova koji odgovaraju Vasuima, osim što nedostaju Mjesec i zviježđa. Po Śaṅkari se ovdje radi o tome da svi bogovi prebivaju unutar tih šest. Pri tome Oganj i Zemlja čine jedan svijet, Vjetar i Ozračje drugi a Sunce i Nebo treći svijet. Oni bivaju u hrani i dahu. Sva su ova božanstva uključena u dah (*prāṇa*) koji je brahman.<sup>658</sup> Niz od *BAU* 3.9.10-17 Śaṅkara samo citira i parafrazira. Tek u *BAUBh* 3.9.18 Śaṅkara kaže da se radi o razmatranju (*upāsana*) daha u osam oblika od kojih je svaki jedna osoba (tjelesna osoba, osoba u Suncu, jeci i ostala) koja ima svoj svijet (Zemlja i ostalo) i božanstvo (Besmrtno i ostalo) koje nad njim vlada. *BAU* 3.9.19-24 po Śaṅkari objašnjava kako se dah, podijeljen u odnosu prema smjerovima, kao vjetrovi ujedinjuje u sopstvu. U komentaru uz *BAU* 3.9.20 Śaṅkara podrobno objašnjava spoznajno-teoretski nauk po kojem je Sunce, božanstvo istočnoga smjera, postavljeno u vidu što Śaṅkara naglašuje istovjetnim izričajima u *RS* 10.90.13 i *AU* 1.4 kako je Sunce proizašlo iz oka kozmičkoga Puruše. Sunce, poduprto u vidu, prebiva u oblicima jer se vidom opažaju oblici. Oblici pak bivaju u srcu. Po Śaṅkari je Sunce kao učinak prisutno u vidu koje je uzrok (*satkāryavāda*) i zato je Sunce poduprto u vidu. U nastavku kauzalnoga niza je vid (ovaj puta učinak) poduprt u oblicima (uzroku). Oblici su pretvorba (*pariṇata*) srca koje Śaṅkara

<sup>656</sup> *tasyaiva brahmaṇaḥ sākṣādaparokṣatve niyantavyadevatābhedaśaṅkocavikāśadvareṇādhigantavye iti tadarthaṃ śākalyabrāhmaṇam ārabhyate* / (*BAUBh* str. 833,4f)

<sup>657</sup> Formula za zazivanje i slavljenje bogova ubačena u sklop *ukthe*, sāmavedske litanije koja se recitira na vedskim žrtvenim svečanostima.

<sup>658</sup> Śaṅkara ovdje očito uzima u obzir *BAU(M)* 3.9.9, gdje stoji da je jedno božanstvo brahman, umjesto dah kako stoji u *BAU(K)* 3.9.10. Čini se da oboje povezuje.

shvaća kao jedinstvo uma i pameti.<sup>659</sup> Oblike zapravo proizvodi pamet. Śaṅkara to pojašnjava tvrdnjom da sjećanje na oblike kojih je sopstvo utisak (*vāsana*) nastaje pomoću pameti.

Zanimljivo je također napomenuti da Śaṅkara smatra kako je smisao Yājñavalkyina upozorenja Śākalyi da su ga *brāhmaṇe* učinili kliještima za žeravicu to da Śākalya ne primjećuje da ga Yājñavalkya polako spaljuje.<sup>660</sup>

Najvažniji se dio Śaṅkarina komentara uz ovu *brāhmaṇu* nalazi uz *BAU* 3.9.26 kojom svršava prozni dio teksta. U *BAU* 3.9.26 nalazi se dio koji nabraja dahove i gdje Yājñavalkya pita Śākalyu za ono što nadilazi sve osobe opisane u *brāhmaṇi*. Oddah (*apāna*) po Śaṅkari služi tomu da dah (*prāṇa*) ne izađe iz tijela. Isto tako razdah (*vyāna*, dah u cijelom tijelu) priječi dah i oddah da se ne razlete svaki u svome smjeru. Isto tako, svaki slijedeći dah čuva prethodne. Stvar je u tome da su tijelo i srce poduprti jedno u drugome. Tako združeni, čine osobu koja se sastoji od razaznaje (*vijñānamaya*), osobnu dušu. Brahman koji je lišen nametaka (*nirupādhi*) jest neugrabljiv (*agrhya*) jer je nadišao (*atīta*) sve što je učinak (*sarvakārya*). Opažena može biti samo stvar koja je očitovana, što se ne može reći za sopstvo. Isto je tako sopstvo neozljeđivo (*aśīrya*) jer ozljeđeno može biti samo ono što je zbijeno (*saṃhata*), neovisno (*asaṅga*) jer očitovana stvar ovisi o očitovanoj i nevezano (*asita*) jer je neomeđeno (*abaddha*). Sopstvo ne drhti (na *vyathate*) i nije ozljeđeno (na *riṣyati*) jer samo utjelovljeno biva pozljeđeno (*vadhyate*).<sup>661</sup>

To sopstvo koje može biti znano samo iz upaniṣadi Śākalya nije znao i glava mu se razletjela. Uz to, kosti su mu zabunom odnijeli kradljivci. Po Śaṅkari su ih kradljivci odnijeli dok su ih učenici nosili kući s posmrtno lomače zamijenivši ih za blago (*dhana*). Śaṅkara u svome komentaru opaža da se u *ŚB* nalazi inačica ove priče sa istim svršetkom i da Yājñavalkyina kletva da Śākalyine kosti ne će stići kući, koja je izrečena u *ŚB* ali je nema u *BAU*, objašnjava zašto su

---

<sup>659</sup> *hṛdayam iti buddhimanasī ekīkṛtya nirdeśaḥ* / (*BAUBh* str. 841,5f)

<sup>660</sup> *tvaṃ tu tan na budhyase ātmānaṃ mayā dahyamānam ity abhiprāyaḥ* / (*BAUBh* str. 839,24f)

<sup>661</sup> *tathāsīto' baddho, yad dhi mūrtaṃ tad badhyate / ayaṃ tu tadviparītatvād abaddhatvān na vyathate / ato na riṣyati – grahaṇaviśaraṇasambandhakāryadharmarahitatvān na riṣyati na hiṃsāmāpadyate na vinaśyatīti arthaḥ* / (*BAUBh* str. 845,5ff)

mu ukradene kosti. Ovo je još jedan primjer Śaṅkarina filološkoga postupka uspoređivanja tekstova.

Nakon proznoga dijela slijedi sedam stihova koje Śaṅkara samo kratko ponavlja i parafrazira da bi nešto šire komentirao zadnju strofu. U tim stihovima Yājñavalkya predstavlja prisposobu o drvetu kojemu su dijelovi analogni dijelovima čovjekovim u tome smislu da je kora koža, lišće dlaka, srčika krv itd. Kao što iz odsječena stabla izrasta novo, tako se čovjek nakon smrti ponovno rađa. Tek kada se iščupa korijen, osoba se više ne rađa. Zato Yājñavalkya postavlja retoričko pitanje preostalim brāhmaṇama koji je to korijen iz kojega se osoba diže. Taj je korijen brahman, razaznaja i blaženstvo.

Po Śaṅkari je to bio kraj rasprave jer brāhmaṇe nisu znali korijen svijeta pa je Yājñavalkya mogao mirno uzeti krave. Uz to, Śaṅkara još želi kratkom raspravom raščistiti pojam blaženstva (*ānanda*). On se pita kako to da se riječ *ānanda*, koja inače označuje svjetovni užitak (*loke sukhavācin*), ovdje javlja kao određenje (*viśeṣaṇa*) brahmana. Problem zapravo nije u tome određuje li riječ blaženstvo brahman jer je iz niza upaniṣadskih izrijeaka to razvidno već je li moguće pridati najvišem brahmanu ikakvo određenje jer se stanje blaženstva može opaziti dok najviši brahman ne može biti predmet spoznaje kad je ostvareno jedinstvo.

Raspravu Śaṅkara širi na pitanje osjećanja zadovoljstva (*sukha*, dobrosreća) pri oslobođenju čemu mu se suprotstavljaju pripadnici škole Sāṃkhya i Vaiśeṣika.<sup>662</sup> Pūrvaṇvakaṣin tvrdi da se pri oslobođenju spoznaje (*saṃvedya*) zadovoljstvo, citirajući niz upaniṣadskih primjera koji povezuju oslobođenje s ugodom.<sup>663</sup> Śaṅkara odgovara da nikakva spoznaja nije moguća nakon oslobođenja jer nestaju tijelo i organi koji nemaju uporište, a mogućnost spoznaje bi proturječila ideji apsolutnoga jedinstva. Oslobođena osoba gubi svoju osobnost i poput šake vode bačena u more utapa se u brahmanu. Tada više nema koga ni što za spoznati. Tvrdnja da oslobođeni zadržava osobnost i razliku od brahmana da bi ga mogao spoznati proturječi ideji jedinstva brahmana. Nije moguće ni da brahman spoznaje svoje blaženstvo jer ako je stalno

<sup>662</sup> O odnosu *ānande* i *mokṣe* pisao je već Maṇḍana Miśra u *Brahmasiddhi* 1.2-1.5.

<sup>663</sup> *ChU* 8.2.1; 8.12.3; *MU* 1.1.9, 2.2.7; i *TU* 2.5.1.

svjestan svojega blaženstva onda je to dio njegove prirode koja mu je inherentna pa nema smisla da je uopće spoznaje. Po tome netko može spoznati blaženstvo samo ako ga u nekom trenutku nije bio svjestan pa ga je u drugom trenutku spoznao. U tome je slučaju prije spoznaje blaženstva opažao nešto drugo, što bi učinilo sopstvo promjenjivim. Zato je blaženstvo sama priroda brahmana a ne nešto što bi bilo tko spoznavao. Određenje brahmanovo kao blaženstvo je tumačenje njegova vlastita oblika (*svarūpānvākhyāna*), a ne određenje predmeta spoznaje.

Čini se kako ovdje Śaṅkara želi zadržati blaženstvo kao jedino pozitivno svojstvo brahmana. Zato pojam blaženstva mora očistiti od svojstva bivanja predmetom, odnosno svojstva da ga se može spoznati, tvrdnjom kako blaženstvo predstavlja bit brahmana koja ne može biti predmet spoznaje. Hacker (1995:86, 165 i 179) ističe da Śaṅkara oklijeva opisivati brahman poznatim pojmovima *sat*, *cit* i *ānanda*, koji se u kasnijoj advaiti uobičajeno koriste. Po Hackeru, Śaṅkara se koristi riječju *ānanda* samo kad to komentirani tekst traži, ali nikad samostalno. Po Hackeru je (1995:114), uz Maṇḍanu Miśru, tek advaitinac Vimuktātman (oko 950.) razvio danas tako poznati nauk o vrhovnome sopstvu kao suću, svijesti i blaženstvu (*satcidānanda*). Vrijedi napomenuti da u *Upad* 1.17.13 Śaṅkara spominje da je sopstvo samo suće i svijest (*saccinmātra*) izostavljajući *ānandu*.

#### 6.5.9. Yājñavalkyin razgovor s Janakom u *BAU* 4.1 i 4.2

U uvodu u *BAUBh* 4.1 Śaṅkara ukratko objašnjava svezu s prethodnom *brāhmaṇom* (*BAU* 3.9). Tamo je Yājñavalkya govorio o osobi koja je odricanjem osobina na način: „...Nije ovakvo, nije onakvo” znana samo iz upanišadi. Ona projicira (*niruhya*) osam osoba (*BAUBh* 3.9.10-17)- tjelesnu osobu, osobu u Suncu i ostale, vrativši ih u srce da bi ih opet peterostruko projicirala u odnosu na smjerove (*BAUBh* 3.9.20-24) i vratila u srce koje se ujedinjuju s tijelom u niti ili *sūtri* koja se sastoji od pet dahova. Osoba koja sve to prekoračuje opisana je kao brahman,

razaznaja i blaženstvo. Ta će osoba u odnosu na božanstva (to su ovdje riječ, dah, oko, uho, pamet i srce) po Śaṅkari biti opisana u *BAU* 4.1 i 4.2.

Yājñavalkya dolazi kralju Janaki kako bi s njim vodio razgovor o istančanim pitanjima. Pita ga što su ga njegovi učitelji poučili. Janaka počinje naukom Jitvana Śailinia po kome je brahman riječ. Na to ga Yājñavalkya pita što mu je Jitvan rekao o prebivalištu i uporištu riječi. Kako mu Jitvan nije ništa rekao o tome, Yājñavalkya odgovara da je takav brahman jednog. Prebivalište mu je riječ, a uporište mu je prostor (*ākāśa*). Njega valja razmatrati/štovati (*upāsita*) kao razaznaju koja je riječ kojom je sve znano: tri Vede i Atharvāṅgirasi, itihāsa, puraṇa, vidye, upaniṣadi, śloke, sūtre, anuvyākhyāne, vyākhyāne, žrtveni prinos (*huta*), prinos hrane (*āśita*) i pića (*pāyita*), ovaj i onaj svijet i sva bića.<sup>664</sup> Tko tako zna i štuje brahman, riječ ga nikada ne napušta, sva mu bića dolaze i postajući nebesnik dolazi među nebesnike. Za ovu ga je pouku Janaka htio nagraditi kravama i bikom ali je Yājñavalkya odlučio nastaviti smatrajući pouku nedovršenom.

Po Śaṅkari je prebivalište (*āyatana*) brahmana riječ odnosno njegov organ je riječ, a prebivalište je tijelo, dok je uporište prostor (*ākāśa*) koji se zove neurazličeno (*avyākṛta*) u trima vremenima (*utpattisthitilayakāleṣu*). Upaniṣad brahmanove četvrte stope glasi: razaznaja. Četiri su stope brahmanove: riječ, oganj, neurazličeno i razaznaja.

U *BAU* 4.1.3-7 Janaka je Yājñavalky nabrojao učenja pet učitelja o brahmanu. Udaṅka Śaulbāyana je rekao da je brahman dah, Barku Vārṣṇa da je brahman oko, Gardabhīvipita Bhāradvaja je rekao da su uši, Satyakama Jābāla da je pamet a Vidagdha Śākalya da je srce. No nisu rekli ništa o njihovu prebivalištu i uporištu. Uporište dahu je sam dah, po Śaṅkari vjetar (*vāyu*), prebivalište mu je prostor a štuje ga se kao drago (*priya*). Uporište oku je oko samo, po Śaṅkari Sunce, prebivalište prostor a štuje ga se kao sućinu (*satya*). Uporište ušiju su uši same (smjerovi po Śaṅkari) a treba ga štovati kao beskrajno (*ananta*). Pameti je po Śaṅkari uporište u Mjesecu a štuje ga se kao blaženstvo (*ānanda*). Śaṅkara ne objašnjava što je uporište srca koje se

---

<sup>664</sup> Ova je podjela tekstova i prinosa ista kao ona u *BAU* (*K*) 4.5.11 (*[M]* 4.5.11. U analognim tekstovima obiju recenzija iz *BAU* 2.4 nedostaju *huta*, *āśita*, *pāyita*, *anyaloka*, *paraloka* i *sarvāṇi bhūtāni*.



štuje kao održanje, ali upozorava da je u komentaru uz Vidagdmino učenje o srcu u *BAU* 3.9.24 već napomenuo da je srce uporište svih bića koja je sastoje od imena, oblika i djela. Uz to dodaje da je božanstvo srca Prajāpati.

U kratkoj drugoj *brāhmaṇi* Yājñavalkya prilazi Janaki hvaleći ga kao osobu koja je štovana, bogata, koja je učila Vede i čula upanišadi. Zatim ga pita zna li kamo će ići nakon smrti kad se odvoji od svoga tijela. Kako Janaka ne zna, Yājñavalkya počinje poukom o Indhi „Ogrijevu” (*BAU* 4.2.2), osobi u desnom oku, koju zovu Indra jer bogovi ne vole da ih se zove na očit način. U lijevom mu je oku njegova žena, Virāj (*BAU* 4.2.3). Prostor unutar srca im je sjedinilište, hrana im je pregršt krvi unutar srca a ogrtač mrežica unutar srca. Žila koja se penje iz srca im je put. U srcu se nalaze žilice zvane *hīta* koje su tisuću puta tanje od vlasi kose kojima teče struja (*srava*). Kroz njih osoba uživa tanahniju hranu nego tjelesno sopstvo. Dahovi te osobe čine šest smjerova (*BAU* 4.2.4). Dalje slijedi odlomak koji je isti kao dio *BAU (K)* 4.5.15, *BAU (K)* 3.9.26 i kao početak *BAU (M)* 3.9.28<sup>665</sup>: o sopstvu se može govoriti samo „...Nije ovakvo, nije onakvo”. Ono je nezgrabljivo, nepropadljivo, ne prijanja, nevezano je, ne drhti i ne može ga se ozlijediti.

Śaṅkara tumači da je osoba u desnom oku osoba u Suncu, sopstvo Vaiśvānara<sup>666</sup> koje je jelac (*attar*) i uživatelj (*bhoktar*), a Virāj, njegova supruga, jest hrana (*anna*). Oni se sjedinjuju u snu. Po Śaṅkari se hrana koju uživamo preoblikuje u dva dijela. Grubi (*sthūla*) se dio izlučuje iz tijela, a drugi se dio dalje preoblikuje u srednju srž ili sok (*madhyamo rasaḥ*) koji kroz krv hrani tijelo sastavljeno od pet česti, dok najtanahnija srž (*aṇiṣṭho rasaḥ*) čini da Indra boravi u tijelu ujedinjen sa suprugom. Takav je Indra osobno sopstvo kao tanahno tijelo (*liṅgātman*) zvano još i *taijasa*. Smisao *BAU* 4.2.3 jest to u tome da se *taijasa* hrani tanahnijom hranom od *vaiśvānare*. Znalac prvo stječe stanje *vaiśvānare*, zatim *taijase*, stanje sopstva srca, a zatim stanje sopstva daha (*prāṇātman*) u kojem se utvrđuje u svih šest smjerova. Potom povlači dah iz šest smjerova u

---

<sup>665</sup> *sa eṣa neti nety ātmā / agrhyo na hi grhyate / aśrīyo na hi śrīyate / asaṅgo na hi sayate / asito na vyathate / na riśyati /*

<sup>666</sup> Vidi *ChU* 5.11.6 i *BSBh* 1.2.24-32.

unutarnje sopstvo (*pratyagātman*) i stječe stanje subjekta spoznaje koje se može opisati samo odricanjem svojstava na način „...Nije ovakav, nije onakav”.

Učenje o stanjima *vaiśvānara*, *taijasa* i *prājñā* nalazi se opisano u *ManU* 3-5 i u *ManUK* 1-5. Tamo je *vaiśvānara* budno stanje u kojem se uživaju grube stvari, a *taijasa* je stanje sna (*svapnasthāna*), isto tako kao što se u Śaṅkarinu komentaru uz *BAU* 4.2.3 u stanju *taijasa* Indra i Virāj sjedinjuju u snu (*svapne*). Treća je stopa u *ManU prājñā* koja se u *BAUBh* spominje pod nazivom sopstvo daha. S tim se slaže Śaṅkarin<sup>667</sup> komentar uz *ManUK* 1.2 gdje se kaže da je *prājñā* dah jer se on jedini očituje u stanju dubokog sna. U dah se, naime, povlače svi organi. *Prājñā* je u *ManU* stanje dubokog sna (*suṣupta*). Iznad njih je u *ManU* četvrto stanje (*turīya*) koje odgovara stanju kad se dah povlači iz smjerova u unutarnje sopstvo. U uvodu u *BAU* 4.3 Śaṅkara izričito kaže da se Indha i ostalo odnose na stanja budnosti, sna, dubokog sna i četvrto stanje.<sup>668</sup> Zanimljiv je i Śaṅkarin komentar uz *ManUK* 1.2 u kojem se citatom iz *BAU* 4.2.2 potkrepljuje tvrdnja da je *vaiśvānara* Indha, osoba u desnome oku. Oba se komentara u potpunosti slažu, osim što je komentar uz *ManUK* znatno opširniji. Komentar uz *BAUBh* ne spominje već podrazumijeva da je treća stopa *prājñā*, što bi moglo govoriti u prilog Hackerove tvrdnje (1995:127) da je *ManUKBh* stariji tekst.

#### 6.5.10. *BAU* 4.3 i 4.4: nauk o samoosvijetljenosti sopstva

Treća i četvrta brāhmaṇa četvrtoga poglavlja zauzimaju posebno mjesto u *BAU*. Deussen (1879./1963:463) kaže:

*Dieses letzte Gespräch zwischen Janaka und Yājñavalkya entrollt über den Ātman (die Seele und zugleich Gott) in den Zuständen des Wachens und Träumens (3,7-18), des Tiefschlafes (3,19-33),*

<sup>667</sup> Iako postoje neke dvojbe oko auctorstva *ManUKBh* Hacker je (1995:127-128) siguran da se radi o izvornu Śaṅkarinu djelu koje po njem, zbog nekih yoginskih učenja, predstavlja rani Śaṅkarin rad.

<sup>668</sup> *atra ca jāgratsvapnasuṣuptaturīyāṇy upanyastāny anyaprasaṅgenendhaḥ praviviktāhārataḥ sarve prāṇāḥ sa eṣa neti netīti* / (*BAUBh* str. 860,25f)

*des Sterbens (3,35-4,2), der Wanderung (4,2-6) und der Erlösung (4,6-23) ein Bild, welches an Reichtum und Wärme der Darstellung wohl einzig in der indischen Literatur und vielleicht in der Literatur aller Völker dasteht; und die hier vorgetragenen Gedanken behalten auch dann ihren vollen Wert, wenn ihre dialogische Einkleidung nicht ursprünglich, und manche Stellen teils anderswoher entlehnt, teils später eingeschoben sein sollten.*

Uz to valja dodati i Hertelovu<sup>669</sup> opasku da taj dio teksta predstavlja „*das schönste [Kapitel] in der gesamten Upanischad- Literatur.*”

Hanefeld je (1976.) u svoju knjigu „*Philosophische Haupttexte der Älteren Upanišaden*”, osim *Maitreyī-brāhmaṇe* i Uddālakina razgovora sa Śvetaketuom iz *ChU* 6, uvrstio i *BAU* 4.3 i 4.4 učinivši uz detaljnu raščlambu filozofskoga učenja i raščlambu mogućih interpolacija i posudaba na što je već Deussen bio svratio pozornost.

U uvodu u treću *brāhmaṇu* četvrtoga poglavlja Śaṅkara ponavlja nauk o vrhovnome sopstvu koje je podložno prerađanju zbog pogrešna pridijevanja stranih nametaka brahmanu na isti način na koji se užetu pridijevaju nepostojeća svojstva zmijske, školjci sedefa, nebu plavetnila. Sopstvo daha izjednačeno s cijelim svijetom analogijom sa smjerovima iz *BAU* 4.2.3 (*prājña* u *MuKBh* 1.2) također posjeduje nametak daha koji je moguće ukloniti postupkom odricanja svojstava „...Nije ovakav, nije onakav”. U trećoj će *brāhmaṇi* Yājñavalkya pomoći Janaki spoznati različitost brahmana od tijela. Pomoći će mu spoznati i čistoću, samoosvijetljenost (*svayaṇjyotiṣṭva*) i nedvojstvo (*advaitatva*) brahmana postupkom uklanjanja svih dvojaba zaključivanjem (*tarka*). Nauk o samoosvijetljenosti vrhovnoga sopstva osebujan je u Śaṅkarinu djelu. Iako zauzima dominantnu ulogu u *BAUBh*, samo se usput spominje u *BSBh* 3.2.6.<sup>670</sup>

---

<sup>669</sup> Navodim prema Hanefeldu (1976:46)

<sup>670</sup> Složenica *ātmajyoti* ne javlja se u *BSBh* dok se u *BAUBh* javlja trideset puta. U *ChUBh* se javlja u *ChUBh* 3.13.7. i 8.4.2. *Upad* 1.15.26 i d., 1.18.71 donosi učenje o samoosvijetljenosti sopstva koristeći se složenicom *ātmābhāsa* koja se ne javlja u *BSBh* i *BAUBh*.

BAU 4.3.1-6 čine cjelinu koja započinje dolaskom Yājñavalkyininim Janaki. Yājñavalkya odlučuje ne govoriti.<sup>671</sup> Ipak, Janaka se koristi darom na izbor koji mu je Yājñavalkya dao prilikom jednoga razgovora o *agnihotri* pa ga odlučuje pitati što služi kao svjetlo čovjeku. Yājñavalkya odgovara da pomoću svjetla Sunca čovjek sjeda, ide okolo, čini djela i vraća se. Kada Sunce zađe, Mjesec mu služi kao svjetlo, kada zađe Mjesec, svjetlo mu je oganj. Kada oganj ugasne, svjetlo mu je govor, a kada nema ni govora, svjetlost je čovjeku sopstvo.

Prvo pitanje koje Śaṅkara želi raščistiti jest pitanje izvora vanjskoga svjetla. Nalazi li se to svjetlo usred (*madhyapāta*) zbira dijelova tijela i organa ili se nalazi izvan tijela i sastavljeno je od dijelova. Yājñavalkyin primjer sa Suncem dokazuje da je svjetlo nužno različito od tijela. K tomu svjetlo je kao uzrok nevidljivo, vidljiva je samo njegova posljedica, zamijećen predmet. Tijelo ne može biti uzrok jer je vidljivo, ono je i samo posljedica viđenja i ne može biti uzrok svjetla.

Tumačeći Yājñavalkyin nauk po kojem sopstvo služi kao svjetlo čovjekovo, Śaṅkara se služi primjerom snova u kojima, iako nema nikakva vanjskoga svjetla ni zvuka kojim bi se čovjek mogao voditi, opažamo vanjske predmete i čujemo zvuke. Zato mora postojati još neki izvor svjetla a taj izvor može biti samo sopstvo i ništa drugo. Svjetlo sopstva mora, poput vanjskoga svjetla, biti različito od tijela i organa jer ih osvjetljava a da samo nije ničim osvjetljeno.

*ātmeti                      kāryakaraṇasvāyavasaṃghātavyatiriktam                      kāryakaraṇāvabhāsakam*  
*ādityādibāhyajyotirvat svayam anyenānavabhāsyamānam abhidhīyate jyotiḥ* / (BAUBh str.  
 864.14ff)

<sup>671</sup> Prevodeći sa: „Zu Janaka aus Videha ging Yājñavalkya, [in der Absicht] mit ihm zu disputieren” Hanefeld (1976:21) slijedi Böhlingkovo akcentuirano izdanje teksta recenzije *Mādhyamādina*, rastavljajući poput njega riječi *sām enena vadiṣya iti*. Drugi su se prevoditelji (Olivelle, Hume) povelili za Śaṅkarom koji rastavlja riječi *sa mene na vadiṣya iti* dobivajući upravo suprotno značenje od Böhlingka i Hanefeld.

Riječju „sopstvo” naziva se svjetlo različito od zbira dijelova koji pripadaju tijelu i organima osvjetljujući tijelo i organe poput Sunca i ostalih vanjskih izvora svjetla koje samo po sebi nije osvjetljeno ničim drugim.

U ovome je citatu sadržana bit Šaṅkarina spoznajnoteoretskoga nauka o sopstvu koje osvjetljavajući svaku spoznaju služi kao krajnji subjekt spoznaje koji sam nije osvjetljen a obasjava sve. Metaforu svjetla Šaṅkara preuzima iz upanišadi spajajući ovaj nauk s naukom o krajnjem subjektu spoznaje iz *BAU* 3.7.23. Tek što je naznačio nauk o samoosvjetljenosti sopstva, Šaṅkara prelazi na pobijanje prigovora pomoću kojih će detaljnije razraditi svoju nauku.

Prvi je prigovor svabhāvavādina<sup>672</sup> po kojem samo stvari istoga roda (*samānājātīya*) služe jedna drugoj. Zato transcendentno svjetlo, budući da pripada različitom rodu, ne može osvjetljivati protežne organe spoznaje. Šaṅkara odgovara da u prirodi opažamo slučajeve gdje stvari jednoga roda mogu djelovati na stvari koje pripadaju drugomu rodu kao što slama ili neko drugo gorivo koje pripada česti zemlje može pospješiti gorenje ognja koji pripada vatrenomu rodu ili kao što voda razbuktava probavnu vatru.

Svabhāvavādin tvrdi da je sopstvo koje je spoznavatelj zapravo zbir tijela i organa, a transcendentno je vrhovno samoosvjetljeno sopstvo tek proizvod mašte. To po Šaṅkari ne odgovara istini jer tijelo, iako postojano, nekada obavlja spoznajnu djelatnost a nekada ne. Ako bi spoznaja bila tjelesna djelatnost, onda se ona ne bi prekidala kao što se ni postojanje tijela ne prekida. Materijalist odgovara da tijela raznih bića imaju promjenjiva svojstva iako im se tijelo ne mijenja poput krijesnice koja nekada svijetli a nekada ne. Za svjetlo krijesnice ne nalazimo uzrok drugačiji od njena tijela, kao što za toplinu ognja i hladnoću vode ne tražimo uzrok izvan njih.

Na to Šaṅkara odgovara tvrdnjom da u snovima i sjećanjima opažamo samo ono što smo već vidjeli. Kada bi tijelo, a ne neki vanjski uzrok, uzrokovalo spoznaju mogli bismo u snu

---

<sup>672</sup> Mādhavānanda ovaj prigovor pripisuje materijalistima, Šaṅkara svoga protivnika naziva svabhāvavādinom. Za objašnjenje pojma vidi bilješku 426 na str. 211 ove radnje.

opažati i stvari koje nismo opazili u budnome stanju jer bi tijelo samo stvaralo opažaje. Isto tako slijepac u snu vidi stvari koje je vidio dok nije bio slijep pa organi stvaraju predodžbu kako slijepac u snu može vidjeti a nedostaje mu organ vida i tijelo nesvjesno spava. Zato mora postojati nešto što vidi kad nema organa vida ni tijela a vidjelo je i kad su oni bili prisutni. Isto je i sa sjećanjem jer si čovjek može predočiti oblike i kad su oči zatvorene pa motritelj ne može biti organ vida već nešto što ga osvjetljava i postoji kad samog organa nema. U snu i pri sjećanju motritelj ne može biti ništa tjelesno. Uz to, ono što osvjetljuje organe jedinstveno je i čini da oko opaža što koža dodiruje. Na prigovor da je taj ujedinjujući organ pamet (*manas*), Šaṅkara odgovara da je i pamet predmet spoznaje a ništa ne može biti subjekt i predmet u isto vrijeme.

Kritiku svabhāvavāde s etičkoga stajališta Šaṅkara je ukratko proveo u uvodu u *BAUBh* tvrdnjom da, kada se ne bi priznalo postojanje prerađajućega sopstva, čovjeku bi nedostajala motivacija za izbjegavanje neželjenoga i dobivanje željenoga u budućim životima. U *BAUBh* 1.4.7 Šaṅkara također kritizira učenje svabhāvavāde o kauzalitetu tvrdnjom da sve izlazi iz uzroka a ne iz vlastite prirode. Dobrosreća je plod dobrih djela a ne proizlazi iz svoje vlastite prirode; znanje je plod spoznaje a ne vlastita bivstva znanja. U *BSBh* 2.2 Šaṅkara kritizira nauk sāmkhye dokazujući da pratvar ili pradjetost (*pradhāna*), onako kako je opisana u tekstovima sāmkhye, ne može prolaziti pretvorbu ni pod utjecajem *puruṣe* ni iz vlastitoga bivstva (*BSBh* 2.2.5).

*BAU* 4.3.7 započinje Janakinim pitanjem koje je to sopstvo. Yājñavalkya ga opisuje kao osobu koja se sastoji od razaznaje među dahovima<sup>673</sup> (organa spoznaje i djelovanja) i predstavlja svjetlo unutar srca. Ta je osoba jednaka dvama svjetovima između kojih se kreće. U snu prekoračuje ovaj svijet, oblik smrti.

U Šaṅkarinu se komentaru nalazi nekoliko tumačenja Janakina pitanja. Prvo je tumačenje da je Janaka, zbunjen idejom da subjekt mora biti istoga roda kao i predmet, mislio da je sopstvo tijelo. Ako je sopstvo ipak drugačije od tijela, sva se čula čine obdarena razaznajom (*vijñānavat*)

---

<sup>673</sup> Vidi Bhartṛprapañcino i Šaṅkarino tumačenje složenice *vijñānamaya* str. 193 ove radnje.

jer se ne opaža da je sopstvo od njih odijeljeno. Tu se pita koje je čulo sopstvo. Moguće je i tumačenje da je cijeli prvi dio ulomka pitanje koje pita koje se sopstvo sastoji od razaznaje među dahovima i koje je sopstvo svjetlo unutar srca.

Šaṅkara ova tumačenja odbija gramatičkom raščlambom odlomka. Rječca *iti* koja se javlja odmah iza sklopa *katama ātmā- iti* (koje je sopstvo?) označuje kraj pitanja. Ostatak je rečenice odgovor. Sufiks *–maya* u složenici *vijñānamaya* ima isto značenje kao i sufiks *–prāya* (koji obiluje, koji se sastoji od, koji se koristi...). Mi ne opažamo nametak razaznaje pridodan sopstvu zbog kojega se u upanišadi kaže da se sastoji od razaznaje. Lokativni nastavak *–su* (*saptamī*) u riječi *prāṇeṣu* (u dahovima) ukazuje na to da se tekst ne može tumačiti kao da je sopstvo jedan od dahova već da je sopstvo u dahovima (organima). Srce znači um (*buddhi*) i zato izraz „unutar srca” znači „unutar uma”. Um je proziran (*svaccha*) i nalazi se odmah do sopstva. Malo dalje se nalazi pamet ili duh (*manas*) u kojem se sopstvo odražava kroz prizmu uma. Još su dalje spoznajni i djelatni organi (*indriya*) u kojima se sopstvo odražava kroz um i pamet a najdalje je tijelo u kojem se sopstvo odražava kroz organe. Tako sopstvo susljedno osvjetljava čovjekove duhovne i tjelesne sastavnice svjetlom koje ima vlastiti lik svjesnosti.<sup>674</sup> Kada nestane vanjsko svjetlo koje inače tijelu i organima pomaže djelovati, sopstvo, koje je svjetlo u umu (*buddhi*), pomaže organima svijetleći kroz pamet. Svjetlo sopstva (*ātmajyoti*) ono je što osvjetljuje a um je osvjetljen. Poznato je da inače ne možemo razlikovati samo svjetlo od osvjetljenog predmeta i zato nam se čini da su um, pamet i čula ti koji spoznaju. Kada svjetlo svijetli kroz obojani predmet, svjetlost se čini obojena makar je uistinu bezbojna. Zato i predmeti kroz koje sja sopstvo djeluju kao da su sopstvo iako su uistinu iluzorni poput obojanoga svjetla. Svjetlo sopstva zapravo daje život i stvara predmete. Kroz prispodobu sa svjetlom Šaṅkara spaja nauk o samoosvijetljenosti sopstva sa svojim naukom da je svijet obmana. *BAU* 4.3.7 počinje

---

<sup>674</sup> *buddhis tāvat svacchatvād ānantaryāc cātmacaitanyajyotiḥ praticchāyā bhavati / tena hi vivekinām api tatratmābhimānabuddhiḥ prathamā / tato' py ānantaryān manasi caitanyāvabhāsatā buddhisamparkāt / tata indriyeṣu / manasasamīyogāt / tato' nantaram śarīre / indriyasamparkāt / pāramparyeṇa kṛtsnam kāryakaraṇasamghātāmātmā caitanyasvarūpajyotiṣāvabhāsayati / tena hi sarvasya lokasya kāryakaraṇasamghāte tadvyrttiṣu cānyatāmābhimānabuddhir yathāvivekaṃ jāyate / (BAUBh str. 868,27ff)*

naukom o trima stanjima čovjekovim<sup>675</sup>- budnome stanju, stanju sna sa snovima i stanju sna bez snova. Ovaj nauk se izlaže do *BAU* 4.3.34. Komentar uz *BAU* 4.3.7 donosi dugu raspravu s buddhističkim naukom koju prenosim cijelu u prijevodu.

#### 6.5.10.a Prijevod rasprave s buddhistima iz *BAUBh* 4.3.7

(Šaṅkara prepričava buddhističko učenje)- Sigurno ne postoji druga misao jednaka misli koja predstavlja obasjavajuće svjetlo sopstva, zato što se ni zamjećivanjem ni zaključkom ne spoznaje ništa osim misli. Tako (se ne spoznaje ni) druga misao (koja bi spoznavala prvu) u isto vrijeme. Ali ako je u tome što je ono što obasjava drugo od obasjanoga sličnost, kao kod posude i viđenja, zbog neopažanja razlike (među njima),<sup>676</sup> tamo zbog spoznaje posude i viđenja (spoznaje i spoznavanja) koji su drugačiji ali spojeni ipak biva sličnost. Tako ovdje ni opažajem ni zaključkom ne spoznajemo unutarnje svjetlo koje obasjava razum kao kod posude. Sjajem vlastitoga oblika svijesti misao predstavlja svoj vlastit oblik i oblik predmeta. Zato se ni iz opažaja a tako ni iz zaključka ne može dokazati posebno svjetlo koje obasjava misao. Također, kada su u obliku prispodobe da su obasjano i ono što obasjava, kao na primjer viđenje i posuda koji su spojeni ali različiti nazvani sličnima, to smo rekli samo pokusno; tamo nema razlike između obasjane posude i ostaloga i onoga što obasjava. Najviša je istina da je upravo posuda i ostalo to svjetlo (viđenje) kojega je sopstvo sjaj. Posuda i ostalo se (svaki trenutak) pojavljuju jedni za drugim. Zapravo samo svijest koja ima oblik viđenja i predmeta (viđenja) poput posude i ostaloga svijetli. Ako je to tako, tada nema vanjskih pojava zato što je sve samo oblik svijesti. Tako pretpostavivši da je ta svijest onečišćena oblicima zahvaćatelja i zahvaćenoga (yogācāre), čine pročišćenje te (svijesti). Ta svijest koja je postala bistra po nekima stoji kao trenutačna, oslobođena podjele na zahvaćatelja i zahvaćenoga. Neki žele ukinuće čak i toga. Ta je svijest

---

<sup>675</sup> Po Hanefeldu (1977:48) *Die Bewußtseinszustände des Menschen*.

<sup>676</sup> Misli se na vedāntski argument da se razum na prvi pogled ne razlikuje od svjetla sopstva kao što se u prirodi ne razlikuje svjetlo od obasjane posude.



zapravo praznina, obmotana je<sup>677</sup> i oslobođena dijelova zahvaćatelja i zahvaćenoga poput vanjskih predmeta kao što su posuda i ostalo; tako tvrde Mādhyamike. Sva ova mnjenja bivaju suprotna sjajnomu vedskom putu zbog nijekanja svjetlosti sopstva različitoga (od tijela) koje obasjava um i svijest.

Ovdje se odgovara onima po kojima vanjski predmeti postoje<sup>678</sup> - utoliko posude i ostalo nisu obasjane same po sebi. Posude i ostalo postavljene u tami utoliko nisu nikad obasjane (vidljive) same po sebi. Ali posuda je viđena kao obasjana (vidljiva) pod uvjetom povezanosti sa sjajem svjetiljke i ostalih (izvora svjetlosti). Posude i svjetlo (viđenje) su različiti iako su spojeni; zato što se vidi razlikovanje kao kod užeta<sup>679</sup> i posude kad su (viđenje i viđeno) uzastopce spojeni i razdvojeni. Kad postoji razlika, onda je nešto obasjano nečim drugim; ne obasjava sopstvo samo sebe.

*Pūrvapakṣa:* Ne opaža li se da je svjetiljka obasjana sama sobom? Ljudi se ne koriste drugim svjetlom kako bi se vidjela svjetiljka, kao kod posude i ostaloga. Zato svjetiljka osvjetljava samu sebe.

*Uttarapakṣa:* Ne. Zato što ono što treba biti obasjano<sup>680</sup> nije različito. Iako svjetiljka, zbog toga što ima sjajeću prirodu, sama obasjava druge (stvari), čak i tada (svjetiljka) ne odstupa (od našega mišljenja bivajući) ono što treba biti obasjano sviješću različitom (od tijela), baš poput posude i ostaloga. Ako je tako, utoliko tada biva nužno da treba biti osvjetljeno različitim (od sebe).

*Pūrvapakṣa:* Nije tako, jer onako kako posuda, iako je osvjetljena sviješću traži i drugo svjetlo,<sup>681</sup> drugačije od sebe, svjetiljka ne traži drugo, različito svjetlo. Zato svjetiljka čak i kad je obasjana drugim (izvorom svjetlosti) obasjava samu sebe kao i posudu.

---

<sup>677</sup> *saṃvṛta* je niža, svakodnevna istina, omotač oko *paramārthe* ili najviše istine u filozofiji mādhyamika.

<sup>678</sup> Sarvāstivādskim buddhističkim školama vaiḥṇṣika i saurantika.

<sup>679</sup> Možda se misli na to da kad ima manje svjetla uže se čini kao zmija, a kad ima dovoljno svjetla vidi se da je uže, a možda se radi o posudi, vrču, koja se užetom spušta u bunar pa odvezuje?

<sup>680</sup> Posuda i svjetiljka pripadaju istomu rodu onoga što treba biti obasjano; oboje treba biti obasjano sopstvom, tako i Sunce i svi predmeti koji su izvor fizičkoga svjetla.

<sup>681</sup> Predmetima je potreban izvor svjetla da bi ga svijest spoznala dok svjetiljci nije potreban zaseban izvor svjetlosti.

*Uttarapakṣa*: Nije tako, zato što (svjetiljka) nije posebna (drugačija od posude) ni po sebi ni po drugome. Kako svijest obasjava posudu, tako bez razlike svijest obasjava i svjetiljku. Kad je rečeno da svjetiljka obasjava sebe kao i posudu, to nije tako. Zašto? Ako ne obasjava sebe, kakva bi tada bila? Tada se ne zamjećuje nikakva posebnost svjetiljke ni po sebi ni po drugome (izvana). Ono treba biti obasjano (predmet spoznaje) gdje se primjećuje razlika u slučaju prisutnosti ili odsutnosti onog koji obasjava.<sup>682</sup> Ne može se pretpostaviti prisutnost ili odsutnost svjetiljke same po sebi.<sup>683</sup> Uzaludno je reći da svjetiljka prosvjetljuje sebe kad nema razlike pri povremenom pojavljivanju. Po tome što je zahvaćena od svijesti, svjetiljka nije različita od posuda i ostaloga. U (zaključivanju/dokazivanju) da je svijest zahvaćatelj sebe kao predmeta svjetiljka nije valjan primjer. Razaznaja (svijest) je predmet svijesti isto kao i vanjski predmeti. Ako je razaznaja (svijest) predmet svijesti, je li ta razaznaja predmet zahvaćanja ili je ta razaznaja podmet zahvaćanja (subjekt)? Zato što su stvari ovdje nerazgovjetne, primjereno je kao model pretpostaviti to što je drugdje opaženo, a ne obrnuto od opaženoga. Ako je to tako, kada je opaženo da su vanjske svjetiljke predmet za zahvaćatelja koji je različit (od njih samih), tada je, zbog toga što je razaznaja predmet svijesti čak i kad osvjetljava poput svjetiljke, primjereno pretpostaviti da je predmet svijesti različit od svijesti a ne da je predmet jednak (svijesti). Nešto je drugo zahvaćatelj svijesti/ razaznaje, a to je sopstvo, svjetlo različito od razaznaje.<sup>684</sup>

*Pūrvapakṣa*: Tada bi to bilo beskonačno odstupanje (*anavasthā; regressus ad infinitum*).

*Uttarapakṣa*: Ne, samo to što je zahvaćatelj ujedno i ono što treba biti zahvaćeno (od toga sopstva) logički je izrečeno obilježje (dokaz) po kojem je (zahvaćatelj) drugačija stvar (od najvišega sopstva). Također, ne postoji obilježje (dokaz) po kojem je (svijest) jedini zahvaćatelj ili da postoji još i drugi zahvaćatelj osim toga (sopstva). Zato tu nema svođenja na besmisao (*prasaṅga; reductio ad absurdum*) beskonačnim odstupanjem.

---

<sup>682</sup> Predmet spoznaje može biti ono što se mijenja ovisno o prisutnosti ili odsutnosti spoznavatelja, izvora svjetla.

<sup>683</sup> Kad se svjetiljka ugasi i dalje se može spoznati, kad nema sopstva ništa se ne može spoznati.

<sup>684</sup> Moglo bi se reći da je to razlika svijesti i samosvijesti ili samospoznaje (spoznaje *ātmana*)

*Pūrvapakṣa:* Ako je razaznaja nešto što treba biti zahvaćeno od nečega drugog, beskonačno je odstupanje u potrebi za drugim tvorilom (organom koji treba zahvaćati).

*Uttarapakṣa:* Ne, zato što ne postoji (takva) nužnost. Nužnost (da treba postojati tvorilo svijesti) ne biva posvudašnja. Ne može se bez ograničenja tražiti da gdje god se nekom stvari zahvaća druga stvar tamo treba biti i drugo tvorilo različito od zahvaćatelja i onoga što treba biti zahvaćeno. Zato što se opaža mnogojakost.

*Pūrvapakṣa:* Kakva?

*Uttarapakṣa:* Utoliko se posuda zahvaća po nečem drugom od sebe same, po sopstvu; tamo je svjetlo svjetiljke i ostaloga tvorilo različito od zahvaćatelja i onoga što treba biti zahvaćeno. Svjetlo svjetiljke i ostaloga nije dio posude ni oka. Iako je svjetiljka, poput posude, ono što oko treba zahvatiti, osim svjetiljke oko ne zahtijeva ništa izvanjsko različito od tvorila (svijetla) što zauzima mjesto svjetla. Zbog toga se ne može zahtijevati da gdje god imamo različit predmet zahvaćanja, tamo treba još jedno tvorilo. Zato, ako svijest treba biti zahvaćena drugačijim zahvaćateljem, ne može se nikada izvesti beskonačno odstupanje ni pomoću tvorila ni pomoću zahvaćateljstva. Zato je utvrđeno drugo svjetlo sopstva različito od razaznaje (svijesti).

*Pūrvapakṣa:* Ne postoje nikakve vanjske stvari- posude i ostalo ili svjetiljke- različite od svijesti. Upravo ono što nije opaženo kao različito od čega, to je utoliko viđeno kao ništa drugo nego li ta stvar. Poput posude, tkanine i ostalih stvari koje trebaju biti zahvaćene sviješću sna. Zbog neopažanja svjetiljke, posude i ostaloga u snu kao različitih od svijesti sna (*svapnavijñāna*), zaključuje se da je to samo svijest sna, tako je i u budnome stanju gdje zbog neopažanja svjetiljke, posude i ostaloga u snu kao različitih od budne svijesti treba biti zaključeno to da je sve samo budna svijest (*jāgradvijñāna*). Zato ne postoje vanjski predmeti- posude, svjetiljke i ostalo- već je sve samo svijest. Što je tamo rečeno da postoji drugo svjetlo različito od svijesti zbog toga što je svijest obasjana nečim drugim poput posude i ostaloga, to je zabluda. Zato što

(za tvrdnju o postojanju drugoga zahvaćatelja svijesti) ne postoji primjer kad je sve samo svijest.<sup>685</sup>

*Uttarapakṣa*: Ne, zato što u određenoj mjeri priznaješ (postojanje predmeta izvan svijesti). Zar ti ne pristupaš tako da vanjske stvari ne bivaju jednoznačno?

*Pūrvapakṣa*: Pa zar ja ne poričem uopće (postojanje vanjskih stvari)?

*Uttarapakṣa*: Ne, zbog različitosti smisla riječi svijest, posuda i svjetiljka, vanjsko treba nužno priznati kao drugačiju stvar (od svijesti). Ako se ne prizna da stvar koja je drugačija od svijesti, riječi svijest, posuda i tkanina ako im je smisao jednak postaju sinonimi. Tako, ako se plod i put njegova ostvarenja (smatraju) jednim te istim, svodi se nauka koja poučava razliku između puta ostvarenja i onoga što se treba ostvariti na besmisao. A auktor te (nauke [Buddha]) pobija se (besmislenošću) zbog neznanja. Štoviše, (različitost svijesti i predmeta svijesti priznaje se) zbog priznavanja griješke u raspravi raspravnika i njegova suparnika o različitosti od svijesti. Ne priznaje se da je rasprava raspravnika i njegova suparnika kao i griješke u njoj (raspravi) samo (njihova) vlastita svijest zbog toga što se suparnik i ostali trebaju opovrći. Ne priznaje se također da treba opovrći vlastitu svijest ili bilo čije sopstvo. Kada je tako, svodi se na besmisao ukidanje svega svjetovnoga svjetonazora. Također se (po tebi) ne priznaje da su suparnik i ostali zahvaćeni samo od samih sebe. Oni su (suparnik i ostali) predmet zahvaćanja od drugoga (od tebe)- tako smatraš. Tako baš svaka stvar treba biti zahvaćena nečim drugim zbog toga što je (svaka stvar) predmet u budnome stanju, kao što su suparnik i ostalo stvar budnoga stanja- to je dobar primjer pri ruci. Kao što je tok (jedne) svijesti drugo (od toka druge) i kao što je (jedna) svijest drugo (od druge s kojom raspravlja), tako ni vijñānavādin<sup>686</sup> ne može proturječiti (postojanju) drugoga svjetla različitoga od (neke) svijesti.

*Pūrvapakṣa* (vijñānavādin): U snu to nije prikladno zbog nepostojanja različitosti (stvari koje u snu opažamo) od svijesti.

---

<sup>685</sup> To je moguća tvrdnja vijñānavāde (yogācāre).

<sup>686</sup> Zagovornik nauka o svijesti, pripadnika buddhističke škole vijñānavāda ili yogācāra.

*Uttarapakṣa*: Ne, čak i usprkos nepostojanju (pojava u snu) prihvaća se različitost (svijesti) od stvari. Ukoliko priznaš da razaznavanje posude i ostaloga u snu (proizlazi iz) bivšega postojanja posude; ako priznaš, kažeš da se nepostojanje posude i ostaloga ipak razlikuje od svijesti. Je li taj predmet svijesti, posuda i ostalo, nepostojeći ili postojeći, u oba je slučaja priznato istinsko bivanje ili prošlost razaznavanja posude i ostaloga, to se ne može poreći. Zbog nepostojanja logičkoga postupka kojim bi se to pobilo. Time je opovrgnut i nauk o praznini svega.<sup>687</sup> Opovrgnut je i nauk *mīmāṃsaka* po kojem je sopstvo ono što treba biti zahvaćeno (predmet) od pojedinačnoga sopstva kao „ja”.

Ako se kaže da se s motrenjem (svaki tren) rađa druga posuda, to nije istinito. Zato što se u drugome trenutku ta posuda prepoznaje baš kao ta ista.

*Pūrvapakṣa*: Ako je prepoznavanje zbog sličnosti, kao kod nokata, kose i ostaloga koji su izrasli nakon što su bili odrezani?<sup>688</sup>

*Uttarapakṣa*: Ne, također ni tada jer trenutačnost<sup>689</sup> nije dokazana. (Izrasla se kosa prepoznaje kao jednaka odrezanoj) Zbog toga što je rod jedan. I kad odrezani nokti, kosa i ostalo ponovno rastu zato što je rodni pojam kose i nokata jedan, predodžba o rodu kose i nokata nedvojbeno je uzrok tomu (da se opaža kao isto). Ali u vidljivim noktima, kosi i ostalome, koji podrezani opet rastu, nema obilježja osobnosti, tako se smatra. Kada se vidi slična duljina nečega nakon dugo vremena, javlja se predodžba da su ti nokti, kosa i ostalo slični (onim) dlakama u odnosu na to vrijeme, ali ne da su to te (iste dlake, nokti i ostalo). U posudi i ostalom, obrnuto, javlja se predodžba da je to (ista posuda). Zato primjer (posude i kose) nije sukladan. Kad je stvar opažajem prepoznata upravo kao takva, ne može se zaključiti da je (ta stvar) nešto drugo; u oprjeci (zaključka) i opažaja prikladno je (misliti) to da je *liṅga*<sup>690</sup> pogrješna. Zato što je (tvoje)

---

<sup>687</sup> Nauk buddhističke škole *mādhyaṃika*.

<sup>688</sup> Nauk da je istovjetnost zapravo sličnost pripada po Ingallsu (1954:298) *Dharmakīrtiju* (7.st.).

<sup>689</sup> U *BSBh* se nauk o trenutačnosti svih pojava pripisuje *sarvāstivavādinima* i dolazi prije kritike *yogācāra*.

<sup>690</sup> *Liṅga* je u filozofiji *nyāye* isto što i *hetu* (razlog), drugi od pet članova silogizma. Śaṅkara ovdje kaže da razlog („jer se vidi sličnost”) nije valjan jer nema sličnosti. *Udāharaṇa* ili primjer bio bi primjer kose i nokata koji nije valjan jer primjer nije sukladan s primjerom posude koja je, za razliku od kose i nokata, uvijek ista. Drugo je moguće

uvjerenje o sličnosti neprikladno; zbog trenutačnosti znanja. Neka se predodžba sličnosti (istih stvari zamijećenih u različito vrijeme) javlja kad jedan koji zamjećuje neku stvar zamjećuje i druge stvari. Onaj koji opaža neku stvar (po tebi) više ne postoji u drugom trenutku kako bi opazio drugu stvar. Zato što je svijest trenutačna prikladno je (zamisliti) okončanje čim se opazi neka stvar. „Ovo je onomu slično”- tako biva predodžba o sličnosti. „Onomu” je sjećanje na viđeno a „ovo” je predodžba sada prisutnoga. Kada se sjećamo viđenja „onomu”, ukoliko je „ovo” postavljeno u trenutku sadašnjega vremena, tada se napušta nauk o trenutačnosti. Kada je predodžba „onomu” koja se odnosi na sjećanje nestala, a druga predodžba koja se odnosi na sada prisutno „ovo” nastaje i prolazi, tada nije prikladna predodžba sličnosti „ovo je onomu slično” zbog nepostojanja jednoga motritelja koji opaža mnoge stvari (po zagovornicima nauka o trenutačnosti). I nije prikladno (tako nešto) tvrditi zato što svijest nestaje čim se vidi što se treba vidjeti; nije prikladna tvrdnja „Vidim ovo, vidio sam ono” zbog nepostojanosti onoga koji motri u trenutku tvrdnje. Ako pak tvrdnja (vidim ovo, vidim ono) i predodžba o sličnosti (ovo je slično onomu) ne pripada onomu koji motri, tada bi- poput tvrdnje o različitosti oblika i predodžbe o njihovoj sličnosti u nekoga koji je slijep od rođenja- iznošenje nauke sveznajućega (Buddhe) i ostalo bilo besmisleno kao vođenje slijepaca od slijepih. Ali to nije poželjno. U nauci o trenutačnosti očevodne su griješke prispijeće neučinjenoga (nepostaloga) i nestajanje učinjenoga.

*Pūrvapakṣa:* Kao razlog tvrdnje o (prošlom) viđenom rađa se jedinstvena predodžba slična lancu koja uključuje (predodžbe o) prethodnom i potonjem. Po njoj (je moguća tvrdnja) „Ovo je onomu slično.”

*Uttarapakṣa:* Nije tako, zato što su prošle i sadašnje (predodžbe) odijeljene u vremenu. Ovdje je predodžba o sadašnjem koja zauzima mjesto karike u lancu jedno, a prošla (predodžba) drugo; te dvije predodžbe pripadaju različitim vremenima; ako predodžba koja je poput lanca dodiruje predmet obiju predočaba, tada, zato što jedna svijest prožima oba trenutka ponovo treba napustiti nauk o trenutačnosti svijesti. Zato što (u nauku o trenutačnosti) nisu primjerena razlikovanja

---

shvaćanje to da razlog ovisi o opažaju i zato zaključak ne može biti iznad opažaja koji mu leži u temelju. Ako su zaključak i opažaj u sukobu, nešto ne valja s *hetuom*, dijelom zaključka koji ovisi o opažaju.

„moje”, „tvoje” i ostala, sve se svjetovno općenje svodi na besmisao i nestaje. I ako je sve samo svijest pojmljiva jedino samoj sebi, zbog shvaćanja da je vlastita narav samo odsjaj čiste budnosti, i da ne postoji drugi motritelj toga (svijesti), nisu primjerene mnoge pretpostavke o prolaznosti, patnji, praznini, bessopstvenosti i ostalome. I svijest nema odvojene i suprotne dijelove poput šipka i sličnoga. Zato što je vlastita narav svijesti čisti odsjaj. I ako su prolaznost, patnja i ostalo dijelovi svijesti zbog toga što su iskušani (od nekog subjekta), svode se na besmisao da su predmeti odvojeni (od spoznavajućega subjekta). Ako je svijest jednosopstvena s prolaznošću, patnjom i ostalim, onda je neprikladna pretpostavka o pročišćenju uklanjanjem toga. Pročišćenje nastaje iz uklanjanja nečistoće koja je združena<sup>691</sup> (sa sviješću). Kao kod ogledala i ostalog.<sup>692</sup> Ali nije se još vidjelo uklanjanje svojstva koje čini vlastito bivanje nečega. Nije se vidjelo uklanjanje vrućine ili sjaja koji čine vlastito bivanje ognja. Iako se vidio gubitak svojstava cvijeta kao što je crvenilo i ostalo spregom s drugom stvari, ipak se zaključuje na prethodnu združenost. Zato što se je zamijetilo nastajanje različitih svojstava cvjetova, plodova i ostaloga upravljanjem sa sjemenjem.<sup>693</sup> Zato nije prikladna pretpostavka o pročišćenju svijesti (ako su ta svojstva i predmeti dio svijesti).

I kad se odraz svijesti u predmetu i podmetu (subjektu) određuje kao nečist, to je neprikladno zbog nepostojanja spoja s drugim (ako je sve samo svijest). Ne postoji spoj prisutnoga s odsutnim. I ako nema spoja s drugim, svojstvo koje je u nečem zamijećeno ne smije se razdvajati od toga (svijesti) jer mu je vlastita priroda. Kao (što je nemoguće odvojiti) vrućinu od vatre ili sjaj od Sunca. Zato se zaključuje da je ova pretpostavka, po kojoj je (moguće) onečišćenje i pročišćenje svijesti u spoju s prolaznošću, *paramparā*<sup>694</sup> slijepaca (poput slijepaca koji vode slijepce), prazna od valjanih načina spoznaje. Ako (buddhisti) pretpostavljaju da je *nirvāṇa* (bezžudnost, zaustavljanje) te svijesti svrha čovjekova, tada je također neprikladna predodžba o

---

<sup>691</sup> Nije moguće počistiti nečistoću iz svijesti ako ona čini svijest.

<sup>692</sup> U advaiti se često koristi analogija s prljavim ogledalom koje ne odražuje svjetlo. Kad je ogledalo očišćeno ono nesmetano odražuje svjetlo koje predstavlja svjetlo sopstva. Vidi Śaṅkara u *BSBh* 1.1.4, *Upad* 2.17.2; Sureśvara u *NaiśS* 2.45-53, *Manas* 3.10-18.

<sup>693</sup> Primjer ‘biotehnologije’ u staroj Indiji.

<sup>694</sup> *Paramparā* je slijed učenika i učitelja.

primatelju ploda.<sup>695</sup> Plod (kojemu teži) onaj kojemu je zabijen trn jest prekid boli koju je prouzročilo zabijanje trna, ali, ako onaj koji ima zabijen trn umre, nema pristupa primatelju ploda ukinuća boli. Isto tako, ako dođe do *nirvāṇe* (zaustavljanja) svega u onome koji je primatelj ploda, pretpostavka je o svrsi čovjekovoj beskorisna. Ako je mišljena svrha sopstva, bivstva i svijesti koju treba izreći riječ 'čovjek', tada u *nirvāṇi* (zaustavljanju, prestanku) čovjeka čija će svrha biti svrha 'čovjekova'? Komu je pak sopstvo koje motri mnoge predmete različito od svijesti, tomu odgovara svako spajanje i razdvajanje od viđenoga, pamćenja i patnje, kao i onečišćenje koje je uzrok povezanosti s drugim i pročišćenje kojega je uzrok razdvojenost od toga (nečistoće). Kako stav śūnyavādina zabranjuje svaki valjani način spoznaje, ne trudim se da ga opovrgnem.<sup>696</sup> (*BAUBh* str. 867-876)

#### 6.5.10.b Śaṅkarina kritika buddhističkoga nauka u *BSBh* i *BAUBh*

Zbog shvaćanja svijeta kao privida (*māyā*) Śaṅkaru su suparničke škole optuživale da je blizak buddhizmu. Već je Bhāskara (*BhBSBh* 1.4.25) optužio Śaṅkaru da mu učenje „miriše” na mātāyanski buddhizam. U *BhBSBh* 2.2.29 Bhāskara tvrdi da je „*māyāvādin*” onaj čiji nauk ovisi o buddhističkome nauku (*bauddhamatāvalambin*). U *Padma-purāṇi*<sup>697</sup> Śiva objašnjava Pārvatī da je on sam prerušen u brāhmaṇu (pripadnika brahmanskoga staleža) propovijedao u *kaliyugi* lažni nauk o *māyi* koji je zapravo zaogrnuti buddhizam. Vijñānabhikṣu u *Sāṃkhyapravacana-bhāṣyī* 1.22 tvrdi kako je advaita samo oblik buddhističke vijñānavāde. Po Mayedi (2000:28) ne treba Śaṅkaru optuživati da je zaogrnuti buddhist već auktore *Māṇḍūkya-kārikā*, najranijega sačuvanog djela advaita-vedānte koje su, napose u četvrtom poglavlju, pod snažnim utjecajem

<sup>695</sup> Śaṅkara misli da se nema tko osloboditi ako je sve svijest koja je oslobođenjem utrnula.

<sup>696</sup> *śūnyavādirpakṣas tu sarvapramāṇavipratīṣiddha iti tannirākaraṇāya nādaraḥ kriyate* / Ova se rečenica u neizmijenjenom obliku nalazi i u *BSBh* 2.2.31 str. 252,3f.

<sup>697</sup> *Uttara-khaṇḍa* 236: *māyāvādam asac chāstram pracchannam bauddham eva ca /*  
*mayaiva kathitam devi kalau brāhmaṇarūpinā //*



buddhističkoga nauka.<sup>698</sup> Tradicija pripisuje *ManUK* nekomu Gauḍapādi<sup>699</sup> koji se smatra učiteljem Govindinim, koji je pak učitelj Śaṅkarin. Zato se može zaključiti da je Śaṅkara preuzeo u svoj nauk buddhističke elemente tek posredno. Iz prevedenog se ulomka vidi snažno Śaṅkarino protivljenje nauku buddhističkih škola pa je teško pretpostaviti kakav izravan utjecaj. Žestoka se kritika buddhističkih škola ponavlja i u *BSBh* 2.2.18-32 dok u *ManUKBh*<sup>700</sup> 4.99 Śaṅkara tvrdi da se znanje o nedvojstvu koje po nekima liči Buddhinu nauku da postoji samo svijest, može ostvariti samo kroz vedāntu.

Kritika buddhističkoga nauka iz *BSBh* 2.2.18-32 podijeljena je u dvije tematske cjeline (*adhikaraṇe*). U prvoj se *adhikaraṇi* (*BSBh* 2.2.18-27) opovrgava buddhistička škola koju Śaṅkara naziva sarvāstitvavāda, a u drugoj (*BSBh* 2.2.28-32) kritizira škole koje naziva vijñānāstitvavāda i sarvaśūnyatvavāda. Ovim nazivima, koji su malo drugačiji od uobičajenih naziva buddhističkih škola, Śaṅkara želi naglasiti njihova učenja i razliku među njima. Slijedeći *sūtre* Śaṅkara navodi logičke dokaze zašto su nemoguće kombinacije (*samudāya*) česti unutar petorih ‘debala prijanjanja’ (*skandha*), kao i vanjskih stvari (*bāhya*) koje se dijele na *bhūta* i *bhauta* i unutarnjih pojava (*abhyantara*) koje se dijele na svijest (*citta*) i na sadržaje unutar svijesti (*caitta*). U *BS(Bh)* 2.2.22-23 opovrgava se nauk Vaibhāṣika o dvama neuvjetovanim *dharmama* (*pratisaṅkhyā-nirodha* [nirvāṇa] i *apratisaṅkhyā-nirodha*), dok se u *BS(Bh)* 2.2.24 opovrgava i nauk o trećoj neuvjetovanoj *dharmi-ākāśi*. *BSBh* 2.2.25 opovrgava nauk o trenutačnosti svih pojava tvrdnjom da onda ne bi bilo moguće sjećanje (*smaraṇa*) kao ni sud „ovo je onomu slično” (*tenedaṃ sadṛśam*). U oba se komentara tvrdi da trenutačnost predmeta implicira i trenutačnost subjekta zbog čega bi sjećanje bilo nemoguće. Zanimljivo je da se isti dokazi sa istim primjerom (*tenedaṃ sadṛśam*) koriste u *BAUBh* i *BSBh*. Isto kao i u

---

<sup>698</sup> Za detaljnu filološku i filozofsku raščlambu *ManUK*, kao i za raščlambu buddhističkih elemenata u djelu, vidi Nakamura 1950./2003:211-382.

<sup>699</sup> Nakamura je (1950./2003.) pokazao kako *ManUK* ne mogu biti djelo jednoga auktora već su vjerojatno plod duge tradicije. Djelo je ipak prošlo redakciju kad su pojedina manja djela spojena u jedno pa je moguće da je Gauḍapāda taj redaktor.

<sup>700</sup> Za *ManUKBh* Śaṅkarino auctorstvo nije jednoznačno potvrđeno. Vidi Mayeda (1968.), Vetter (1968: 407-409) i Hacker (1978.).

*BAUBh*, tvrdi se da isti predmeti koje opažamo u različito vrijeme nisu slični (kao kosa i nokti) već isti. Na kraju (2.2.26-27) tvrdi se da iz ničega ne može nastati nešto jer se to protivi svakomu iskustvu.

Druga je *adhikaraṇa* (*BSBh* 2.2.28-32<sup>701</sup>) posvećena kritici buddhističkih škola *yogācāra* i *mādhyaṃika*. Iz *sūtra* se nedvojbeno vidi da je njihov auctor u osnovi poznavao nešto od nauka *yogācāra* koji opovrgava dvama jednostavnim dokazima. Prvi je dokaz da vanjski predmeti nisu obmana jer se opažaju (*upalabdha*) a drugi da nije ispravna analogija sa snom jer je stanje sna drugačije od jave. *BS* 2.2.31 također tvrdi da nešto nije moguće ako je sve trenutačno. Śāṅkara to pretvara u kritiku *ālayavijñāne* (svijest-riznica) za koju tvrdi da nije moguća ako je sve trenutačno. Učenje o *ālayavijñāni* jedno je od najvažnijih učenja *yogācāre* pa čudi da nije spomenuto u *BAUBh*.

Śāṅkarin komentar uz drugu *adhikaraṇu* počinje iscrpnim opisom nauka *yogācāra* i razlikama između njihova nauka i nauka „sarvāstitvavādinā”. Iz toga se uvoda vidi Śāṅkarino dobro poznavanje obaju nauka. *Vijñānavādin* je ovdje dobio mnogo više mjesta nego u *BAUBh* pa se koristi i drugim argumentima<sup>702</sup> za tvrdnju o nepostojanju ničega izvan svijesti osim analogije sa snom. Tako vanjske stvari mogu biti samostalni atomi ili nakupine atoma kao kod stupa. Atomi koje se ne može opaziti (već samo zaključiti da postoje) ne mogu se shvatiti kao stup jer stup tada ne bi bilo moguće opaziti. Znanje poprima oblik razaznaje (razaznadbe) stvari, što znači da znanje i razaznaje (pojedinačne razaznadbe) posjeduju pojedinačna svojstva. Također zbog istovremene svijesti o razaznaji i njezinu predmetu, kao i zbog njihove neodvojivosti, slijedi da su oni jedno. Śāṅkara to opovrgava tvrdnjom da između predmeta i opažaja postoji kauzalna veza a ne jedinstvo. Različite se razaznaje međusobno ne razlikuju jer se u opažajima „bijela krava” i „crna krava” razlikuju pojedinačna svojstva krava, zatim se razlikuje rod krava od svojstava pojedinačne krave, ali ne razlikuje se krava kao rod u obama opažajima. Kako je opažaj predmeta isti a svojstva istoga opažaja različita, predmet se razlikuje od znanja o

<sup>701</sup> *BS* 2.2.32 zapravo samo zaključuje raspravu tvrdnjom da je ovime opovrgnut nauk buddhistički.

<sup>702</sup> Po Ingallsu su svi ovi argumenti Dharmakīrtijevi.

njem. Ako smo k tomu svjesni razaznaje (koju vijñānavādin priznaje kao jedini istinit predmet) kao predmeta spoznaje, zašto ne bismo bili svjesni i vanjskih predmeta koje isto tako spoznajemo? Razaznaja je očito predmet, što dokazuje postojanje predmeta kao takva. Dalje slijedi pūrvapakṣa jednaka onoj iz *BAUBh* da je razaznaja samoosvijetljena poput svjetiljke i da nije predmet već sama sebe spoznaje. Śāṅkara odgovara da je to kao da se kaže da oganj sagorijeva sebe samoga. Iako je u *BAUBh*, gdje se raspravlja o tome je li potreban koji motritelj osim svijesti, kontekst drugačiji, Śāṅkara se koristi istim argumentom da razaznaja nije samo osvijetljena jer treba neki subjekt koji će ju spoznati, isto kao i svjetiljka, koja, iako sama svijetli, treba svjetlo razaznaje da bi bila spoznata. Taj krajnji subjekt spoznaje mora biti jedno i nepromjenjivo sopstvo, različite prirode od svijesti, kako bi se izbjegao *regressus ad infinitum*. Dalje (*BSBh* 2.2.29-31) slijedi rasprava o razlici sna i jave i kritika učenja o *ālayavijñāni* u kojoj se javljaju teme i argumenti koji se ne javljaju u *BAUBh*.

Stupanj je podudarnosti komentara uz *BS* i *BAU* velik, osim što je kritika u *BS* usmjerena na više tema iz buddhističkoga nauka. Kritika iz *BAUBh* služi dokazivanju postojanja jednoga nepromjenjivoga i samoosvijetljenoga sopstva, subjekta spoznaje. Zato Śāṅkara u *BAUBh* kritizira nauk da je svijest svoj vlastiti predmet (kao što svjetiljka obasjava samu sebe), da ne postoji ništa izvan svijesti i na kraju nauk o trenutačnosti svih pojava. *BSBh* kritizira nauk o deblima prianjanja, uzročno-posljedičnoj vezi (*asatkāryavāda*), trenutačnosti svih pojava, tvrdnju vaibhāṣika da je *ākāśa* neuvjetovana, da bi na kraju kritizirao nauk o *ālayavijñāni*. Ingalls je (1954.) primijetio da je kritika buddhističke sarvāstivāde (deset *sūtra*) u *BS* samima opsežnija od kritike vijñānavāde (pet *sūtra*<sup>703</sup>) dok je Śāṅkarin komentar uz *sūtre* koje kritiziraju vijñānavādu znatno opsežniji i razrađeniji.<sup>704</sup> Po Ingallsu je razlog te promjene omjera u tome što je sarvāstivādski buddhizam u Śāṅkarino vrijeme (ali ne još u vrijeme nastajanja *BS*) već odavna mrtav i predstavlja samo predmet akademske rasprave dok je vijñānavāda još živa filozofija. U

---

<sup>703</sup> Ingalls (1954: 299) čak tvrdi da su tih pet *sūtra* znatno kasnija interpolacija u *BS*. Bhāskarina *BS* nema dvije od njih (2.2.31 i 32) a Rāmānuja nema 2.2.31 (kritika *ālayavijñāne*).

<sup>704</sup> U komentaru uz *sūtru* 2.2.25 (koja pripada kritici sarvāstivāde) Śāṅkara štoviše kritizira Dharmakīrtija.

*BAUBh* je Śaṅkarina kritika također najviše usmjerena na vijñānavādu, što govori u prilog Ingallsovoj tezi da je *BAUBh* izvornije djelo od *BSBh*, gdje se Śaṅkara navodno uvelike oslanja na starijega komentatora koji očito bolje poznaje nauk sarvāstivādina.

#### 6.5.11. Nauk o trima stanjima čovjekovim i samoosvijetljenome sopstvu

*BAU* 4.3.9 govori o tome da čovjek ima dva stana, na ovome i onome svijetu.<sup>705</sup> Između njih je stanje sna u kojem uzima građu (*mātrā*) iz čitavoga (*sarvāvat*)<sup>706</sup> svijeta, sam to razara (*viḥatya*) i ponovo stvara (mjeri: *nirmāya*) vlastitim svjetlom. Svojim svjetlom sanja i u stanju sna postaje svoje vlastito svjetlo. U *BAU* 4.3.10 dodaje se da tamo nema kola, zaprega, putova, zadovoljstava, lokava, jezera i rijeka već ih on sam ispušta jer je on (osoba koja sanja) činitelj (*kartar*).

Po Śaṅkarinu tumačenju san nije treći stan već mjesto spoja (*saṃdhi*) dvaju stanova unutar kojih se izjednačen s mislima kreće u neprekinutu nizu rađanja i umiranja.<sup>707</sup> Dalje slijedi prigovor da se nikad ne zamjećuje sopstvo odvojeno od tijela i organa jer su uvijek prisutni vanjski izvori svjetla.

Śaṅkara odgovara da se sopstvo zamjećuje kao odvojeno od tijela u stanju sna kada nisu prisutni vanjski izvori svjetla. Riječ *viḥatya* (razorivši) znači mu da odbacuje tijelo, dovodi ga u stanje bez svijesti (*dehaṃ pātayitvā niḥsaṃbodham āpādyā*) a *nirmāya* (stvorivši) znači da stvara tijelo sna koje se sastoji od prošlih dojmova (*kṛtvā vāsanāmayam svapnadeham*). Vlastitim svjetlom on svoje utiske iz budnoga stanja čini predmetima koji su u snu svjetlosne prirode. Tako osoba koja sanja postaje po vlastitome sopstvu svjetlo odvojeno od vanjskih pojava i pojava koje

---

<sup>705</sup> Po Deussenu (1879./1980:483) auctor još ne zna za učenje o prerađanju na putu bogova (*devayāna*) i otaca (*pitṛyāṇa*) iz *BAU* 6.2.2 ili ga ne priznaje.

<sup>706</sup> Śaṅkara tumači riječ *sarvāvat* dvojako- kao *sarvam avati* (koji sve štiti) i *sarvavat* što bi značilo koji posjeduje sve što ga onda veže uza svijet.

<sup>707</sup> *tasmāt staḥ svapnajāgaritavyatirekeṇobhau lokau yau dhiyā samānaḥ sannanusaṃcarati janmamaraṇasantānaprabandhena* / (*BAUBh* str. 877,20f)

se odnose na sopstvo, od česti i onoga što se na njih odnosi.<sup>708</sup> Razlika je snova od budnoga stanja u tome što je u budnome stanju svjetlo sopstva povezano s organima, pameću, umom i vanjskim svjetlom dok u snu, zato što oni ne djeluju, sopstvo svijetli samo.

Komentirajući *BAU* 4.3.10 Śaṅkara kaže da obrtaji unutarnjega organa (*antaḥkaraṇavṛtti*) pretvaraju dojmove iz budnoga stanja u predmete. Kako nema ni predmeta ni vanjskoga svjetla koji bi potaknuli opažaje, sopstvo im je svjetlo koje je odvojeno od organa kao sječivo od korica. Tvrdnju da je spavač činitelj Śaṅkara tumači kao da on nije izravan (*sākṣāt*) činitelj već uzrok djelovanja (u budnome stanju) koje potiče stvaranje obrtaja svijesti koji imaju za oslonac utiske (*vāsanāśrayacittavṛttyudbhavanimittakarmahetu*). Spavač ne može biti pravi činitelj jer mu nedostaju sredstva (organi).

Nakon *BAU* 4.3.10 slijede tri, vjerojatno umetnute, kitice u metru *triṣṭubh* koje Śaṅkara tek ukratko parafrazira. U prvoj 'zlatna osoba' koju Śaṅkara shvaća kao najviše sopstvo snom nadvladava (*abhiprahatya*) tjelesno (*śārīra*), odnosno čini tijelo nepokretnim (*niśceṣṭa*) i budan motri zaspale. Ti su zaspali po Śaṅkari sve vanjsko koje se odnosi na sopstvo koje predstavlja oslonac obrtaja unutarnjega organa. U drugoj kitici 'zlatna osoba' dahom štiti niže gnijezdo (*kulāya*, Ś: *nīḍa* [gnijezdo], odnosno *śārīra* [tijelo]), i luta gdje želi izvan gnijezda. U trećoj kitici bog (*deva*) putuje visoko i nisko (Ś: uzima božansko i životinjsko tijelo) i čini mnoge oblike (Ś: *vāsane* [utiske]); uživa sa ženama, smije se i vidi strašne stvari (Ś: tigrove i lavove). U zadnjem se stihu<sup>709</sup> (*BAU* 4.3.14) kaže da svi vide prostor njegova uživanja ali nitko ne vidi njega. Dalje se nastavlja prozni tekst koji govori o stanju sna sa snovima iz kojega se čovjeka ne smije naglo buditi, što Śaṅkara tumači kao da, ako se čovjeka na silu i iznenada probudi, moguće je da sopstvo ne nađe vrata osjetilnih organa (*indriyadvāra*) zbog čega čovjek može ostati gluh ili slijep. Ovo je Śaṅkari također dokaz iz objave da je sopstvo to koje osvjetljuje organe. U drugome se dijelu *BAU* 4.3.14 kaže da je stanje sna istovjetno budnomu jer u snu čovjek vidi

---

<sup>708</sup> *atraitasyām avasthāyām etasmin kāle 'yaṁ puruṣa ātmā svayam eva viviktajyotir bhavati / bāhyādhyātmikabhūtabhautikasamsargarahitaṁ jyotir bhavati* / (*BAUBh* str. 879,5ff)

<sup>709</sup> Po Horschu (1966:162) ovaj stih od dva osmerca predstavlja kraj skupine kitica.

samo predmete s jave. Slijedeća rečenica dodaje tvrdnju da u snu čovjek postaje vlastito svjetlo (*svayaṃjyoti*). Tvrdnju o istovjetnosti Śaṅkara shvaća kao prigovor onih koji osporavaju učenje o samoosvijetljenome sopstvu, a tvrdnju da je čovjek vlastito svjetlo kao odgovor. Sopstvo je onkraj ovoga i onoga svijeta (smrti) i svijetli samo po sebi neovisno jesu li organi i tijelo budni, spavaju ili su mrtvi. To se najbolje vidi upravo u snovima.

*BAU* 4.3.15 govori o spokojnome stanju (*samprasāda*) u koje čovjek ulazi iz stanja sna u kojem iskušava snove i u koje se opet vraća a da ga ne slijedi ništa iz spokojnoga stanja. Ovdje se zaokružuje nauk o trima stanjima: budno stanje (*BAU: buddhānta*, Ś: *jāgarita*),<sup>710</sup> san (*svapnānta*)<sup>711</sup> i spokoj (*samprasāda*).<sup>712</sup> Po Śaṅkari sopstvo nikada ne djeluje već samo osvjetljava organe. Ono ne djeluje čak ni u budnome stanju u kojem su djelatni samo spoznajni i djelatni organi koji predstavljaju nametke sopstvu.

Śaṅkara u komentaru uz *BAU* 4.3.16 koji kaže da čovjeka iz spokoja ništa ne slijedi tvrdi da stanje snova ne stvara *karman*; kakvo god djelo da činimo u snu ne će nas slijediti njegove posljedice. Śaṅkara se koristi tekstom kako bi dokazao ne djelovanje sopstva, tj. da nema djelovanja u snu u kojem je samo sopstvo budno. Sopstvo nije ničim slijeđeno pa tako ni događajima iz sna.

Tvrdnja da čovjeka iz sna ništa ne slijedi nalazi se zapravo u *BAU* 4.3.16. U komentaru uz taj odjeljak Śaṅkara objašnjava kako tvrdnja da čovjeka ništa ne slijedi odgovara na prigovor da je sopstvo ipak nečim slijeđeno jer je u *BAU* 4.3.12 rečeno da u snu osoba ide gdje god želi, što znači da ima želje koje nužno stvaraju *karman*.

U *BAU* 4.3.17 se ponavlja formula gdje osoba motri i grijeh i vrlinu (*puṇyaṃ ca pāpaṃ ca*), luta i uživa u budnome stanju nakon čega se osoba vraća u san ali bez dodatka da osobu u tom stanju ništa ne slijedi. Zanimljivo je da Śaṅkara dodaje tvrdnju da se iz budnoga stanja osoba vraća bez da ga išto slijedi jer po njem sopstvo nije ničim slijeđeno. Ovime se Śaṅkara udaljuje

---

<sup>710</sup> *BAU* 4.3.14.

<sup>711</sup> *BAU* 4.3.9b,-18 i 20.

<sup>712</sup> *BAU* 4.3.19, 21-34.

od izvornoga značenja po kojem 'zlatna osoba' očito djeluje (u snu). Zato i odbija tvrdnju da nije da osoba samo ne motri dobro i loše već da ih u budnome stanju i čini. Njegovo je činiteljstvo samo u očitovanju (obasjavanju) tvorila<sup>713</sup> a čini se kao da djeluje samo zbog nametaka koji su uzrokovani neznanjem.

BAU 4.3.18 donosi primjer riba koje plivaju od obale do obale poput osobe koja se kreće između sna i jave dok slijedeći odjeljak 4.3.19 govori da, onako kako se orao ili sokol<sup>714</sup> vraćaju u gnijezdo kad se umore tako se čovjek vraća u stanje u kojem ne vidi snove i nema želja. U nastavku se (BAU 4.3.20) opet vraća na stanje spavanja i govori se o tanahnim žilicama *hitā*<sup>715</sup> ispunjenima raznobojnim tekućinama. Kada mu se čini da ga ubijaju ili da mu prijeti kakva opasnost, to samo uslijed neznanja (*avidyā*) motri ono što je iskusio u budnom stanju. Ali kada postaje bog ili kralj misleći „ja sam sve ovo”, to je njegov najviši svijet.

Po Šaṅkari su žilice *hīta* koje su ispunjenje tjelesnim sokovima (*rasa*) zvanim *vāta*, *pitta* i *śleṣman*<sup>716</sup> sjedište tanahnoga tijela (*sukṣma*) koje se sastoji od sedamnaest dijelova.<sup>717</sup> Kad providno tanahno tijelo, sjedište prošlih utisaka (*vāsanā*), dolazi u dodir sa sokovima, ono se pod utjecajem *karmana* reflektirajući utiske očituje kao predmet u snu. Kada neznanje mine, javlja se znanje u obliku u kojem ga tekst navodi. Stanje poistovjećenja sa svim jest oslobođenje dok je neznanje osjećaj razdvojenosti od stvari. Razdvojenost stvara žudnju koja potiče na djelovanje koje stvara *karman* koji veže za točak rađanja i umiranja. Žudnja za nečim je nemoguća kad smo poistovječeni sa svime. Neznanje čini da beskonačno djeluje konačno i da sopstvo djeluje ograničeno. BAU 4.3.21 se vraća stanju dubokog sna o kojem će govoriti sve do 4.3.34. U tome je obliku osoba slobodna od žudnje (*aticchandās*), straha i zla kao kad čovjek u zagrljaju žene zaboravlja na sve vanjsko i unutarnje. Tako je i u zagrljaju proznajnoga sopstva. U tome stanju

---

<sup>713</sup> *kāraḥāvabhāṣakatvena kartṛtvopapatteḥ* / (BAUBh str. 886,10)

<sup>714</sup> *suparṇa* je po Šakari brža vrsta *śyene* (oba po rječniku MW mogu biti sokol i orao).

<sup>715</sup> Vidi *KsU* 4.19 i *BAU* 2.1.19.

<sup>716</sup> *vāta* je zrak, *pitta* je žuč a *śleṣman* je sluz.

<sup>717</sup> *Ātmabodha* 12 opisuje tanahno tijelo (*sukṣma*) koje se sastoji od deset *indriya* (pet djelatnih organa ili *karmendriya* i pet spoznajnih organa ili *jñānendriya*), pet *prāṇa* ili dahova (*prāṇa*, *apaṇa*, *vyāna*, *udāna* i *samāna*), *buddhia* (uma) i *manasa* (pameti), sve zajedno sedamnaest.

(4.3.22) otac nije otac, majka nije majka, što vrijedi i za svjetove, bogove, Vede, lopove, ubojice, *caṇḍāle*, *paulkase*, *śramaṇe* i trapljenike. Ni dobro ni loše ga ne slijedi.

Śaṅkara spominje da *chandas* može značiti i metar ali u ovom kontekstu znači želju, žudnju (*kāma*). Po njem riječ treba pretvoriti u *aticchandam* kako bi značila „slobodan od žudnje”. Śaṅkara uspoređuje zagrljaj sa ženom sa stanjem spokoja (dubokog sna) jer u obama stanjima osjećamo jedinstvo iz kojega se redovito vraćamo. Na tvrdnju o nesvjesnosti u zagrljaju/dubokom snu slijedi prigovor da samoosvijetljenost nije svojstvo sopstva jer toga ono nije svjesno. Śaṅkara odgovara važnom tvrdnjom da je stanje dubokoga sna (*suṣupti*) onkraj svake povezanosti. Ako je tako, onda sopstvo iskušava potpuno jedinstvo onkraj čak i vlastita sjaja. U tome je stanju čovjek onkraj svakoga dobrog djela (vedska žrtva) i lošeg djela (krađa, ubojstvo). On je onkraj kastinskih razlika i dužnosti, onkraj trapljenja. Dalje slijedi kritika Bhartṛprapañcina učenja da utisci i želje utječu na samo sopstvo opisano na str. 194-196.

BAU 4.3.23-30 su formulaični odjeljci koji kažu da iako se u spokojnom snu ništa ne vidi, pogled motritelja ne može biti izgubljen (*viparilopa*)<sup>718</sup> jer je neuništiv. U tome stanju nema drugoga od kojega je odvojen da bi ga mogao vidjeti. Isto se kaže za miris, okus, govorenje, slušanje, mišljenje, dodirivanje i razaznavanje.

Śaṅkara tvrdi da ovaj odjeljak dokazuje da motrilaštvo sopstva postoji onoliko koliko postoji i sopstvo, kao što vrelina postoji dok je vatre. Kako je sopstvo vječno, jer tako tvrdi objava, vječno je i njegovo motrilaštvo. Na to slijedi prigovor da iskaz (teksta) poučava i da stotinu iskaza ne može promijeniti logički zaključak da učinjeno mora i nestati.<sup>719</sup> Prigovor vjerojatno smjera na to da motritelj čini motrenje, a sve što je učinjeno mora biti i uništeno. Śaṅkara odgovara primjerom Sunca koje nije po naravi neosvjetljavajuće ali biva učinjeno sjajećim samo kada očituje stvari. Sjaj sjajećega njegovo je vlastito bivstvo. Slijedeći je prigovor

---

<sup>718</sup> Edgerton prevodi kao *separation*, Hanefeld kao *Verlust* jer se u stanju sopkojnoga sna, za razliku od budnoga stanja i snova, ne vidi ništa što ne znači da je vid nestao, nego će se u drugim stanjima vratiti. (Hanefeld 1976:31)

<sup>719</sup> *vanacasya jñāpakatvāt / nahi nyāyaprāpto vināśaḥ kṛtakasya vacanaśatenāpi vārayitum śakyate* / (BAUBh str. 896,27f)



da riječi s dometkom *trc*<sup>720</sup> označuju vršitelja povremene radnje (*anītyakriyākārtrviṣaya*) kao riječi putnik (*gantar*) ili drvosječa (*chettar*). Smisao je u tome da nitko od njih ne putuje i siječe vječno bez prestanka. Odgovara se da postoji i riječ *prakāśayitar* (pokazatelj, prosvjetitelj) koja ukazuje na stalnu radnju i označuje Sunce.

Šaṅkara svršava raspravu tvrdnjom da se čini kako su organi koji su uzroci spoznaje u snu i javi nedjelatni i ujedinjeni s najvišim sopstvom u spokojnom snu zbog čega se samo čini da nema spoznanje. Samo kad su prisutni nametci u obliku spoznajnih organa, pameti i uma, javlja se podjela na predmet i podmet. Uz *BAU* 4.3.24-29 nema komentara dok se u komentaru uz 4.3.30 javlja kritika Bhartṛprapañcina učenja o istovremenoj jedinstvenosti i mnogostrukosti sopstva (*ekatvaṃ nānātvaṃ ca*).<sup>721</sup> Dokazujući jedinstvenost najvišega sopstva Šaṅkara se koristi primjerom kristala<sup>722</sup> kroz koji se samo vidi boja predmeta iza njega a da kristal sam nije obojan. Isto tako sopstvo ostaje čisto usprkos nametcima. Tako ni jedna nedjeljiva supstancija nema svojstava. Eter (*ākāśa*) tako nema svojstvo sveprisutnosti (*sarvagatva*) već se takav čini u dodiru sa stranim mjestima (*deśāntara*), isto tako atom (*aṇu*) nema svojstvo mirisa već je miris sam najtanahniji atom (*paramāṇu*) koji se od mirisa i sastoji. Ništo što je djeljivo tako ne može imati svojstava pa nedjeljivo najviše sopstvo ne može imati razne pretvorbe poput vida i ostaloga.

U *BAU* 4.3.31 kaže se da, gdje ima nečega drugoga, tamo je moguće drugoga opaziti, mirisati, okusiti, govoriti mu, slušati ga, misliti, dodirivati i razaznati. Šaṅkara dodaje da je spoznaja drugoga moguća samo zbog neznanja zbog kojega nam se čini da smo drugo od predmeta koji spoznajemo. U *BAU* 4.3.32 kaže se da je motritelj koji je jedno bez drugoga kao slana voda.<sup>723</sup> To je svijet brahmana, najviši put, najveći uspjeh, višnji svijet, najviše blaženstvo. Na djeliću toga blaženstva sva bića žive. Ovo se stanje po Šaṅkari javlja kad je neznanje koje

---

<sup>720</sup> Dometak za *nomina agentis* (*tr*).

<sup>721</sup> Vidi str. 195-196 ove radnje.

<sup>722</sup> Isti se primjer javlja u *BSBh* 1.3.19, 3.2.11, *ChU* 6.4.1, *Ātmabodha* 14.

<sup>723</sup> Hanefeld (1976:31) upozorava da po pravilima eufonijskih glasovnih promjena riječ *salila* može biti u nominativu (*salilah*) ili u lokativu (*salile*) što bi značilo „u vodi” kako to Senart i shvaća. Hanefeld smatra da to nema smisla pa poput Deussena i Olivellea uzima nominativ. Isto je i sa Šaṅkarom koji tvrdi da to znači bistar poput vode (*salilavat svacchībhūta*). Tu se očito smjera na poredbu sa solju otopljenom u vodi ili moru.

očituje stvari koje se čine kao drugo od sopstva smireno u stanju spokojnoga sna.<sup>724</sup> Stvarajući nametke neznanje odvaja drugo od jedinstvenoga sopstva. Kada je neznanje utišano, tada je prozajno sopstvo (*prājñātman* ili osobna duša obdarena spoznajnim moćima) potpuno obgrljeno najvišim sopstvom koje svijetli vlastitim svjetlom (*svayañjyoti*). Dio *brāhmaṇe* koji naučava o trima stanjima svršava dugačkim odjeljkom 4.3.33 i zaključnim odjeljkom 4.3.34 koji nedostaje u *BAU (M)*. Tu se kaže da stotina zemaljskih blaženstava, obilja, bogatstva i vlasti vrijedi kao jedno blaženstvo u svijetu otaca. Stotina blaženstava u svijetu otaca vrijedi kao jedno u svijetu Gandharva, stotina blaženstava iz svijeta Gandharva kao jedno u svijetu onih koji su djelovanjem dosegli svijet bogova. Dalje slijedi po istoj formuli svijet bogova po rođenju, svijet Prajāpatia i na kraju je svijet brahmana koji predstavlja najviše blaženstvo. S posljednjim se trima mjerama blaženstva povezuje i *brāhmaṇa* (m.; po rođenju) koji zna Vede a neporočan je i bezžudan. *BAU* 4.3.34 koju ima samo recenzija *kāṇva*<sup>725</sup> samo ponavlja *BAU* 4.3.17.

Po Śaṅkari je cilj odjeljka 4.3.33 prikazati jedinstveno blaženstvo (*ānānda*), u djelićima kojega žive bića od brahmana (cijelo blaženstvo) do ljudi (tek 100×100×100×100×100×100 njihovih blaženstava ravno je blaženstvu brahmana), kao što se jedinstven grumen soli sastoji od zrnaca soli.<sup>726</sup> Śaṅkarina se usporedba s grumenom soli (*saindhavaghanal lavanaśaila*) sigurno odnosi na *BAU (K)* 4.5.13 gdje se sopstvo uspoređuje s grumenom soli koji nema ni unutarnje ni vanjsko i cijeli je nakupina okusa (*krtsno rasaghanah*). Najviše je blaženstvo ono gdje razlika između predmeta i podmeta nestaje. Iz najvišega blaženstva postupno proizlaze (*prasṛti*) niži oblici.

#### 6.5.12. Smrt, ponovno rođenje i oslobođenje (*BAU* 4.3.35-4.4.25)

<sup>724</sup> *yatra punaḥ sāvidyā suṣupte vastvantarapratyupasthāpikā śāntā tenānyatvenāvidyāpravibhaktasya vastuno 'bhāvāt tat kena kaṃ paśyej jighredvijānīyādvā / (BAUBh str. 900,21f)*

<sup>725</sup> Hanefeld (1976:33) misli da je umetnuta kao svršetak cjeline o trima stanjima.

<sup>726</sup> *yasya paramānandasya mātṛā avayavā brahmāḍibhir manuṣyaparyantair bhūtair upajīvyante tadānandamātrādvāreṇa mātṛiṇaṃ paramānandam adhijigamayiṣannāha saindhavalavanaśakalair iva lavaṇaśailam / (BAUBh str. 902,7ff)*

*BAU* 4.3.35. po Śaṅkari<sup>727</sup> prelazi na novu temu, na opis prerađanja.<sup>728</sup> Kao što kola pod opterećenjem škripe, tako i tjelesno sopstvo na kojem jaši prozajno sopstvo škripi kad izdiše svoj posljednji dah, kaže upaniṣad u odjeljku 4.3.35. Śaṅkara tumači da, kao što sopstvo prelazi iz jave u san, tako prelazi iz tijela u tijelo. Tjelesno sopstvo je sopstvo s nametkom tanahnoga tijela (*lingopadhi*) ili osobna duša koja se prerađa. „Na kojem jaši” (*anvārudha*) po Śaṅkari znači koji je nastanjen (*adhiṣṭhita*) prozajnim sopstvom ili samoosvijetljenim najvišim sopstvom.<sup>729</sup> Glavni je sastojak prerađajućega se sopstva dah, a osvjetljava ga samoosvijetljeno sopstvo. Cilj je ovoga odjeljka pobuditi želju za odricanjem kako bismo se lakše suočili sa smrću kada u dubokoj starosti kola počnu škripati, kada oslabe organi.

Slijedeći odjeljak (*BAU* 4.3.36) nedvojbeno poučava prerađanje opisujući kako se osoba oslobađa udova tijela kao što se plod smokve ili manga oslobađa stabljike kada dozrije, i istim putom kojim je došla ide u novi život. Śaṅkara u prvome dijelu komentara obrazlaže nauk o prerađanju da bi se na kraju javio prigovor da žiću (*jīva*) nedostaje moći (*sāmarthyā*) za uzimanje novoga tijela zbog toga što je opisano kao škripava kola ili prezreli plod kojemu je životna snaga istrošena. Po Śaṅkari na taj prigovor odgovara *BAU* 4.3.37 gdje se kaže da onako kako kralja njegovi službenici dočekuju s hranom i pićem kada dolazi, tako sva bića uzvicima „Stiže brahman!” dočekuju onoga koji zna brahman. Ovisno o djelima koje je za života činio, bića ga dočekuju sa sredstvima ostvarivanja ploda njegova djelovanja. Bića (*bhūtāṇi*) su po Śaṅkari ona koja čine tijelo (*śarīrakartṛiṇi*), ona koja podržavaju tvorila (*karaṇānugrahītṛiṇi*), Sunce i ostalo. Drugim riječima, po Śaṅkari onaj koji zna brahman i kojega sva bića dočekuju uzvicima „Stiže brahman!” nije oslobođeno sopstvo već prerađajuća se duša kojoj bića (česti) pomažu uzeti novo tijelo. U *BAU* 4.3.38 još se dodaje da, kada kralj odlazi (napušta selo), svi ga ispraćaju isto tako kao što svi dahovi prate onoga koji umire.

<sup>727</sup> Zanimljivo je da i po Hanefeldu s *BAU* 4.3.35 započinje nova tematska cjelina koja traje do *BAU* 4.4.5a.

<sup>728</sup> *ita ārabhyāsyā saṁsāro varṇyate* / (*BAUBh* str. 905,3)

<sup>729</sup> U *BSBh* 1.1.28 se *prajñātman* iz *KsU* 3.2 shvaća kao brahman (*BSBh* str. 57,19) dok se u *BSBh* 1.4.16 *prajñātman* iz *KsU* 4.20 tumači kao *jīva*.

Slijedeća se *brāhmaṇa* tematski nadovezuje na prethodnu. U *BAU* 4.4.1 kaže se da dahovi zajedno prilaze sopstvu<sup>730</sup> kada se čini da ono zapada u slabost i omamu. Čestice jare uzima k sebi i silazi u srce. Kada se osoba u oku odvrat, nema više proznaje oblika. Šaṅkara naglašuje da se riječju ‘sopstvo’ ovdje misli na tijelo (*deha*), što potvrđuje recenzija *mādhyaṃdina*. Najviše sopstvo, naime, ne može oslabjeti jer je njegovo vlastito bivstvo svjetlo vječne svijesti (*nityacaitanya jyotiḥsvabhāvatvāt*). Samo zbog nametaka kao što je um (*buddhi*) čini se da se promjene poput kretanja i ostalih događaju u sopstvu.

Šaṅkara daje dva moguća tumačenja riječi *iva* (poput) koja se nalazi iza riječi omama (*sammoha*) ali ne i iza riječi slabost (*abalya*). U prvome se tumačenju *iva* odnosi samo na omamu u smislu „kad sopstvo zapada u slabost i kao da zapada u omamu”. Drugi dio izričaja daje do znanja da sopstvo samo prividno zapada u omamu dok je prvi dio svakodnevni govor (*laukika*) kada ljudi u neznanju pridaju sopstvu svojstva poput slabosti i omamljenosti. U drugom se tumačenju riječ *iva* odnosi na obje riječi jer su i omama i slabost zbog nametaka slično prividno stanje. Tada se prvi dio rečenice ne mora shvaćati kao svakodnevni govor. Razlika između smrti i sna po Šaṅkari je izražena prefiksom *sam* (prefiks tipa *yañ* koji znači zajedno) u glagolu *sam-abhi-ā√DĀ* koji sugerira potpuno uzimanje čestica jare. U snu, naime, nema potpunoga uzimanja nego samo djelomičnoga, kao što se u *BAU* 2.1.17. kaže: (*supte*) *tad eṣāṃ prāṇānāṃ vijñānena vijñānam ādāya*. Ovdje se stvarno koristi glagol *ā√DĀ* opisujući stanje sna. Ovaj primjer pokazuje veliku domišljatost Šaṅkarinu pri tumačenju jer je ispravno primijetio kako se u sasvim drugom dijelu upanišadi za opis stanja sna koristi isti glagol koji sa manje prefiksa ima nešto neodređenije značenje. Tako je uspio uvjerljivo prikazati razliku između sna i smrti.

*BAU* 4.4.2 opisuje povlačenje spoznajnih organa. Kad „postane jedno”, ne vidi, ne miriše, ne kuša, ne govori, ne čuje, ne misli, ne dira, ne razaznaje. Kada mu vrh srca zasja, sopstvo s tim sjajem izlazi iz oka, glave ili nekog drugog dijela tijela zajedno s dahom kojega slijede ostali

---

<sup>730</sup> *BAU (M)* 4.4.1: *śārīra ātmā* (tjelesno sopstvo)

dahovi. Postaje obdaren razaznajom i silazi obdaren razaznajom. Slijede ga znanje, djela i proznaja prošlog (*pūrvaprajñā*).<sup>731</sup>

Izraz „postaje jedno” po Śaṅkari znači da svaki od nabrojenih organa postaje jedno s pojedinačnim sopstvom (*liṅgātman*). Svakomu se organu pripisuje na makrokozmičkoj razini pojedino božanstvo povlačenjem kojega organi prestaju s radom. Sopstvo napušta tijelo zajedno s nametkom pojedinačnoga sopstva. Śaṅkara dah shvaća kao glavnog nadzornika (*sarvādhikārin*, ministar?) koji slijedi kralja (sopstvo), a kojega slijedi ostala dvorska pratnja (organi). Zadnji dio odjeljka po Śaṅkari dokazuje da svakoga po smrti slijedi svijest/razaznaja razlika koja se sastoji od utisaka koji su pak oslonjeni o različite obrtaje unutarnjega organa (*antaḥkaraṇavṛttiviśeṣāśritavāsanātmakaviśeṣavijñāna*). Znanje, djela i proznaja prošloga čine utiske koji potiču nova djela a služe i stvaranju novoga tijela u kojem će se nova djela, kako propisana tako i zabranjena (jer sva djela vežu), činiti. Bez utisaka nema ni djela ni njihovih plodova. Dokaz da je to tako Śaṅkara vidi u tome da se neki rađaju vješti u slikanju i sličnome, a drugi se rađaju bez ikakvih vještina, jer urođene vještine ovise o prošlim utiscima i djelima. Kako bismo se otarasili onoga što bi nas moglo slijediti (djela i utisaka...), a što nas veže za slijedeće rođenje, potrebno je vježbati dužnost sprege<sup>732</sup> (*yogadharmānusevana*). Śaṅkara zaključuje: „Upaniṣadi svih grana posvećene su propisivanju načina kako da se ukloni taj nesmisao.”<sup>733</sup>

BAU 4.4.3 se koristi primjerom gusjenice koja prelazi s travke na travku kako bi se opisao proces seljenja duše iz tijela u tijelo, dok se u BAU 4.4.4 koristi primjer tkalca koji uzima nov materijal da satka ljepše ruho. U BAU 4.4.5 javlja se formula „Ovo je sopstvo brahman” (*āyama ātmā brahma*). Ono se sastoji od razaznaje, pameti, daha, vida i sluha, petorih česti, želje i ne-želje, od bijesa i ne-bijesa, od pravednosti i ne-pravednosti, i na kraju od svega, od ovoga i onoga. Kako ono čini, to i postaje. Tko čini dobro postaje dobar, tko čini zlo postaje zao.<sup>734</sup>

---

<sup>731</sup> Olivelle: *memory*, Hanefeld: *Erinnerung an Früheres*.

<sup>732</sup> Ili dužnost i spregu.

<sup>733</sup> *etasya hy anarthasyopaśamopāyavidhānāya sarvaśākhopaniṣadaḥ pravṛttāḥ* / (BAUBh str. 911,1f).

<sup>734</sup> Ovaj odjeljak (BAU 4.4.3-4.4.5) po Hanefeldu (1976:55) predstavlja jedno od rijetkih mjesta u starijim upaniṣadima gdje se izravno opisuje prerađanje po zakonu *karmana*.

Sopstvo iz *BAU* 4.4.5 po Šaṅkari je sopstvo koje se prerađa (*saṃsarati*) a cilj je odjeljka pokazati kako se sopstvo prividno združuje s pojedinim tjelesnim djelatnostima. Kad sopstvo vidi postignuće poistovjećenja s tijelom i organima (tvorilima) kad vidi da je nešto postiglo, tada poželi postići i nešto drugo, iz čega se rađa želja. Kada u želji vidi zlosreću, javlja se odsustvo želje. Kad je želja neispunjena, javlja se bijes, a kada se bijes stiša, javlja se odsustvo bijesa. Prianjanjem želji i bijesu i odsustvom želje i bijesa sopstvo se poistovjećuje s nepravdom i pravdom jer nema pravednosti uz želju i bijes. Poistovjećen s nepravdom i pravdom biva poistovjećen sa svime. Poistovjećen s ovim (*idaṃmaya*) znači poistovjećen s predmetima koji se zahvaćaju (*grhyamāṇaviṣaya*), dok poistovjećen s onim (*adomaya*) znači s onim što se ne zahvaća izravno (*pārokṣa*) nego zaključkom koji se temelji na izravno spoznatim predmetima. I pravedna i nepravedna djela vežu, samo što nepravedna jačaju poistovjećivanje s tijelom i sa željama koje su uzrok seljenja duše.

Od *BAU* 4.4.6 pa sve do 4.4.21 nalazimo niz umetnutih stihova koji su u 4.4.6-7.<sup>735</sup> praćeni kratkim proznim komentarima. *BAU* 4.4.6 kaže da čovjek zajedno s *karmanom* ide kamo mu pamet i tanahno tijelo (*liṅga*) naginju. Kad iscrpi *karman*, vraća se na zemlju. U proznom se dijelu tumači da je to put čovjeka ispunjena željom, dok *BAU* 4.4.7 opisuje put onoga koji je slobodan od želja i čija je jedina želja sopstvo. Njegovi dahovi ne odlaze s njim, on je brahman, ulazi u brahman.

Šaṅkara tvrdi da je bit prerađanja prianjanje uz plod djelovanja jer onaj koji je iskorijenio želje za plodom djelovanjem ne stvara *karman*. Jedini način da se ostvari stanje bez želja jest da se želi samo sopstvo, jer ako se zna sopstvo, sve je znano i ne ostaje više ništa za čim bi se žudilo.<sup>736</sup> Zato onaj tko zna sopstvo više ne može izvoditi vedske žrtvene obrede. Nakon ove tvrdnje slijedi prigovor *mīmāṃsāke* koji tvrdi da treba izvoditi žrtvene obrede i poslije oslobođenja kako bi se zaštitilo od prijestupa i mogućega pada iz stanja oslobođenja. Šaṅkara odgovara: „Onima koji smatraju da i znalac brahmana treba djelovati kako bi izbjegao prijestup

<sup>735</sup> Ovaj se stih bez proznog komentara javlja i u *KaU* 6.14.

<sup>736</sup> Može biti zanimljiva usporedba takva shvaćanja sa Spinozinom etikom.

nije sve postalo brahman zato što prihvaćaju da je prijestup koji treba ukloniti drugo od sopstva.”<sup>737</sup> Onaj koji smatra da postoji prijestup (obrednih pravila) očito ne vidi sopstvo u svem i sve u sopstvu. Śaṅkara opisuje stanje oslobođenoga slijedećim riječima:

*yo hi suṣuptāvastham iva nirviśeṣam advaitam aluṭpacidrūpajyotiḥsvabhāvam ātmānaṃ paśyati  
tasyaivākāmayamānasya karmābhāve gamanakāraṇābhāvāt prāṇā vāgādayo notkrāmanti / kintu  
vidvānsa ihaiva brahma, yadyapi dehavān iva lakṣyate sa brahmaiva sanbrahmāpyeti / (BAUBh  
str. 917,18ff)*

Onomu tko vidi sopstvo kojega je vlastito bivstvo neuništivo svjetlo svijesti, bez dvojstva i bez odlika, kao u stanju spokojnoga sna (bez snova), njemu koji je bez želja riječ i *ostali dahovi ne uzlaze* (u smrt) zato što ne postoji uzrok kretanja (iz tijela u tijelo) kada ne postoji *karman*. Nego znalac je brahman u ovome svijetu, pa iako se čini da ima tijelo, on, *bivajući brahmanom, ulazi u brahman*.

U ovome ulomku Śaṅkara ocrtava ideal *jīvanmukte*, onoga koji se oslobodio za života. U upaniṣadskome izričaju *brahmaiva sanbrahmāpy eti* (bivajući brahmanom ulazi u brahman) nalazi i tekstovni dokaz za nauk po kojemu se oslobođenje može steći i za života. Smrt znalca brahmana ne može biti promjena stanja (*bhāvāntara*) različita od stanja za života jer bi to proturječilo jedinstvenosti sopstva. Oslobođenje je vlastito bivstvo sopstva kao što je toplina vlastito bivstvo vatre i ne može biti posljedica djelovanja kao što ni toplina nije posljedica djelovanja vatre jer nije zamislivo stanje vatre bez topline. Isto tako nije zamislivo stanje sopstva bez oslobođenja. Moguće je zamisliti vatru bez topline jedino ako postoji neka prepreka osjetilima da toplinu osjete, isto kao što se oslobođena priroda sopstva ne zamjećuje zbog neznanja, prepreke u spoznaji oslobođenja. Usprkos tomu što je spoznaja zapriječena, toplina i oslobođenje su stalno prisutni. Oslobođenje nije ni novo stanje, drugačije od postojećega. Ako se

---

<sup>737</sup> *ye tu pratyavāyaparihārārthaṃ karma kalpayanti brahmavido 'pi teṣāṃ sarva nātmaiva bhavati / pratyavāyasya jīhāsitavyasyātmano 'nyasyābhipretatvāt / (BAUBh str. 917,7f)*

oslobođenje pojavljuje, može biti stalno postojeće ili u nekom trenutku još nepostojeće. Ako je stalno postojeće, to ne proturječi stavu advaitinca. No ako se povremeno pojavljuje, tada je zbog prepreka spoznaji oslobođenje različito od sopstva. Tada se traži drugi uzrok oslobođenja, i oslobođenje bi ovisilo o nečem što pripada svjetovnoj svakodnevnoj opstojnosti ako nije isto što i sopstvo. Ako bi imali isti oslonac, ne bi bio moguć odnos predmeta i podmeta. Śaṅkara tvrdi da sopstvo ne može biti uzrok neznanja jer je neznanje predmet spoznaje za sopstvo, zbog čega neznanje ne može biti ni promjena unutar sopstva. Po Śaṅkari je „griješka neznanja rođena iz spoja različitih djelatnosti”.<sup>738</sup> Kako je neznanje predmet spoznaje, ono ne može biti dio subjekta čak ni kada on zna da je u zabludi jer se čak i tada zabluda opaža. Neznanje nikako ne može biti dio podmeta jer se uvijek opaža. Tko spoznaje neznanje, prepoznaje ga kao predmet vlastite svijesti a ne kao vlastito svojstvo, kao što su svojstva tijela boja, debljina i ostalo.

*BAU 4.4.7* nastavlja se na prozni dio *BAU 4.4.6* opisujući oslobođenje. U metričkome se dijelu kaže da, kad se oslobodi želja koje leže u srcu, smrtnik postaje besmrtn i dosiže brahman (već) ovdje. U proznom se dijelu kaže da bezživotno tijelo leži kao odbačena zmijska koža. Ovaj je tada bestjelesan, besmrtn, dah, brahman i jara.

Śaṅkara tumači da: „želje imaju za predmet nesopstvo a za obilježje neznanje, one su umiranja.”<sup>739</sup> Ukinućem želje, smrti, postaje se besmrtn i dosiže se brahman ovdje, stječe se oslobođenje. Riječ ovdje (*atra*) Śaṅkara shvaća kao u ovome tijelu (*asminn eva śarīre*), naglašavajući nauk o oslobođenju za života. Zanimljivo je da prozni dio odjeljka koji govori kako zmija ostavlja kožu Śaṅkara ne tumači kao da sopstvo ostavlja tijelo već kao da taj primjer odgovara na pitanje kako je moguće da se oslobođeni više ne vraća svijetu prerađanja iako u njemu živi. Oslobođeni za života po Śaṅkari ostavlja nesopstvo kao što zmija ostavlja kožu i nema više s njim nikakva dodira! Zanimljivo je u ovom komentaru također i to što Śaṅkara tvrdi kako kontekst i sintaktička sveza, metode iz *pūrva-mīmāṃse*,<sup>740</sup> dokazuju da dah u *BAU 4.4.7* znači

<sup>738</sup> *anekavyāpārasannipātajanitatvāc cāvidyābhramasya* / (*BAUBh* str. 919,12f)

<sup>739</sup> *arthādanātmaṣayāḥ kāmā avidyālakṣaṇā mṛtyava ity etad uktaṁ bhavati* / (*BAUBh* str. 921,3f).

<sup>740</sup> Obje su metode opisane na str. 145-148 ove radnje.



najviše sopstvo (*para [eva] ātman*). Jara je po Śaṅkari zapravo svijetlo samoosvijetljenoga sopstva. Metrički se dio odjeljka nalazi i u *KaU* 6.14 (2.3.14) uz koji je sačuvan komentar koji tradicija pripisuje Śaṅkari, za što nema pravoga razloga za sumnju. Komentar uz *KaU* 2.3.14 u smislu je sasvim podudaran onomu uz *BAU* 4.4.7. Śaṅkara objašnjava kako se radi o opisu besmrtnosti, odnosno oslobođenja ukinućem želja. Zanimljiva je sličnost to što se i u *KaUBh* želja i neznanje (i djelo u *KaUBh*) shvaćaju kao smrt uništenjem koje osoba postaje besmrtna.<sup>741</sup>

*BAU* 4.4.8 govori o tanahnom i istegnutom (*vitata*<sup>742</sup>) starodrevnom putu koji vodi u nebeski svijet kojim se uzdižu znalci brahmana. *BAU* 4.4.9 nastavlja opisom puta u kojem ima bijele, plave, žute, zelene i crvene boje. Brahman je taj put otkrio i njime ide znalac brahmana, jaroviti činitelj dobra.

Śaṅkara tumači riječ *vitata* (istegnut) kao *visīrṇa* (prostran) a uzima u obzir i recenziju *mādhyaṃdina* (*pāṭhāntara*) tumačeći riječ *vitara* (*M*) kao put znanja koji je način postizanja oslobođenja (*mokṣasādhano jñānamārgaḥ*). Riječ starodrevan (*purāṇa*) tumači kao put koji nije moderan poput puta pogriješnoga viđenja rođenoga iz uma logičara<sup>743</sup> (*tārkikabuddhiprabhavadudrṣṭimārgavad arvākkālika*). Ova kitica služi pohvali (*stuti*) spoznaje brahmana (*brahmajñāna*) koja je ujedno i spoznaja sopstva (*ātmajñāna*). Tko je tako spoznao oslobođen je za života (*jīvanta eva vimuktāḥ*). Različite boje puta po Śaṅkari su žilice poput *suṣumne* i ostalih kojima teku sluz (*śleṣman*) i ostale tekućine. Zanimljivo je da Śaṅkara ovdje uvodi i drugo moguće tumačenje pozivajući se na *ChU* 8.6 gdje se te boje spominju kao boje Sunca. Ovdje Śaṅkara opet pokazuje gotovo filološke metode tumačenja jer se u oba teksta spominju iste boje. Śaṅkara spaja te predodžbe tvrdnjom da je put opisan u *BAU* 4.4.9 put Sunca jer se i u *ChU* 8.6.2 govori o sunčevim zrakama koje se uspoređuju s putovima. Na kraju Śaṅkara ipak dodaje da se ovi putovi ne odnose na put spoznaje brahmana (*brahmavidyāmārga*). Nakon kratke kritike Bhartṛprapañcina tumačenja ove kitice, Śaṅkara svršava kritikom

<sup>741</sup> ...*avidyākāmakarmalakṣaṇasya mṛtyor vināśād amṛto bhavati* / (*BAUBh* str. 103,6f)

<sup>742</sup> *BAU* (*M*) umjesto *vitata* ima *vitara* (koji vodi dalje).

<sup>743</sup> Ili onih koji zaključkom a ne svjedočanstvom spisa dolaze do krajnjih istina.

(Bhartṛprapañcine?) tvrdnje da se na kraju govori o kombinaciji znanja i djelovanja. Pritom uvodi niz citata iz dvanaeste knjige *MBh*<sup>744</sup> koji pozivaju na uzdržavanje od djelovanja.

Kitica iz *BAU* 4.4.10 nalazi se i u *IU* 9 i govori kako oni koji štiju neznanje ulaze u tamu a oni koji štiju znanje ulaze u još dublju tamu. Najvažniji detalj u Śaṅkarinu tumačenju jest taj da neznanje tumači kao vršenje vedskoga žrtvenog obreda, dok su oni koji štiju znanje oni koji štiju znanje obrednoga dijela vedskoga kanona koje podrazumijeva naredbe i zabrane (*vidhipratīṣedhapara*) i koji se ne obaziru (*anapekṣin*) na učenja upanišadi. U komentaru uz *IU* Śaṅkara navodi da je neznanje vršenje obreda poput *agnihotre*, dok znanje podrazumijeva znanje o boštlima (*devatājñāna*), što se razlikuje od tumačenja uz *BAU* 4.4.10 gdje je znanje zapravo znanje obrednog dijela vedskoga kanona, *brāhmaṇa*. Zanimljivo je napomenuti da postoji jedan jezični izraz koji se javlja u oba komentara. To je tumačenje izraza slijepa tama (*andhaḥ tamas*) koji se u oba komentara tumači kao tama koje je narav (sopstvo) odsustvo viđenja (*adarśanātmaka*). *BAU* 4.4.11 nastavlja opisom svjetova koji su zaogrnuti u slijepu tamu i u koje dolaze ljudi bezumni i nerazboriti. Stihovima od *BAU* 4.4.12 do *BAU* 4.4.21 Śaṅkara pridodaje samo kraće glose a u komentaru uz *BAU* 4.4.22 kaže da je smisao svih ovih kitica opisivanje vlastita oblika oslobođenja (*mokṣasvarūpa*).

U *BAU* 4.4.22 opet se javlja poduži prozni odjeljak koji Śaṅkara detaljno tumači. Sam odjeljak govori o velikom nerođenom sopstvu koje se sastoji od razaznaje među dahovima i nalazi se u prostoru unutar srca.<sup>745</sup> Ne uvećava se dobrim ni smanjuje lošim djelima. On je gospod svega, gospodar i čuvar bića. On razgraničuje svjetove kako se ne bi miješali, njega žele spoznati brahmani recitiranjem Veda, žrtvom, darovima, prijegorom i postom. Njega žele lutajući isposnici kad se odlučuju za takav način života. Njega su znali mudraci u starini kad nisu imali želje za sinovima. Odustajući od želje za sinovima, blagom, svjetovima, koje su sve samo želje, krenuli su putom prosjaštva. Potom slijedi tekst koji se već ponovio u *BAU* 3.9.26 i *BAU* 4.2.4 a koji govori kako je sopstvo neugrabljivo, neozljeđivo, neovisno, ne drhti, nije ozljeđeno, i o

---

<sup>744</sup> *MBh* 12.46.56; 12.337.40; 12.269.34 i 12.174.37.

<sup>745</sup> Ovaj se dio podudara s *BAU* 4.3.7.

njem se može reći samo „Nije ovakvo, nije onakvo”. Njemu ne prolaze misli poput „Učinio sam dobro”, „Učinio sam loše” jer ga ne pali ništa što je učinio ili propustio učiniti.

Nakon kitica koje su praćene proznim tekstom (po Śaṅkari *mantr*e i *brāhmaṇe*) koje su služile opisu uzroka vezanosti i oslobođenja (4.4.6-7) i kitica (Ś: *śloke*) koje su opisivale prirodu oslobođenja (4.4.8-21) slijedi tekst (*kāṇḍikā*) koji pokazuje kako su sve Vede posvećene temi sopstva. Śaṅkara kritizira Bhartṛprapañcin nauk o kombinaciji znanja i djelovanja po kojem bi *vedānuvacana* (recitiranje Veda) bila znanje upanišadske objave. *Vedānuvacana* je u tekstu nabrojena zajedno s *yajñom*, *dānom* i *tapasom* i po Bhartṛprapañci je to dokaz za nauk o kombinaciji znanja i obrednoga djelovanja. Po Śaṅkari je *vedānuvacana* naprosto obredno recitiranje Veda i zajedno s drugim nabrojenim djelima čini žrtveno djelovanje. Na to slijedi prigovor da u tekstu stoji da brahmani teže znanju sopstva *vedānuvacanom* i ostalim, pa ako se u *vedānuvacani* ne govori o sopstvu, kao što se o sopstvu ne govori u obrednim tekstovima, upanišadski je izričaj proturječan. Śaṅkara odgovara da navedena obredna djela služe pročišćenju od *karmana*<sup>746</sup> kojima osoba postaje primljiva za spoznaju sopstva iz upanišadi. Svoju tvrdnju Śaṅkara učvršćuje nizom citata iz objave i predaje<sup>747</sup> kojima podupire tvrdnju kako obredna djela pročišćuju duh. U djela koja pročišćuju duh Śaṅkara ne ubraja obrede *kāmya* koji se izvode u svrhu ostvarenja želje. Zanimljiva je moguća kritika jinizma kada Śaṅkara riječ *anāśaka* shvaća kao odricanje od užitaka (*bhojananivṛtti*) a ne post do smrti koji ne dovodi do oslobođenja već samo do smrti tijela i novoga rođenja. Dio teksta koji govori o lutajućim isposnicima Śaṅkara shvaća kao naredbu (*vidhi*) za one koji teže oslobođenju, ali ne i za one koji teže sinovima, bogatstvu i ostalomu kojima se naređuje izvođenje vedskih obreda. To mjesto, na kojem se kaže da se isposnici otpućuju iz doma (*pravaśRAJ*) ako ‘žele svijet’, Śaṅkara tumači kao da žele svijet sopstva. Ako isposnici žele svijet sopstva, moraju se odreći jer Śaṅkara izraz „otpućuju se” (*pravrajanti*) shvaća kao „neka se otpute” (*pravrajeyuh*). To je *vidhi* (naredba) za one koji žele svijet sopstva koja je združena s objašnjenjem smisla (*arthavāda*) koji neposredno slijedi naredbi.

<sup>746</sup> *karmanāṃ viśuddhihetutvāt* / (BAUBh str. 931,23)

<sup>747</sup> MU 3.1.8; MBh 12.202.9; ŚB 11.2.6.13; BhG 18.5 i 4.30.

Kako je riječ „svijet” u rečenici u kojoj je naredba kojoj slijedi objašnjenje smisla, ona sama ne može u isto vrijeme biti i objašnjenje smisla već samo naredba. Śaṅkara pribjegava ovakvom tumačenju kako bi izbjegao tumačenje da isposnici dobivaju svjetovne užitke kao ishod isposništva ako riječ „svijet” shvatimo kao „ovaj svijet” što bi bilo moguće kad bismo rečenicu shvatili kao tumačenje smisla koje tumači glagol napuštaju/ trebaju napustiti (*vy-ut-√STHĀ*). Śaṅkara dalje dokazuje da rečenica u kojoj se spominje izraz „otpućuju se” nije *arthavāda* već *vidhi*. Kad bi to bila *arthavāda*, koja, osim što tumači smisao, služi kao pohvala, rečenica se ne bi shvaćala doslovno i dovela bi se u pitanje zamisao po kojoj se treba odreći blaga, sinova i ostaloga kako bi se spoznalo sopstvo. Ovdje se očito radi o sukobu vedāntske isposničke ideologije koju propovijeda Śaṅkara i kućedomaćinske ideologije koju su zastupali mīmāṃsake, ali i neki bhedābheda vādini kao što je Bhāskara.<sup>748</sup> Čini mi se da je ovdje postojalo neko tumačenje po kojem se odlomak o odricanju shvaćao u prenesenu značenju i Śaṅkarino je stajalište koje ga shvaća doslovno zasigurno bliže izvornomu značenju. Korištenje terminologije škole pūrva-mīmāṃsā ukazuje na to da se radi o njihovu prenesenom tumačenju spornoga odlomka koje Śaṅkara mora podvrći kritici. Na ovo ukazuje i nastavak rasprave gdje Śaṅkara svojim starim argumentima<sup>749</sup> dokazuje da obredni čin ne može dovesti do svijeta sopstva.

U *BAU* 4.4.23 se javlja još jedan stih<sup>750</sup> u kojem se kaže da je to vječna veličina brāhmaṇe (m. znalca brahmana) što se on djelovanjem niti smanjuje niti povećava, njegove stope čovjek treba spoznati a tko ih spozna, grijesi se za nj ne lijepe. Uz taj stih dolazi i prozni dio teksta koji bi se mogao shvatiti kao komentar. U njemu se kaže da tko vidi sopstvo u sebi i sve kao svoje sopstvo grijeh ga ne sustiže i ne pali. On postaje brāhmaṇa (m.) slobodan od grijeha nečistoće i sumnje. Na kraju Yājñavalkya kaže kako je to svijet brahmana i da je ovim Janaku doveo brahmanu. Na to mu Janaka koji mu je za svaku pouku htio dati po tisuću krava daje sebe i sav narod Videhe.

<sup>748</sup> Vidi Ingalls (1967:62).

<sup>749</sup> Najupečatljiviji je argument taj da je ono što pribavljamo djelovanjem nešto učinjeno, dok je ono što spoznajemo uvijek prisutno, tj. ono nije naših ruku djelo.

<sup>750</sup> Ovaj se stih javlja i u *TB* 3.12.9.7-8.

Ovaj je tekst svakako jedan od vrhunaca cijele upanišadi i jedan od temelja cijele Šaṅkarine filozofije. Sve što donosi djelovanje prolazno je dok spoznaja sopstva nosi vječne plodove. Tek u opisanome stanju osoba postaje brahman u punome smislu (*mukhya*) riječi. Prije toga je bio brahman samo figurativno (*gauṇa*). Kako ovaj odlomak (kao i veći dio poglavlja) u svojem smislu potpuno odgovara Šaṅkarinoj filozofiji, u komentaru on nema ni potrebe ulaziti u neku širu raspravu već samo riječima pridaje glose čime sasvim doslovno tumači odlomak. Zanimljivo je kako su u cijelome tekstu Šaṅkarini komentari uz odjeljke koji proturječe njegovoj nauci znatno duži od onih iz kojih crpi svoju nauku. Važnost se ovakvih odlomaka ponajviše očituje u tome što ovakve odlomke stalno citira u raspravama dokazujući postavke svojega nauka svjedočanstvom objave. Šaṅkara svoj komentar svršava slijedećim riječima:

*parisamāpitā brahmavidyā saha sannyāsena sāṅgā setikartavyatākā / parisamāptaḥ paramapuruṣārthaḥ / etāvat puruṣeṇa kartavyam eṣā niṣṭhaiṣā parā gatir etan niḥśreyasam etat prāpya kṛtakṛtyo brāhmaṇo bhavaty etat sarvavedānuśāsanam iti / (BAUBh str. 937,26ff)*

Svršena je ova uvidba u brahman s odreknućem zajedno sa svojim udovima i onim što treba biti učinjeno. Zaključena je najviša svrha čovjekova. Utoliko je to ono što čovjek treba učiniti, to je savršenstvo, to je najviši put, najviše dobro; to postigavši, brahman je učinio što se treba učiniti; to je nauka svih Veda.

U *brāhmaṇi* se nalaze još dva odjeljka koji predstavljaju svojevrstan antiklimaks. Prvi kaže da je veliko nerođeno sopstvo jelac hrane dok drugi govori o velikom nerođenom sopstvu kao o besmrtnom neuništivom brahmanu bez straha. Tko ga tako zna, postaje brahman bez straha.

#### 6.5.13. *Maitreyī-brāhmaṇa*

*BAU* 4.5 ponavlja priču o Yājñavalkyi i Maitreyī. Glavne smo razlike između ovih tekstova već opisali na str. 67-76 dok smo Śaṅkarino tumačenje teksta opisali na str. 268-275. Śaṅkara, naime, tvrdi da je sve već rekao ranije pa *BAU* 4.5 ni ne komentira osim što sastavlja kratki ali zanimljivi uvod i završnu raspravu što ćemo ovdje ukratko opisati.

U uvodu u *brāhmaṇu* Śaṅkara opisuje svoje shvaćanje zašto se isti tekst javlja dva puta u istoj upanišadi. Śaṅkara započinje tvrdnjom da je „štostvo brahmana ustanovljeno *madhukāṇḍom* kojoj je glavni dio sveta predaja.”<sup>751</sup> *Yājñavalkya-kāṇḍi* je nasuprot tomu glavni dio dijalektičko dokazivanje kroz raspravu (*upapatti*). Kako se dokazivanje vodi načelom peteročlanoga silogizma<sup>752</sup> razvijenoga u školi nyāya, prva je *Maitreyī-brāhmaṇa* prvi član silogizma ili tvrdnja (*pratijñā*), dok je druga *Maitreyī-brāhmaṇa nigamana* ili zaključni sud koji je po *NS* 1.1.39 jednak tvrdnji. Śaṅkara čak i citira spomenutu *sūtru* kako bi osnažio svoju tvrdnju. Zaključak je taj da i zaključivanje i svjedočanstvo svetih spisa ukazuju na to da se besmrtnost postiže odreknućem (*saṃnyāsa*) i spoznajom sopstva (*ātmajñāna*).

Podugačak komentar uz *BAU* 4.5.15 Śaṅkara započinje tvrdnjom kako je „u četirima poglavljima jedno te isto sopstvo slično ustanovljeno kao najviši brahman.”<sup>753</sup> To je sopstvo po prvi put predstavljeno opisom „Nije ovakvo, nije onakvo” u *BAU* 2.3.6. Śaṅkara filološkom preciznošću nabraja mjesta u *BAU* gdje se spomenuta metoda poricanja bilo kakvih svojstava javlja. Kako se ona javlja i u *BAU* 4.5.15, Śaṅkara tvrdi da takva ravnomjerna pojava pokazuje da je upanišad dosljedna i cijela posvećena spoznaji sopstva. Spoznaja se sopstva a time i besmrtnost, postiže postepenim ljuštenjem slojeva nesopstva metodom „Nije ovakvo, nije onakvo”. Śaṅkara želi pokazati da je to isto smisao sve objave i zato pokreće raspravu u kojoj će pomiriti prividno proturječne stavove o djelovanju i znanju. Zato nabraja citate iz *Bahvrca-brāhmaṇe*, *IU* 2 i *ŚB* 12.4.2.1 koje preporučuju izvođenje obreda kroz cijeli život i *BAU* 4.4.22,

<sup>751</sup> *āgamapradhānena madhukāṇḍena brahmatattvaṃ nirdhāritam* / (*BAUBh* str. 939,10)

<sup>752</sup> U formaliziranom silogizmu nyāye prvi je član tvrdnja (*pratijñā*) koju treba dokazati (klasični je primjer „na brdu je vatra”), drugi je član razlog (*hetu*) tvrdnje („zato jer na brdu ima dima”), treći je član primjer (*udāharana*) „svugdje gdje ima dima ima i vatre kao u kuhinji”), četvrti je član primjena (*upanaya*) „na brdu ima dima”) i peti je zaključak (*nigamana*) „na brdu je vatra”).

<sup>753</sup> *caturṣvapi prapāṭhakeṣveka ātmā tulyo nirdhāritaḥ paraṃ brahma* / (*BAUBh* str. 944,8)

NPU 77, JU 4., MNU 10.5 i TA 10.62.12 koji daju prednost odreknuću. Zbog te prividne zbrke Śaṅkara kaže:

*ato na śakyate śāstrārtho mandabuddhibhir vivekena pratipattum /  
pariniṣṭhitaśāstranyāyabuddhibhir eva hy eṣāṃ vākyānāṃ viṣayavibhāgaḥ śakyate' vadhārayitum*  
/ (BAUBh str. 945,12ff)

Zato oni sporoga uma razlučivanjem ne mogu shvatiti smisao nauke. Samo oni čiji je um izvježban u nauci i logici mogu odrediti raspodjelu predmeta ovih izričaja.

Rasprava započinje *pūrvapakṣom* po kojoj Vede nalažu obredno djelovanje koje traje sve do posmrtnih obreda. Kako u obrednim tekstovima nema mogućnosti zamjene obreda nečim drugim, tekstovi koji govore o odreknuću mora da su namijenjeni onima koji nemaju ovlasti za izvođenje žrtvenih obreda. Śaṅkara odgovara da izvođenje svakog obreda koje teži nekom plodu u svojoj biti podrazumijeva razliku (*bheda*) između izvoditelja žrtve, božanstva kojem je žrtva upućena i ploda djela žrtvenoga čina. Spoznaja sopstva dokida tu razliku,<sup>754</sup> a time i bit izvođenja obreda. Na tu tvrdnju slijedi prigovor da to također dokida i autoritet onoga dijela vedskoga kanona koji sadrži naredbe za vršenje obreda. Ako jednomu dijelu kanona (*karma-kāṇḍa*) dokinemo važenje, ništa nas ne sprječava da dokinemo i važenje drugoga dijela (*jñāna-kāṇḍa*). Ovdje se radi o tome da, ako se prizna jedinstvo vedskoga kanona, ne može se osporiti autoritet jednoga njegova dijela. Śaṅkara odgovara da je prekid izvođenja obreda analogan prekidu izvođenja obreda *kāmya*, što pūrva-mīmāṃsā preporučuje kako bi se izbjeglo nagomilavanje *karmana*. Kako naredba koja zabranjuje žudnju ukida obrede *kāmya*, tako naredba za spoznajom sopstva ukida svako izvođenje obreda. Nakon ovoga se opet javlja prigovor da to ukida najveći dio vedskoga kanona čime i *jñāna-kāṇḍa* gubi autoritet. Śaṅkara odgovara da se dokidanje izvođenja obreda odnosi samo na one koji su spoznali sopstvo dok oni koji nisu trebaju nastaviti

---

<sup>754</sup> Vidi BAU 1.4.10 gdje se kaže da onaj koji misli da je on jedno a božanstvo drugo ne zna.

slijediti naredbe brāhmaṇa. Prije spoznaje sopstva osoba slijedi žudnje u koje spada i želja za dosizanjem neba radi čega izvodi vedske žrtve. Na prigovor da to znači da je smisao Veda tada besmisao<sup>755</sup> Śaṅkara odgovara da smisao i besmisao ovisi o nečijoj namjeri (*abhiprāyatantratva*). Obredi se mogu izvoditi u različite svrhe, čak i radi nečije smrti. Zato obredi nisu ravnopravni samospoznaji koja ne može imati lošega ploda. Jedini plod samospoznaje je besmrtnost. Obredi ipak mogu služiti pročišćenju (*saṃskāra*) i na taj način služiti kao način postizanja spoznaje sopstva (*ātmajñānasādhana*). Osim obreda pročišćenju mogu služiti vrline poput skromnosti (*amānitva*) i ostalih, zadubljivanje (*dhyāna*) i odricanje (*vairāgya*). Sve je to lakše monasima nego kućedomaćinima i zato se onima koji teže spoznaji sopstva preporučuje odreknuće ili monaštvo (*saṃnyāsa*). Śaṅkara čak navodi da je u spisima *sāṃkhye* i *yoge* (*sāṃkhyayogaśāstreṣu*) monaštvo izravni put do znanja. Svaka je želja, pa tako i ona za nebom, izravna zaprjeka najvišem znanju, tako da vršenje obreda uvijek i nužno veže uz svijet. Zato je za onoga koji se gnuša svijeta i koji teži oslobođenju moguć izravan ulazak iz učenitstva u monaštvo, što podrazumijeva odricanje od obrednih djela čak i prije postizanja samospoznaje. To znači da se iz životnoga razdoblja brahmacārīna može prijeći u razdoblje saṃnyāsīna (ili vānaprasthe), preskočivši razdoblje gr̥hasthe ili kućedomaćina. To hotimice proturječi brāhmaṇama, dharma-śāstrama i pūrva-mīmāṃsi. Śaṅkara citira *vidhi* iz *NPU* 77<sup>756</sup> kako bi potkrijepio svoju tvrdnju: „Neka iz učenitstva ode pravo u beskućništvo.”<sup>757</sup> Kad Śaṅkara kaže da svatko u skladu s vlastitim sposobnostima bira put prema oslobođenju, on zapravo i brahmanima koji izvode žrtvu otvara mogućnost koja će im pomoći kod pročišćenja kao i isposnicima koji vježbaju pokoru i sabranost. Bitno je da ni pokora, ni odreknuće, ni obredi ne dovode izravno do oslobođenja. Izravno k oslobođenju vodi znanje koje prenose upaniṣadi. Iz svega toga se čini da prethodnim vježbama moralnih ustega, meditacije i obreda osoba stječe sposobnost da se znanje koje prenose tekstovi toliko duboko utisne da ga više ništa drugo ne može potisnuti. Radi li se

<sup>755</sup> *tathā saty anarthārtho veda iti cet* / (BAUBh str. 947,19)

<sup>756</sup> Radi se o mlađoj saṃnyāsa-upaniṣadi pridodanoj *Atharva-vedi* koja se u *BSBh* ne citira, kao ni u ostalim Śaṅkarinim djelima.

<sup>757</sup> *brahmacaryād eva parivrajat* /



ovdje o mističnom iskustvu, intuiciji krajnje istine ili štogod drugom ne možemo reći jer se Śaṅkara uvijek kreće na razini logičkoga dokazivanja i tumačenja tekstova a ne opisuje vlastito ili tuđe iskustvo oslobođenja.

Time svršava *Yājñavalkya-kāṇḍa*, glavni izvor s kojega Śaṅkara crpi zamisli svojega filozofskoga nauka. U središtu su toga nauka nauk o jedinstvenosti sopstva kao subjekta spoznaje, nauk o prerađanju i nauk o oslobođenju iz kruga rađanja i smrti. Važnost *Yājñavalkya-kāṇḍe* očituje se u dominaciji citata iz *YK* u *BSBh* pred svim drugim dijelovima upanišadi. Ukupno u *BSBh* ima preko 270 citata iz *YK* prema 116 citata iz *Madhu-kāṇḍe* i 32 iz *Khila-kāṇḍe*. U *Upad* nalazimo 50 citata iz *YK* od ukupno 218 citata<sup>758</sup> u cijelome djelu.

#### 6.5.14. *Khila-kāṇḍa*

*Khila-kāṇḍa* je, kako sam naziv govori, dodatak *Madhu-kāṇḍi* i *Yājñavalkya-kāṇḍi*. Također se sastoji od dva poglavlja u koje je uklopljen niz kraćih tekstova. Peto se poglavlje sastoji od petnaest manjih *brāhmaṇa* koje po Deussenu (1897./1963:488) potječu iz različitih razdoblja i kojima nedostaje unutarnja sveza. Šesto se poglavlje sastoji od pet *brāhmaṇa* među kojima je najvažnija druga koja govori o pet oganja (*pañcāgnividyā*).

Prva se *brāhmaṇa* petoga poglavlja sastoji od jednoga odjeljka koji započinje kiticom po kojoj je „puno ono i ovo, iz punoga puno proizlazi i ako se od punoga puno oduzme ono ostaje puno”. Uz kiticu dolazi kratak prozni odlomak u kojem se kaže da je brahman nebo (*kha*), da je starodrevno nebo i da je nebo vjetrovito. Sin je Kauravyāyaṇī govorio da je to Veda, brahmani je znaju i njome čovjek zna sve što treba znati.

Uz ovu kratku *brāhmaṇu* Śaṅkara sastavlja podugačak komentar. Po njem je najviši brahman bez nametaka, kojega je moguće opisati samo odricanjem osobina metodom „Nije ovakvo, nije onakvo”, opisan u prethodna četiri poglavlja. Sada slijede dva poglavlja koja služe

---

<sup>758</sup> U *Upad* nalazimo i 41 citat iz *Madhu-kāṇḍe* od čega 11 citata otpada na rečenicu *neti neti* koja se javlja i u *Yājñavalkya-kāṇḍi*. U *Upad* se ne javlja nijedan citat iz *Khila-kāṇḍe*.

razmatranju (*upāsana*) nižega brahmana obdarenoga nametcima. Ova razmatranja nisu u sukobu sa žrtvenim obredima (*karmabhir aviruddhāni*) ni sa samospoznajom jer vode boljitku i postepenomu oslobođenju (*kramamukti*). Tumačeći rečenicu „puno je ovo” Śaṅkara kaže da se radi o nižem brahmanu, obdarenom nametcima koji se očituje kroz ime i oblik, dok se u rečenici „puno je ono” misli na najviši brahman. Niži brahman proizlazi iz višega i ako se niži oduzme od višega, on ostaje najviši brahman onkraj imena i oblika neograničen nametcima. Dalje slijedi opširna kritika Bhartṛprapañcina tumačenja (vidi str. 198-200) i kritika bhedābhedvāde o kojoj valja nešto reći. Śaṅkara započinje tvrdnjom kako u opisu brahmana nije moguća *apavāda*<sup>759</sup> (iznimka) ni *vikalpa* (izbor), operacije koje su primjenjive samo na kvalificirane, osvojestvljene predmete. Iznimka je moguća kod naredaba za izvođenje obreda, kao kad se zabranjuje ubijanje životinja osim na žrtvi. Ne može se s jedne strane reći da je brahman jedno bez drugoga, a s druge strane uvesti iznimku (*apavāda*) od toga, osim što može biti u isto vrijeme dijelom različit kao što je voda jedno a valovi i drugi oblici njezini su drugo, a da su s druge strane valovi i voda jedno. Izbor ipak postoji (*vikalpa*) oko pojedinosti u vršenju obreda koji ovisi o osobnome odabiru žrtvovatelja. Kod brahmana (n. sg.), međutim, ne može postojati izbor je li on jedinstven ili mnogostruk jer to ne ovisi o osobnome odabiru. Ni primjer istovremena jedinstva i razlike oceana i valova kojim se koriste Bhāskara i Bhartṛprapañca nije prikladan jer se, isto kao i iznimka i izbor, odnosi samo na pojavni svijet u kojem je odnos istovremena jedinstva i razlike moguć jer „rekli smo da je proturječje nedvojstva i dvojstva područje vječnih stvari bez dijelova, a ne područje posljedica koje imaju dijelove.”<sup>760</sup>

Na Bhartṛprapañcinu tvrdnju da bi u slučaju nepostojanja vanjskoga svijeta *karma-kāṇḍa* bila besmislena, Śaṅkara odgovara da pouka *śāstra* odgovara različitim stupnjevima razvoja osobe; tako „tek rođeno dijete tekstovi ne poučavaju žrtvenim obredima i uvidbi u brahman

<sup>759</sup> *Apavāda* ili iznimka je pojam iz pūrva-mīmāṃse koji se još ne javlja u *MimS* ali se javlja u *MimSBh* 2.1.32 gdje se kaže da kod iznimaka definicija služi ustanovljenju općih pravila na koje se iznimke odnose.

<sup>760</sup> *nityaniravayavavastuviṣayaṃ hi viruddhatvam avocāma dvaitādvaitatvasya na kāryaviṣaye sāvayave* / (*BAUBh* str. 952,21)

nakon što su ga poučili o dvojstvu i ne dvojstvu stvari.”<sup>761</sup> Tekstovi prvo, uzimajući svijet kao istinit, poučavaju obrede za one koji teže ostvarenju želja, kada ovi spoznaju sva zla koja proizlaze iz djela i njihovih plodova, tekstovi poučavaju izbjavljenje iz kruga rađanja i smrti spoznajom najvišega sopstva. Svaki dio svetoga kanona ima ulogu u nekome dijelu čovjekova života. Pri oslobođenju iščekavaju sve razlike, pa tako i one između nauke, učenika i učitelja (*śāśraśiṣyaśāsana*). Tu se vidi kako Śaṅkarino razlikovanje niže i više spoznaje može biti prirodno izneseno.

Śaṅkara dalje kritizira bhedābhedavādu s drugoga stanovišta. Ako se prizna dvojstvo istovremena jedinstva i razlike u najvišem brahmanu, nema nikakva razloga za duhovnu pouku ako je onkraj boli i zablude, a učitelj bi bio jedno s brahmanom i s učenikom. Ako bi se prigovorilo da u dvojnome aspektu brahmana postoji prostor za dvojnost i za pouku, odgovara se da to proturječi bhedābhedavādskoj tvrdnji da je brahman u svojoj dvostrukosti jednakosti i razlike jedno i isto. Ako je čovjek u isto vrijeme jedno kao čovjek, a s druge strane mnoštvo kao skup organa i ostaloga, nemoguće je pretpostaviti da jezik poučava uho a da čovjek ne prima pouku, jer čovjek ima jednu svijest kao što ocean ima jednu vodu.

Śaṅkarini su argumenti usredotočeni na to da se ne može zamisliti apsolutno jedinstvo na svakodnevnoj razini jer zamisao jedinstva proturječi svakomu iskustvu. Slijedeći te argumente nemoguće je dokazati jedinstvo u svakodnevnome iskustvu u kojem vlada dvojstvo. Bhedābhedavāda ne poznaje nauk o različitim razinama spoznaje kojim se advaita brani od argumenata za nemogućnost jedinstva u svakodnevnome iskustvu. Bhedābhedavāda je realistični nauk koji priznaje istinsku opstojnost svijeta koji je nastao kao pretvorba (*pariṇāma*) brahmana, i zbog toga ne može izdržati kritiku po kojoj bi brahman tada imao dijelove koji bi ga samog ograničavali. Ako je sve brahman, na ovoj razini teško se može zamisliti i zamisao boli i zablude koje također omeđuju brahman. Kada postoji neka razlika u brahmanu, moguće je zamisliti i neko biće iznad njega, što nije moguće jer je on apsolut. Zato advaita već u *ManUK* razvija

---

<sup>761</sup> *na hi dvaitam advaitam vā vastu jātāmātram eva puruṣam jñāpayitvā paścāt karma vā brahmavidyām vopadiśati śāstram* / (BAUBh str. 953,6f)

nauku o različitim razinama spoznaje, a Śaṅkara prihvaća nauku o dvije razine: *vyavahārika* je razina dvojstvene svakodnevne spoznaje, a *paramārtha* nedvojstvena razina apsolutne spoznaje.

*BAU 5.2* donosi poznatu priču<sup>762</sup> o trima vrstama sinova Prajāpatievih. Bogovi su primili pouku u obliku sloga *da* koju su protumačili kao *dāmyata* (obuzdajte se), ljudi su istu pouku protumačili kao *datta* (dajte), a asure kao *dayadhvam* (smilujte se).

Śaṅkara ukratko komentira da ovo ne treba shvatiti kao da je samo pouka *datta* namijenjena ljudima već ljudi moraju primijeniti sve tri, jer ako su namijenjene i bogovima i asurama, koji su također sinovi Prajāpatievi, ni ljudima ne će škoditi da ih primjenjuju. Śaṅkara kaže da je moguće i drugo tumačenje po kojem se riječ „bogovi” odnosi na ljude kojima nedostaje samo savladavanja, „ljudi” na škrtce a „asure” na silnike.

U uvodu u *BAU 5.3* Śaṅkara ponavlja da je nauk o brahmanu bez nametaka završen u četvrtome poglavlju a razmatranja brahmana obdarena nametcima, kojima je cilj blagodat (*abhyudayaphalāni*) su propisana u daljnjim *brāhmaṇama*. Tako *BAU 5.3* rastavlja riječ *hṛdaya* (srce) na tri sloga: tko zna slog *hṛ* donose (*abhiharanti*) mu poklone, tko zna *da* njemu daju (*dadati*) a tko zna *ya* ide (*eti*) u nebo. Śaṅkara povezuje ovo srce sa srcem u poglavlju o Śākalyi gdje um (*buddhi*) ima sjedište u srcu. Ovo je *brāhmaṇa* koja opisuje razmatranje srca koje je um, a um je niži brahman. *BAU 5.4* govori po Śaṅkari o brahmanu-istini. Istina (*satya*) dolazi po Śaṅkari od riječi *sat* i *tyat*<sup>763</sup> koje znače utjelovljeni (grubi) i neutjelovljeni (tanahni) brahman, a sopstvo mu je pet česti (*pañcabhūtātma*). Śaṅkarin komentar uz *TU 2.6.1* u potpunosti odgovara ovom tumačenju jer se tamo također *sat* i *tyat* tumače kao *mūrta* i *amūrta* s time da *amūrta* ne znači brahman bez svojstava, što bi se moglo pomisliti, već *mūrta* i *amūrta* prebivaju u sopstvu od kojega su neodvojeni u prostoru i vremenu. *BAU 5.5* govori kako u iskonu bijahu vode iz kojih je izišao brahman-istina, iz kojega su proizašli Prajāpati i bogovi. Riječ *satya* se sastoji od slogova *sa*, *ti* i *ya*, s time da *sa* i *ya* znače istinu a srednji *ti* laž. *Satya* je Sunce a osoba u Suncu je osoba u desnome oku. Po Śaṅkari je *satya-brahman* prvorodenac, a vode iz kojih je

<sup>762</sup> Zadnje riječi T. S. Eliotove pjesme *The Waste Land* glase „*datta, dayadhvam, damyata, shantih, shantih shantih*”

<sup>763</sup> Ovu je etimologiju Śaṅkara preuzeo iz *TU 2.6.1*.

rođen su ljevanice u oganj. Laž (*anṛta*) po Śaṅkari je smrt (*mṛtyu*) jer obje riječi imaju u sebi slovo *t* koje se nalazi između slogova *sa* i *ya*. Naukom iz *BAU* 5.6.1 o osobi koja se sastoji od pameti, velika je poput zrnca riže ili ječma i nalazi se u srcu, po Śaṅkari se nalaže razmatranje (*upāsana*) brahmana ograničenog nametkom pameti. Slijede razmatranja *satya-brahmana* kao munje (*vidyut*) u *BAU* 5.7.1, kao riječi koja je krava u *BAU* 5.8.1, kao ognja Vaiśvānare (koji se spominje u *BAU* 1.1.1) i koji služi probavljanju hrane. *BAU* 5.10.1 opisuje kako osoba, kada umre, dostiže vjetar koji čini otvor, poput otvora u glavčini točka, kroz koji osoba dolazi do Sunca odakle dolazi do Mjeseca odakle ide u svijet bez vrućine i hladnoće, gdje boravi vječno. Po Śaṅkari ovdje se opisuje plod prethodnih razmatranja. Svijet koji se ovdje opisuje jest svijet Prajāpatiev u kojem osoba ne boravi vječno, kako tekst kaže, već mnoge brahmanove *kalpe*.<sup>764</sup>

*BAU* 5.13 sastoji se od četiri odjeljaka, od kojih prvi počinje *ukthom*, dahom koji diže (*utthāpayati*) sve. Śaṅkara ispravno tumači *ukthu* kao glavni dio (*pradhāna*) žrtvene svečanosti *mahāvrata*. *Yajus* je dah jer su njime sva bića spojena (*yujyante*). *Kṣatra* je dah koji spašava (*trāyate*) od ozljeda (*kṣanitoḥ*).

Nešto je duža četrnaesta *brāhmaṇa* s osam odjeljaka. Riječi *bhūmi* (zemlja), *antarikṣa* (ozračje) i *dyaus* (nebo) imaju osam slogova koji čine prvu stopu metra *gāyatrī*. Po Śaṅkari je ovo razmatranje brahmana s nametkom *gāyatrī* koja je najbolja među metrima. *Gāyatrī* je dah i *kṣatra* iz prethodne *brāhmaṇe*. U *BAU* 5.14.2 *ṛcaḥ*, *yajūmṣi* i *sāmāni* sa osam slogova čine drugu stopu *gāyatrī*, dok u sljedećem odjeljku *prāṇa*, *apāna* i *vyāna* čine treću stopu. Četvrta (*turīya*) je stopa onkraj vrtloga (*parorajas*). Riječ *parorajas* se u samome tekstu već tumači kao *raja(h)* *uparyupari* (visoko iznad vrtloga). Śaṅkara uz ovo tumačenje dodaje i svoje shvaćanje riječi *rajas* (vrtlog pare ili prašine) koju shvaća kao sastavljeni svijet rođen iz *rajasa*, misleći pri tom na *guṇu* ili svojstvo djelatnosti,<sup>765</sup> što znači da je svijet rođen iz djelatnosti.

<sup>764</sup> *brāhmaṇo bahūṅkalpānvasatīty etat* / (*BAUBh* str. 965,2) Kako je ovdje riječ o plodu razmatranja nižega brahmana, plod razmatranja ne može biti vječan jer je oslobođenje, plod znanja, jedino vječno.

<sup>765</sup> *rajo rajojātaṃ samastaṃ lokam ity arthaḥ* / (*BAUBh* str. 969,26)

Kraj petoga poglavlja predstavlja petnaesta *brāhmaṇa* koja je sva u stihu. Tekst *brāhmaṇe* predstavlja molitve u času smrti koje se nalaze i u *IU* 15-18. Ukratko, govori se o tome da je sudom od zlata prekruto lice istine. Dalje se moli Pūṣan<sup>766</sup> da ga odvrne kako bi se motrila istina i pravda. Dalje se nabrajaju drugi vidovi Sunca: Ekaṣi, Yama i Sūrya, sin Prajāpatiev. Za osobu u Suncu pjesnik kaže „to sam ja” (*so' ham asmi*). Śaṅkara shvaća ove stihove kao molitve Suncu u času smrti onoga koji je povezao znanje i obredno djelovanje.<sup>767</sup> Također ispravno povezuje te stihove s prethodnom *brāhmaṇom* tvrdnjom kako je četvrta stopa *gāyatrī* Sunce koje žari visoko iznad vrtloga (ozračja), u Śaṅkarinu tumačenju onkraj djelatnoga svijeta. Sunce se po Śaṅkari naziva Pūṣan jer hrani (*poṣaṇa*) svijet, Ekaṣi (jedini mudrac) jer se Sunce kreće samo<sup>768</sup> ili zato jer je Sunce sopstvo svega i jedinstveno oko koje sve vidi. Ime Yama Śaṅkara iznenađujuće ne dovodi u vezu s kraljem mrtvih već njegovu etimologiju izvodi iz glagola √*YAM* (držati, uzeti). Ime Sūrya izvodi iz *suṣṭhu* (dobrostojeći) i glagola √*IR* (potaknuti), što znači onaj koji dobrostojeći potiče sokove, zrake, dahove, misli ili svjetove.<sup>769</sup>

Šesto se poglavlje sastoji od pet *brāhmaṇa*. *BAU* 6.1 započinje tvrdnjom da je dah najblistaviji i najstariji (*jyeṣṭhaś ca śreṣṭhaś ca*) i tko ga takva zna postaje i sam najblistaviji i najstariji.<sup>770</sup> Dalje kaže da je Vasiṣṭha riječ i koji tako zna postaje Vasiṣṭha; tako je Pratiṣṭhā oko, Sampad uho, *āyatana* pamet, Prajāti sjeme. Početak *brāhmaṇe* Śaṅkara povezuje *brāhmaṇom* 5.14 tvrdeći da je dah o kojem se ovdje govori metar *gāyatrī*. Śaṅkara u komentaru uz *BAU* 6.1.1 zamišlja zanimljiv razgovor učenika i učitelja. Učenik pita učitelja kako je moguće znati da je dah najblistaviji i najstariji kad u vrijeme začeca (*niṣekakāla*) dahovi nisu odvojeni (*aviśiṣṭha*) od ostalih tvorbenih sastavnica roditelja. Učitelj odgovara da se sjeme ne bi razvijalo kad bi bilo bezživotno. Zato dah živi i u sjemenu prije nego li se razvijaju organi poput oka i ostalih. Zato je dah najstariji. Śaṅkara dodaje da je moguće biti najstariji i pritom moralno iskvaren jer se bez

<sup>766</sup> Pūṣan je Sunce koje potiče rast bilja i živih bića (Ježić 2000:104).

<sup>767</sup> *yo jñānakarmasamuccayakārī so 'ntakāla ādityaṃ prārthayati* / (*BAUBh* str. 974,16)

<sup>768</sup> *TS* 7.4.18.1 *sūrya ekākī carati* /

<sup>769</sup> *sūrya suṣṭhu īrayate rasān raśmīn prāṇān dhiyo vā jagata iti* / (*BAUBh* str. 975,3)

<sup>770</sup> *BAU* 6.1 uvelike odgovara *ChU* 5.1.1-10.

odgovarajućih vrlina ne može biti najblistaviji. Riječ Vasiṣṭha Śaṅkara tumači dvojako: kao da dolazi od *vāsayati* (činiti da boravi<sup>771</sup>) jer rječiti ljudi žive u izobilju ili od *vaste* (prekriti<sup>772</sup>) zato što rječiti ljudi riječju nadvladavaju (*abhibhavanti*) druge.<sup>773</sup> Pratiṣṭhā po Śaṅkari dolazi od *pratitiṣṭhati same deśe kāle*, što bi mu moglo značiti stajati na ravnoj zemlji u pravo vrijeme. *Sampad* (blagostanje) po Śaṅkari je Veda jer se sluša uhom a izvođenjem vedskoga obreda stječe se plod koji vodi blagostanju. Pamet (*manas*) je *āyatana* (po Śaṅkari *āśraya* ili oslonac) jer služi kao oslonac spoznajnim i djelatnim moćima (*indriya*) i njihovim predmetima. U *BAU* 6.1.7 dahovi (organi) prilaze brahmanu s pitanjem o tom koji je među njima *Vasiṣṭha* (najbolji) čijim odlaskom tijelo najviše propada. Svaki je organ tako na godinu dana napustio tijelo i tijelo je bez njega moglo nastaviti život kao slijepac, nijemac i slično dok nije kušao izići dah pri čem je stao druge dahove čupati iz tijela. Zato su drugi organi dahu priznali nadmoć. U zadnjem se odjeljku kaže da, što god je hrana, uključujući pse, crve, kukce i muhe, to postaje hrana dahu. Oko ove tvrdnje očito se vodila rasprava jer Śaṅkara u komentaru odbija prigovor da se obični ljudi moraju držati naputaka Veda oko izbora hrane dok oni koji znaju hranu daha mogu jesti što god žele. Po Śaṅkari je ta rečenica pohvala (*arthavāda*) koja je pridružena naredbi za razmatranje daha i ne smije se shvatiti doslovno. *Arthavāda* nema snagu proturječiti naredbama koje određuju što se može jesti a što ne. Śaṅkara čak kaže da bi onaj koji zna hranu kao dah mogao jesti pse, kukce i ostalo da u objavi ne postoje izričite zabrane u vidu naredaba (*vidhi*) koje su kao izričaj snažnije od *arthavāde*.

U komentaru uz *BAU* 6.1.14 Śaṅkara se opet koristi tehnikama tumačenja preuzetima iz *pūrva-mīmāṃse*. Na jednoj razini raspravljajući s *mīmāṃsakama* dokazuje da upaniṣadi nisu *arthavāda* uz *brāhmaṇe*, dok u dijelovima teksta koji služe duhovnom razmatranju (*upāsana*) koje Śaṅkara shvaća kao dio obreda nalazi *vidhi* i *arthavādu*, i tumačenjem njihova odnosa tumači tekst na način koji mu odgovara.

<sup>771</sup> Kao caus. glagola *√VAS*, 1. znači „činiti da boravi”, ali kao *√VAS*, 10. može značiti voljeti, prihvatiti.

<sup>772</sup> *√VAS*, 2.

<sup>773</sup> *vāsiṣṭha* je po Mayrhoferu (*Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, II. Band, Lieferung 17) superlativ od *vāsu* (IE \*h<sub>1</sub>uésu) i znači *best, herrlichst*.

#### 6.5.15. *Pañcāgnividyā*, uvidba u pet oganja

*Pañcāgnividyā* čini drugu *brāhmaṇu* šestoga poglavlja i zadnju *brāhmaṇu* uz koju Śaṅkara sastavlja komentar vrijedan spomena. Tako uz treću *brāhmaṇu* nalazimo tek malo glosa kojima Śaṅkara samo parafrazira upanišadski tekst dok uz četvrtu i petu gotovo da i nema nikakva komentara. Prije upanišadskog teksta samog Śaṅkara daje uvod u kojem razlaže smisao *brāhmaṇe* i njezinu povezanost s drugim dijelovima upanišadi. Śaṅkara započinje riječima: „Ovo je zadaća dodatka (*khila*): što je ondje ostalo neizrečeno, to se ovdje kaže”. Na kraju sedmoga poglavlja (ŚB [K] 16.7)<sup>774</sup> onaj koji povezuje znanje i obredno djelovanje zamolio je oganj za prolaz: „Ognju, vodi nas sretnim putem!”<sup>775</sup> (BAU 5.15.1) Glavni je cilj *Pañcāgnividyē*, „uvidbe u pet oganja” po Śaṅkari opisati različite putove u svijetu prerađanja (*saṃsāra*) jer citirana *mantra* iz BAU 5.15.1 nagovješćuje da postoje sretni i manje sretni putovi nakon smrti. Ovdje je važno naglasiti da Śaṅkara oba puta o kojima će se ovdje govoriti smatra putovima unutar svijeta prerađanja iako je očita izvorna namjera bila opisati put oslobođenja i put ponovnoga rađanja. Śaṅkara kaže: „Tako se bez ostatka sažimlju putovi u svijetu prerađanja. Taj svršetak obrednoga dijela Veda prikazuje pripovijest želeći pokazati ova dva (puta).”<sup>776</sup> Pripovijest počinje polaskom Śvetaketuovim na žrtveni skup Pañcāla. Kralj ga je Pravāhana upitao je li ga otac poučio. Kada je Śvetaketu odgovorio potvrdno, kralj ga je upitao zna li kojim putovima ljudi idu poslije smrti i

---

<sup>774</sup> Śaṅkara ovdje navodi poglavlja BAU prema Śatapathabrāhmaṇi (ŚB) recenzije Kāṇva, tako mu je peta *ādhyāya* (BAU 5) sedma (ŚB [K] 16.7), slično kao u komentaru uz BAU 5.3.1 kada je zgodu iz BAU 3.9 pripisao petoj *ādhyāyi* (ŚB [K] 16.5). Tako je druga *ādhyāya* (BAU 2) po Śaṅkari četvrta (ŚB [K] 16.4) što se vidi iz uvoda u drugo poglavlje i iz komentara uz BAU 1.6.2 i 2.1.14. U BAUBh 2.4.10 Śaṅkara citat „*ātmetyevopāsīta*” (BAU 1.4.7) i jedan drugi citat iz BAU 1.4.10 pripisuje četvrtoj *ādhyāyi* iako u BAUBh 1.6.2 kaže da je druga *ādhyāya* četvrta. To je zato jer citat iz BAU 1.4.10 navodi prema recenziji Mādhyamdina Śatapathabrāhmaṇe gdje se prvo poglavlje broji kao ŚB (M) 14.4. U ŚB (K) BAU obuhvaća ŚB (K) 16. 3-4 (*Madhu-kāṇḍa*), 5-6 (*Yājñavalkya-kāṇḍa*), 7-8 (*Khila-kāṇḍa*), u ŚB (M) obuhvaća 14.4-5 (*Madhu-kāṇḍa*), 6-7 (*Yājñavalkya-kāṇḍa*), 8-9 (*Khila-kāṇḍa*).

<sup>775</sup> *khilādhikāro 'yaṃ / tatra yad anuktaṃ tad ucyate / saptam ādhyāyānte jñānakarmasamuccayakāriṇāgner mārgayācanaṃ kṛtam- agne naya supatheti /* (BAUBh str. 983,10f)

<sup>776</sup> *evam aśeṣasaṃsāragatyupasaṃhāraḥ / karmakāṇḍasyaiṣā niṣṭhety etad dvayaṃ didarśayiṣur ākhyāyikāṃ praṇayatil* (BAUBh str. 984,8f)



kako se vraćaju u ovaj svijet. Dalje ga je upitao kako to da se drugi svijet nikada ne napuni, zatim koji je način pristupa svijetu otaca i svijetu bogova i nakon koliko se prinosa voda diže i govori ljudskim jezikom. Na kraju *BAU* 6.2.2 nalazi se i nekoliko umetnutih stihova koji opisuju dva puta, put otaca i put bogova. Njima putuju svi koji žive između otca i majke (tj. Neba i Zemlje). Upravo je ova tvrdnja Śaṅkari dokaz da: „Ova dva (puta) između dvaju tjemena jajeta<sup>777</sup> u području prerađanja ne pripadaju vječnomu putu besmrtnosti.”<sup>778</sup> Pripovijest dalje opisuje kako se posramljeni Śvetaketu ne znajući odgovora na zagonetna pitanja vratio otcu tražeći ga da ga pouči odgovorima na pitanja koje mu je Pravāhana Jaivali postavio. Kako ni otac nije znao odgovore, sam je otišao Pravāhani kao učenik ne bi li ih saznao. Pouka Pravāhanina započinje u *BAU* 6.2.9 učenjem o pet oganja.

Prvi je oganj onaj svijet, on je oganj, gorivo mu je Sunce, dim su mu zrake, žar mu je dan, ugljen su smjerovi a iskre međusmjerovi. U taj oganj bogovi lijevaju vjeru a iz tog se prinosa rađa kralj Soma.

Onaj je svijet po Śaṅkari nebeski svijet (*dyaurloka*), dim su zrake jer se oboje izdižu iz Sunca kao dim iz ognja. Iako se glavnina Śaṅkarinih komentara uz tekst o pet oganja bavi racionalnim obrazlaganjem sličnosti elemenata koji se u tekstu spominju, u komentaru se uz *BAU* 6.2.9 Śaṅkara najviše zadržava na pitanju o prirodi bogova i o prirodi vjere koju „prinose” u oganj. Śaṅkara citira *ŚB* 11.6.2.6-7 gdje se govori o dva dnevna prinosa u poludnevnoj obvezatnoj žrtvi *agnihotra*. Ti prinosi odlaze u ozračje gdje tvore oganj *āhavanīya*. Tamo je gorivo vjetar a sunčeve su zrake svijetli prinos. Ta dva prinosa idu dalje u nebo. Po Śaṅkari spaljeni prinosi u tanihnom stanju dima idu u nebo zajedno sa sporednim elementima žrtve kao što su gorivo, dim, ugljen i ostalo. *Agnihotra* uvijek postoji u svojem tanihnom obliku kao *apūrva* (tako reći *a priori*, čemu drugo ne prethodi), ali u trenu izvođenja žrtve zadobiva svoj pojavni oblik. Cijeli je svijet po tom pojava *apūrve*. Tekući prinosi zajedno sa žrtvovateljem

---

<sup>777</sup> Dva tjemena (lupine) jaja jesu Nebo i Zemlja kako Śaṅkara ispravno tumači otca i majku.

<sup>778</sup> *aṇḍakapālayor madhye saṃsāraṇiṣaye evaite sṛṭi nātyantikāmṛtatvagamanāya* / (*BAUBh* str. 986,6f)

odlaze u nebo gdje zajedno stvaraju žrtvovateljevo tanahno tijelo kojim dopijeva u nebo. Na taj se način voda diže i govori ljudskim jezikom jer je voda ključna u stvaranju tanahnoga tijela. Cilj *Pañcāgnividy* jest da žrtvovatelj razmatra pet oganja kako bi nakon smrti kročio putom bogova prema sjeveru. U komentarima uz ostale ognje Šaṅkara obrazlaže sličnosti elemenata koji se u tekstu spominju.

U *BAU* 6.2.10 oganj je Parjanya, godina mu je gorivo, dim su oblaci, žar mu je grom, ugljen munja a iskre tuča; u tu vatru bogovi prinose kralja Somu iz čega se rađa kiša. Po Šaṅkari je „Parjanya sopstvo božanstva koje se smatra činiteljem kiše”.<sup>779</sup> Gorivo mu je godina jer kišno doba dolazi jednom godišnje. U *BAU* 6.2.11 oganj je ovaj svijet, zemlja mu je ogrjev, dim je vatra, žar je noć, ugljen Mjesec, iskre su mu zvijezde. U tu vatru bogovi prinose kišu iz čega se rađa hrana. Ovaj je svijet po Šaṅkari zemaljski svijet u kojem ljudi djeluju i ubiru plodove djelovanja. Gorivo je zemlja jer plodovi zemlje potpaljuju sve na zemlji. Ugljen i Mjesec se izjednačuju jer su oboje proizvodi vatre. Drugo je moguće tumačenje sličnosti ugljena i Mjeseca to da su oboje ugašeni.<sup>780</sup>

Četvrti je oganj čovjek kojemu su usta ogrjev, dim je dah, žar je riječ, ugljen oko, uho su mu iskre. U tu vatru bogovi prinose hranu iz čega se rađa sjeme. Peti je oganj žena kojoj je krilo ogrjev, dim su dlake, žar je stidnica, ugljen je kad svršava (s užitkom) a iskre su joj sladostrašće. U tu vatru bogovi prinose sjeme iz čega se rađa čovjek.<sup>781</sup> Šaṅkara komentira da se dlake i dim uzdižu (*utthāna*) a žar i stidnica su iste boje. „Svršava” znači obavljanje spolnoga čina (*maithunavyāpāra*) koje je slično ugljenu jer oboje gasi snagu (*vīrya*). Po Šaṅkari spolni čin smanjuje snagu dok drvo smanjuje snagu ognju kad se pretvara u ugljen. Sladostrašća su sićušna poput iskre. Tako voda označena kao vjera (*śraddhā*) biva prinesena u ognje neba, Parjanye, zemlje, muškarca i žene te postaje vjera, Soma, kiša, hrana i sjeme, što sve na kraju rađa čovjeka.

---

<sup>779</sup> *parjanyo nāma vr̥ṣṭyupakaraṇābhīmānī devatātmā* / (*BAUBh* str. 991,6)

<sup>780</sup> *upaśāntatvasāmānyādvā* / (*BAUBh* str. 992,1f)

<sup>781</sup> Dijelove ovoga odjeljka Mādhavānanda nije preveo kao ni dobar dio Šaṅkarina komentara uza nj.

Time se (nakon pet prinosa u rečene ognje) po Śaṅkari konačno odgovara na pitanje nakon koliko se prinosa voda uzdiže i govori ljudskim glasom.

U *BAU* 6.2.15 konačno se opisuje put bogova kojim kroče oni koji sve to znaju (nauk o pet oganja) i oni koji u divljini štuju vjeru kao istinu. Iz žara oni idu u dan, iz dana u četrnaest dana rastućega Mjeseca otkuda idu u šest mjeseci rasta Sunca prema sjeveru. Odanle nastavljaju prema svijetu bogova, odakle idu u Sunce, pa u munju gdje ih dočekuje osoba koja se sastoji od pameti, koja ih vodi u svijet brahmana odakle se više ne vraćaju.

Komentar uz ovaj odjeljak započinje *pūrvapakṣom* da je nauk o pet oganja samo dio *agnihotre* kako je opisana u *ŚB* 11.6.2.6-7 zbog mnogih sličnosti. Zanimljivo je da taj prigovor navodi samo *ŚB* iako je u *JB* 1.45 *Pañcāgnividyā* bez sumnje dio *agnihotre*. Moguće je da Śaṅkara svjesno izbjegava taj argument koji bi teško mogao opovrgnuti. Zato putom bogova mogu kročiti i oni koji znaju *agnihotru* jer se u tekstu ne kaže izričito da je put bogova samo za znalce *Pañcāgnividyē*. Śaṅkara odgovara da se iz Pravāhina pitanja o broju prinosa vidi da nije smjerao na odgovor o *agnihotri* jer bi to Śvetaketu znao. Śaṅkara ovdje predočuje i uvjerljiviji filološki dokaz da se radi o pet oganja, a ne o *agnihotri*, jer se u paralelnome tekstu u *ChU* 5.10.10 izričito kaže da se put bogova odnosi na one koji znaju pet oganja. Śaṅkara tvrdi da su oni koji znaju pet oganja kućedomaćini (*grhastāḥ*). Oni znaju da su rođeni iz pet oganja po redoslijedu opisanom u *BAU* 6.2.9-13. Drugi koji kroče putom bogova jesu šumski isposnici (*vānaprasthāḥ*) koji s vjerom razmatraju satya-brahman ili Hiranyagarbhu. Toliko dugo dok ne saznaju nauk o pet oganja, rađaju se iz ognja žene. Kad ga saznaju, prolaze put kako se opisuje u tekstu. Na kraju komentara Śaṅkara pokušava dokazati da u svijetu bogova ljudi borave mnoge *kalpe* koje čine život brahmana<sup>782</sup> iako to očito nije izvorna nakana teksta. Glavni mu je argument filološka opaska da zadnja rečenica u *BAU* (*M*) ne glasi *teṣām na punar āvṛttiḥ* (ne vraćaju se ponovno) već *teṣām iha na punar āvṛttir asti* (ne vraćaju se ponovno ovamo). Riječ „ovamo” sugerira da se kamo ipak vraćaju u tome smislu da se ne vraćaju ovamo već negdje drugamo.

---

<sup>782</sup> Jedna sa *kalpa* sastoji od 432 000 000 ljudskih godina i predstavlja jedan dan brahmana.

Ovdje Śaṅkara bez sumnje uvelike odstupa od izvornoga značenja teksta koji je bez sumnje htio opisati oslobođenje, put do besmrtnosti.

Zadnji odjeljak *Pañcāgnividyē* (BAU 6.2.16) opisuje put otaca (*pitṛyāna*). Oni koji osvajaju svjetove žrtvom, darovima i prijemom kroz dim idu u noć, iz noći u četrnaest dana opadajućega Mjeseca, otkuda idu u šest mjeseci opadanja Sunca prema jugu. Odatle nastavljaju put svijeta otaca, odakle idu u Mjesec gdje postaju hrana. Tamo ih uživaju bogovi, kao kada kažu kralju Soma da naraste, da buja i opada. Kada i to svrši, idu u nebo pa u vjetar i oblake odakle kao kiša dopijevaju u zemlju gdje postaju hrana. Kao hranu ih čovjek prinosi u oganj (usta), pa u ženu i ponovno se rađaju od žene. Poslije se vraćaju istim putem i tako kruže.

A oni koji ne znaju ta dva puta postaju crvi, kukci ili životinje koje grizu.

Śaṅkara u komentaru tvrdi da su dim, noć i ostalo božanstva (*devatā*). Ta božanstva u Mjesecu uživaju nova tijela žrtvovatelja potičući ih na rast i opadanje. Kada iscrpe sve plodove dobrih djela (žrtve, darova i prijema) vraćaju se na zemlju kako je opisano. Kad u upanišadi stoji da oni koji ne znaju dva puta postaju crvi i ostalo, to znači da crvima postaju oni koji ne vježbaju razmatranje (*upāsana*) ni obredni čin (*karman*). To je stanje iznimno bolno i teško se iz njega vratiti u tijelo koje bi omogućilo da osoba kao čovjek izvodi obrede ili razmatranje obreda.

Ono što začuđuje u nauku o pet oganja jest to što Śaṅkara ne shvaća put bogova kao oslobođenje. Śaṅkarino je tumačenje jednostavno: izvođenje obreda vodi putem otaca u ponovno rođenje, razmatranje pet oganja vodi životu u svijetu brahmana iz kojega se nakon duga vremena osoba opet vraća u ljudski život, dok jedino znanje jedinstva sopstva bez nametaka vodi oslobođenju. Upaniṣad čak izravno kaže da je put bogova put znanja a put otaca put obreda, što bi se moglo slagati sa Śaṅkarinim učenjem da se samo znanjem stječe oslobođenje. Čini se da je glavni kamen spoticanja sadržaj znanja. S jedne je strane, ritualistički obojeno slikovito znanje o ognjima iz kojih se rađa čovjek, a s druge strane visoko spekulativno filozofsko znanje o nedvojstvu brahmana. Čini mi se da je upravo to razlog zašto Śaṅkara ne može prihvatiti put bogova kao oslobođenje. Po Śaṅkari nas ne može osloboditi bilo koje znanje već samo najviša

upanišadska objava apsolutnog nedvojstva brahmana u vidu velerijekova (*mahāvākyā*) poput *aham brahmāsmi* ili *tat tvam asi*.

#### 6.5.16. Zadnje tri *brāhmaṇe* u *BAU*

Uz zadnje tri *brāhmaṇe* Śaṅkara sastavlja sasvim kratke komentare. U komentaru uz *BAU* 6.3.1 napominje kako su do sada (u petom i šestom poglavlju) opisivani putovi znanja i obreda. Znanje je neovisno (*svatantra*), za razliku od obreda koji ovise o bogatstvu ljudskom i božanskom. Kako bi se izvodili obredi, mora se pribaviti bogatstvo a da se ne poćini neki grijeh. Za to sluŹi obred (*karman*) nazvan *mantha* koji je opisan u trećoj *brāhmaṇi*. Śaṅkara čak tvrdi da taj obred nije uopće vedski već pripada predaji (*smṛti*), i to *gr̥hya-sūtrama*, te da ga upanišad samo ponavlja. Uz ostatak *brāhmaṇe* više nama pravih komentara osim kratkih glosa uz 6.3.2-6, 6.3.12-13. Zadnja, četvrta *brāhmaṇa* po Śaṅkari također opisuje obred *mantha* koji u ovom kontekstu ne sluŹi dobivanju bogatstva kojim bi vršio obrede već dobivanju sina<sup>783</sup> koji će svojim dobrim osobinama pomoći ocu da zasluŹi nebo. Upanišadski tekst zapravo regulira spolni Źivot i donosi niz pratećih obreda koji uz odnos dolaze. *BAU* 6.4.1-11 opisuje obredne ceremonije koje prate spolni odnos kojem je cilj rođenje djeteta ili spolni odnos iz kojega se ne Źeli da se rodi dijete. *BAU* 6.4.12 donosi kletve i bajalice kojima se proklinje Źenin ljubavnik dok 6.4.13-22 opisuje spolni odnos i ceremonije koje idu uza nj iz kojega će se roditi sin koji će biti ućen u Vedama, kao i ućena kći (*paṇḍitā duhitā*). Śaṅkara uza sve ovo sastavlja tek kratke glose kojima uglavnom samo ponavlja tekst, osim u 6.4.17 gdje tvrdi da ućena kći zapravo znaći kći ućena u kućnim poslovima (*gr̥hatantra*), a ne u Vedama za ućenje kojih joj nedostaje ovlasti (*anadhikāra*). *BAU* 6.4.22 opisuje porođajni obred, a dalje se opisuju obredi koji dolaze nakon rođenja djeteta.

---

<sup>783</sup> Zanimljivo je napomenuti da Mādhavānanda nije preveo dijelove *brāhmaṇe* koji su mu se oćito ćinili opsceni.

Upaniṣad svršava popisom imena učitelja i loza kojima oni pripadaju. Uz to Śaṅkara ne sastavlja komentar. Kako često uz ime učitelja stoji i ime majke, Śaṅkara tvrdi kako je smisao popisa pokazati kako je u prethodnim obredima majka bila važnija od muža pa se sada pokazuje koliko su bili učeni i zaslužni sinovi koji su rođeni kao ishod obreda iz *BAU* 6.4. Time svršava upaniṣad i Śaṅkarin komentar.

Razumljivo je da Śaṅkari dijelovi teksta koji su očito duboko zaogrnuti obrednim ruhom nisu važni i da mu je dovoljno samo naglasiti njihov smisao (onako, naravno, kako ga on vidi) jer u Śaṅkarinu sustavu nema mjesta obredima osim u smislu pročišćenja koje može pospješiti „sjedanje” znanja. Śaṅkara propovijeda put znanja koji se može zamisliti bez ikakva izvođenja obreda u toku života, kako nam je to pokazao izlaganjem o ulasku u *saṃnyāsu* (monaštvo) odmah nakon razdoblja učenja. Śaṅkara otvoreno zastupa monaški način života u kojem je uzdržavanje od spolnosti jedan od glavnih zahtjeva, pri čem je, naravno, potpuno nezainteresiran za obrede koji pospješuju spolni život i vode rođenju dobra djeteta.

## 7. Vedāntski komentari uz *Īśā-upaniṣad*

*Īśā* ili *Īśāvāsyā-upaniṣad*, nazvana prema početnim riječima, kratak je tekst u stihovima koji čini posljednje poglavlje *Yajuh-saṃhite* škole *Vājasaneyin*. Tekst je sačuvan u dvije redakcije. U redakciji *Mādhyamdina IU* ima 17 kitica, dok ih redakcija *Kāṇva* ima 18. Poput *Bṛhadāranyaka-upaniṣadi*, s kojom dijeli pet kitica,<sup>784</sup> *IU* je dio Bijele *Yajurvede*. *IU* pripada srednjemu sloju starijih upaniṣadi. Poput nekih drugih upaniṣadi u stihovima iz istoga sloja, kao

---

<sup>784</sup> U recenziji *Mādhyamdina* samo su četiri kitice zajedničke jer nedostaju *IU* (K) 15cd (K 15 ab= M 17 ab) i *IU* (K) 16 ab (K 16 c= M 17c). *IU* (K) 9/(M) 12= *BAU* (K) 4.4.10/ (M) 4.4.13, *IU* (K) 15.-18.= *BAU* (K) 5.15.1-4. Detaljnu analizu vidi Ježić (2000 i 2008)

što su *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka* ili *Kaṭha*, *IU* je sklona teističkim sadržajima.<sup>785</sup> Uz ovu je upaniṣad sastavljen velik broj komentara različitih vedāntskih škola.

Bhedābhedavādski komentari uz *IU* recenzije *Mādhyaṃdina* koje su sastavili Bhartṛprapañca<sup>786</sup> i Bhāskara danas su izgubljeni pa ću ovdje predstaviti prijevod Śaṅkarina komentara uz *IU* recenzije *Kāṇva* koji ću usporediti s Venkaṭanāthinim<sup>787</sup> i Madhvinim komentarima koji su također sastavljeni uz recenziju *Kāṇva*. Njih sam izabrao jer su oni najznatniji predstavnici svojih škola<sup>788</sup> i njihovi tekstovi predstavljaju paradigmu svim kasnijim tumačima. Poznati su vrlo mnogi komentari uz *IU*,<sup>789</sup> što najzornije pokazuje njihov popis:

*Bhāṣya* (Śaṅkara)

*Ṭippaṇa* (Ānandagiri)

komentar Narendrapuria

*Bhāṣya* (Uvaṭa)

komentar Gauḍeśvare Jñānottame

*Dīpikā* (Śaṅkarānanda)

komentar Padmanābhe Tīrthe

*Bhāṣya* (Madhva)

*Ṭikā* (Jayatīrtha)

*Ṭikā* (Vāmanapaṇḍitācārya)

*Pañcikā* (Raghunātha Tīrtha)

*Ṭippaṇī* (Vādirāja)

*Ṭippaṇī* (Śrīnivāsa Tīrtha)

*Ṭippaṇī* (Rāgavendra Tīrtha)

---

<sup>785</sup> Thieme 1965:89, 99, Ježić 2000:92.

<sup>786</sup> Nakamura 1950./2004:313.

<sup>787</sup> Venkaṭanātha je sastavio najvažniji i najstariji komentar uz *IU* sa stajališta viśiṣṭādvaita; Rāmānuja nije napisao ni jedan komentar uz pojedine upaniṣadi.

<sup>788</sup> Madhva je osnivač škole dvaita-vedānte.

<sup>789</sup> Prema Potter 1970, najnovije izdanje: <http://faculty.washington.edu/kpotter/xttl.htm>, i Archak (1981:8).

- Ṭippaṇī* (Satyadhyāna Tīrtha)
- Ṭippaṇī* (Guhāpura Kṛṣṇa)
- Ṭippaṇī* (Nṛsiṃhācārya Chalāri)
- Ṭippaṇī* (Satyaprajña Tīrtha)
- Ṭippaṇī* (Nṛsiṃhācārya)
- Ṭippaṇī* (Gūḍhakarṭṭka)
- Ṭippaṇī* (Dharmācārya)
- Bhāṣya* (Veṅkaṭanātha)
- Vyākhyā* (Nārāyaṇa Muni)
- Vedāntadīpa* (Mahīdhara)
- Dīpikā* (Saccidānandāśramin)
- komentar (T.Vīrarāghavācārya)
- Bhāṣya* (Ananta Bhaṭṭa)
- Bhāṣya* (Raṅgarāmānuja)
- Khaṇḍārtha* (Rāghavendra Tīrtha)
- Satpraśnavākyārtha* (Narasimha Yati)
- Rahasya* (Bālakṛṣṇānanda Sarasvatī)
- Dīpikā* (Gauḍa Brahmānanda Sarasvatī)
- komentar (Bhāskara Rāya Dīkṣita)
- Prakāśikā* (Nārāyaṇa Sarasvatī)
- Rahasya* (Upaniṣadbrahmayogin)
- Ānandalaharī* (Advaitānanda Tīrtha)
- Bhāṣya* (Baladeva Vidyābhūṣaṇa)
- komentar (Jñānāmṛta Yati)
- Vivṛti* (Rāmacandra Paṇḍita)
- Vṛtti* (Devendranātha Ṭhakkura)



komentar (Gaṅgādhara Kaviratna Kavirāja)  
*Bhāṣya* (Ānandacandra Vedāntavāgīśa)  
 komentar (Mudumba Narasiṃhācārya)  
*Vimalā* (Tārācaraṇa Tarkaratna)  
*Maṇiprabhā* (Amaradāsa)  
*Balabhāṣya* (Balabhadra Śarman)  
*Bhāvārthavivecana* (Buddhisāgara)  
*Bhāvārthabodhinī* (Mohana Lāla Kāśīrāma)  
*Manasvinīvyākhyā* (Bālakṛṣṇa Śāstrī)  
*Rahasyavivaraṇa* (Kāśīkānanda Svāmin)  
*Tattvakāma* (Śrīrūpa Siddhāntin)  
*Bhāṣya* (Ānanda Bhaṭṭa Upādhyāya)  
*Prakāśikā* (Bālakṛṣṇadāsa)  
*Bhāṣya* (Bhīmasena Śarman)  
*Vivaraṇa* (Brahmagiri)  
 komentar (Dāmodara Śāstrin)  
*Bhāṣya* (Gobhila)  
*Candrikā* (Hṛdaya Rāma)  
*Bhāṣya* (Kuraṇārāyaṇa)  
*Dīpikā* (Paraśurāma)  
*Cintāmaṇi* (Sadānanda)  
*Viveka* (Śrīdharānanda)  
 komentar (Śrīnivāsa)  
*Bhāṣya* (Anantadeva)  
*Bhāṣya* (Baladeva Vidyābhūṣaṇa)  
*Vedārkadīdhiti* (Kedāranātha Datta Bhaktivinoda Ṭhakkura)

*Tattvakaṇa* (Śrīrūpa Siddhānti)

*Īśopaniṣatprakāśikā* (Kuraṇārāyaṇa)

*Bālābodhinī* (S.T.Pāṭhaka)

### 7.1. Uvodne napomene uz Śaṅkarin komentar uz Īśā-upaniṣad

Śaṅkarin je komentar uz *IU* najstariji sačuvani komentar. Koliko mi je poznato, do sada nije objavljena ni jedna studija koja bi se bavila autorstvom teksta. Hackerova raščlamba kolofona na rukopisima (1995:45) govori u prilog tradiciji koja djelo jednodušno pripisuje Śaṅkari. Sam komentar pokazuje visok stupanj slaganja s komentarom uz *BAU*, kako u stilu tako i u nauku koji poučava. Slično kao i kod *BAUBh*, iza svakog najmanjeg tekstovnog odjeljka (u slučaju *IU* radi se o stihu) slijedi komentar koji se uglavnom sastoji od glosa. Śaṅkara ponavlja riječi iz upaniṣadi i uz njih dodaje istoznačnice. Tako komentar zapravo predstavlja proširenje komentiranoga teksta. Iza glosa nekada slijedi dijalektički oblikovana rasprava. U slučaju *IUBh* najvažnija je kritika bhedābhedavādske nauka o kombinaciji znanja i djelovanja koja je izražena na mnogim mjestima u *BAUBh*.<sup>790</sup>

### 7.2. Prijevod Śaṅkarine *Īśopaniṣad-bhāṣye*

#### Uvod

*Mantra*<sup>791</sup> koje počinju (riječima) *īśāvāsyam*<sup>792</sup> po sebi su ispregnute iz (obrednog) čina zato što one nisu prilog (obrednom) činu već rasvjetljavaju vlastitu narav sopstva. I vlastita je

---

<sup>790</sup> Vidi *BAUBh* 1.4.7; *BAUBh* 5.15 gdje se ponavljaju stihovi iz *IU* 16-18 koje Śaṅkara u oba teksta shvaća kao molitve u času smrti za one koji kombiniraju obred i razmatranje. U *BAUBh* 4.4.21 Śaṅkara kritizira Bhartṛprapañcin nauk o kombinaciji djela i znanja (vidi str. 196 i 340 ove radnje).

<sup>791</sup> *Īśopaniṣad* je dio *Yajuh-saṃhite* i zato Śaṅkara njezine stihove uvijek naziva *mantrama*. Stihove u *BAU* naziva jednostavno *ślokama*.

narav sopstva o kojem će se govoriti čistoća, bezgrješnost, jedinstvo, vječnost, bestjelesnost i sveprisutnost. Kako je to u oprjeci s djelovanjem, tako je njihovo odvajanje od djelovanja prikladno. Proizvedivost, promjenjivost, dohvatljivost, usavršljivost ili oblik činitelja i uživatelja, čime bi (sopstvo) bilo prilog obrednomu činu, nisu obilježja vlastite naravi sopstva, jer se sve upanišadi iscrpljuju opisom vlastite naravi sopstva i jer su tomu posvećene *Gītā* i *Mokṣadharme*. Zbog toga su djela koja ostvaruje svjetovni um određena nejedinstvenošću, činiteljstvom, uživateljstvom, grješnošću i nečistoćom (nametnutih) sopstvu. Poznavatelji ovlasti (*adhikāra*) kažu da je onaj ovlašten za obredno djelovanje koji žudi za plodovima djela, bili to vidljivi (plodovi), kao što je istaknutost u znanju brahmana, ili nevidljivi, kao što je nebo, i onaj koji za sebe misli da je dvorođenac bez sljepoće, grbavosti i ostaloga što uzrokuje odsustvo ovlasti za vršenje (obrednih) dužnosti. Zbog toga ove *mantr*e, rasvjetljujući vlastitu narav sopstva, zaustavljaju urođeno neznanje i stvaraju razaznaju jedinstvenosti sopstva koja predstavlja sredstvo prekida osobina prerađanja kao što su patnja i zabluda. Ukratko ćemo protumačiti ove *mantr*e za koje smo naveli tko je ovlašten, o čem trebaju govoriti, što je sveza (vedskoga teksta) i svrhu njihovu.

*IUBh* 1.

*īśāvāsyam idāṁ sārvaṁ yāt kīṁ ca jāgatyāṁ jāgat /  
tēna tyaktēna bhuñjīthā mā ḡrdhaḥ kāśya svid dhānam //1//*

Bogu je za stan ovo sve, što god po zemlji prohodi.

Uživaj što ti prepusti! Tuđe blago ne poželi!<sup>793</sup>

---

<sup>792</sup> Śaṅkara riječi *īśāvāsyam* (Ježić: „Bogu je za stan”) rastavlja kao *īśā vāsyam*.

<sup>793</sup> Prijevod *IU*: M. Ježić (Ježić 2000).

„Po Bogu (*īśā*)<sup>794</sup> gospodari (*īṣṭe*)” po tome je *it*, po Bogu. Vrhovni gospod i vladar jest vrhovno sopstvo svega. Taj koji je sopstvo svega rođenog gospodari svime stoga što je unutrašnje sopstvo; *īśā* (u Śaṅkarinu rastavljanju riječi Bogom), tim vlastitim sopstvom, *vāsyam*,<sup>795</sup> treba biti ogrnuto. Što (treba biti ogrnuto)? *Ovo sve što god*, bilo što, što *po zemlji*, po svijetu *se kreće*, to sve vlastitim sopstvom (treba biti ogrnuto); (znajući) „bivajući unutarnje sopstvo (svakoga), ja sam sve ovo”, *Bogom*, vrhovnim sopstvom kojega je oblik istina u najvišem smislu sve ovo što god se kreće treba biti ogrnuto. Kao što vonj sandala i agarua,<sup>796</sup> koji se odnosi na nametke i rođen je (slučajno) iz vlage koja je nastala povezanošću s vodom, trljanjem (sandala i agarua) o same sebe biva po sebi ogrnut (pokriven) najboljim mirisom. Isto tako je na vlastito sopstvo preneseno urođeno obilježje djelatništva i uživalaštva kojega je oblik dvojstvo (predmeta i podmeta); *prohodi po zemlji*, po svijetu; *po zemlji* zbog toga što je smisao u prenesenu značenju, sve što je rođeno iz promjene kao što su pojava, čin, oblik i djelo treba biti napušteno spoznajom sopstva koje je istina u najvišem smislu. Tako zahvaljujući spoznaji da je sopstvo Bog, ovlast sprege nije u obredima već u odricanju od triju želja za sinom i ostalih. *Tena tyaktena*,<sup>797</sup> s napuštanjem, takav je smisao. Napušten ili mrtav sin ili sluga ne štite sopstvo zbog nepostojanja povezanosti sa sopstvom; stoga napuštanjem *bhuñjīthāḥ*, štiti se!<sup>798</sup> - to je vedski smisao. Tako ti koji si napustio želje *ne poželi*, ne čini želju koje je predmet blago; *tuđe blago*, nečije tuđe blago ili vlastito blago ne poželi! - to je smisao. *Svid* je čestica bez značenja. Ili *ne poželi*! Što? *Tuđe blago* u smislu prikrivenog prigovora<sup>799</sup> jer blago nije ničije kad bi ga se i poželjelo. Predodžbom Boga kao „Sopstvo je sve ovo” (*ChU* 7.25.2) sve je napušteno; stoga sve ovo pripada sopstvu i sopstvo je sve; stoga ne čini želju koja pripada razini zablude - to je smisao.

<sup>794</sup> Śaṅkara rastavlja *īśāvāsyā* kao *īśā vāsyā* po čemu mu je *īśā* instrumental. Vidi napomene uz *IUBh*. Sve riječi koje Śaṅkara tumači drugačije od Ježića ostavio sam u sanskrtskom izvorniku dok sam one riječi koje se uklapaju u komentar stavio u Ježićevu prijevodu, ali u kurzivu, kako bi se glose mogle razlikovati od riječi koje se tumače.

<sup>795</sup> *vāsyam* Śaṅkara nepravilno tumači kao da dolazi od √*VAS*, odjenuti.

<sup>796</sup> Vrste mirišljavih stabala.

<sup>797</sup> Ježić- „Što ti prepusti.”

<sup>798</sup> Riječ *bhuñjīthāḥ* je 2. l. sg. impv. Ā glagola √*BHUI*, 3. „uživati” koju Ježić ispravno prevodi kao „uživaj”. Nije mi poznata ni jedna mogućnost po kojoj bi glagol √*BHUI* mogao značiti „štititi”.

<sup>799</sup> Prikriveni prigovor ili *ākṣepa* stilistički je ukras (*alamkāra*) smisla u klasičnoj indijskoj poetici.

*IUBh 2.*

Tako za znalca sopstva sopstvo treba biti čuvano odricanjem od triju želja, kao što je želja za sinom i ostalih, i posvećenošću znanju sopstva; to je vedski smisao. Za drugoga koji je nesposoban za shvaćanje sopstva jer poznaje samo nesopstvo ova mantra poučava-

*kurvánn evéha kármāṇi jīṭviṣéc chatám sámāḥ /  
evam tvāyi nānyáthetó 'sti ná kárma lipyate náre //2//*

Čineći ovdje čine sved, želi poživjeti ljeta sto!

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

*Čineći ovdje*, izvršavajući *čine*, agnihotru i druge; *želi poživjeti*, želi živjeti! *sto*, iznos od sto *ljeta*, godina. Smatra se da je upravo toliko dug najbolji vijek za čovjeka. Tako je ponavljanjem postignutoga, kad se *želi poživjeti sto* godina, tad je *čineći čine* to i ostvareno. *Tako*, na taj način *tvayi*<sup>800</sup> (za tebe) koji želi živjeti; *za muža*, za onoga koji je poistovjećen upravo s čovjekom, od ovoga sadašnjega načina, kada čini čine kao što su *agnihotra* i ostali, *inako* drugi način *asti ná* (ne postoji)<sup>801</sup> po kojem se *čin ne lijepi*, po činu se *ne lijepi* - takav je smisao. Odavde (slijedi da) *želi poživjeti čineći čine* kao što su *agnihotra* i ostali koje propisuju *śāstre*. *Pūrvapakṣa*: Kako je naposljetku ovo shvaćeno da je u prvoj (kitici) izrečena posvećenost znanju za isposnika a u drugoj posvećenost činu (obredu) za onoga koji nema snage za to? *Uttarapakṣa*: Zar se ne sjećaš kako je (u uvodu) rečeno da je razlika između znanja i čina neuzdrmana poput planine. Ovdje je rečeno- tko *želi poživjeti* taj je *čineći čin*; *sve je ovo Bogom*

---

<sup>800</sup> Ježić emendira *tvayi* u *vidi* u skladu s podudarnim izrazom u *ChU* 4.14.3 (*evam evaṇvidi pāpaṃ karma na lipyate*) koji daje bolji smisao.

<sup>801</sup> Kako *pāda* ima dva sloga viška Ježić izbacuje *asti*, a Thieme *nare*.

*ogrnuto, s tim napuštanjem se štiti;*<sup>802</sup> *tude blago ne poželi.* „Ni u životu ni i u smrti neka ne čini želju, neka ide šumu, odatle neka se više ne vraća kući”<sup>803</sup>- tako iz naredbe za isposništvo. Govorit će se o razlici plodova obaju (načina života). Ova dva puta slijede ravno iz postajanja, prvo put djelovanja i zatim isposništvo. Triju se želja odriče putom obustave (djelovanja).<sup>804</sup> Od toga dvojega put isposništva nadmašuje (put djelovanja). „Odricanje je nadmašilo” tako u Taittirīyaka. „Ovo su dva puta na kojima su utemeljene Vede, dužnost kojoj je obilježje djelatnost i onaj koji se očituje kao obustava (djelatnosti)” (*MBh* 12.233.6).<sup>805</sup> Tako je i ostalo Vyasa, bogoviti učitelj Veda, razmotrio i odlučno rekao svojem sinu. Razliku ćemo između toga dvojega pokazati. Sada slijedi mantra kojoj je smisao pokuda neukoga.

*IUBh* 3.

*asuryā nāma té lokā andhēna támasāvṛtāḥ /  
tāmste prētyābhīgacchanti yé ké cātmahāno jánāḥ //3//*

Svijeti naime bez Sunca slijepom su tamom prekriti.  
Umrvši u njih dolaze ljudi što sopstvo ubiju. (što sebe ubiju)

*Asuryāḥ* (asurski, zloduški);<sup>806</sup> u usporedbi s nedvojn timer bivanjem vrhovnoga sopstva čak su i bogovi zlodusi i njihovi su svjetovi zloduški. Riječ *nāma* (naime) čestica je bez značenja. Ti *svijeti* su rođenja u kojima se motre, gledaju i uživaju plodovi djela. *Slijepom*, onim čega je priroda neviđenje, *tamom*, neznanjem *su prekriti*, pokriveni; *u njih* koji svršavaju s nepomičnim

<sup>802</sup> Ovo je rekonstrukcija Śaṅkarina shvaćanja prve kitice.

<sup>803</sup> Izvor citata mi je nepoznat.

<sup>804</sup> Oprjeka je između aktivnoga (*pravṛtti*) i kontemplativnoga života (obustava aktivnosti ili *nivṛtti*).

<sup>805</sup> U kritičkome se izdanju kitica razlikuje u zadnjoj riječi: *dvāv imāv atha panthānau yatra vedāḥ pratiṣṭhitāḥ / pravṛttīlakṣaṇo dharmo nivṛttau ca subhāṣitāḥ //*

<sup>806</sup> *asuryāḥ* Ježić emendira u *asūryāḥ* i prevodi kao „bez Sunca” što se lijepo slaže s nastavkom u kojem se kaže „slijepom su tamom prekriti”.

predmetima<sup>807</sup> *umrvši*, napustivši tijelo *dolaze* ovisno kakva su im djela i kako znaju.<sup>808</sup>

*Ātmahanāḥ* (sopstvoubojice), koji ubijaju sopstvo. Tko su oni? Ljudi koji ne znaju.

*Pūrvapakṣa*: Kako oni mogu pozlijediti vječno sopstvo?

*Uttarapakṣa*: Zbog skrivanja istinskoga sopstva manom neznanja; s kojom namjerom plod istinskoga sopstva kojega je obilježje svijest o besmrtnosti i nestarenju biva skriven kao kad je (sopstvo) ubijeno. Rečeno je da su *ljudi što sopstvo ubiju* ljudi prosti i neobrazovani. Ti se prerađaju s tim, s manom ubijanja sopstva. Kakvo je to sopstvo zbog ubijanja kojega se neznanice prerađaju, a obrnuto od toga, oni ljudi koji znaju ne ubijajući sopstvo bivaju oslobođeni? Tako je rečeno:

*IUBh* 4.

*ānejad ékaṃ mánaso jávīyo nañnad devā āpnuvan pūrvam árṣat /*  
*tád dhāvato 'nyān áty eti tīṣṭhat tásminn apḍ mātariśvā dadhāti //4//*

Jedno nekretno od misli hitrije, ne stignu ga bozi dok prvo teče.

Ono pretječe druge ustrčale. U njega Vode Mātariśvan stavlja.

*Nekretno*, koje se ne kreće. Glagolski korijen  $\sqrt{EJ}$  (znači) dršće<sup>809</sup>- drhtanje je kretanje, napuštanje vlastita položaja; toga je lišen (kretanja), vazda jednoga oblika. To *jedno* u svim bićima *od misli*, od onoga što je obilježeno htijenjem i ostalim, *hitrije* je, brže.

*Pūrvapakṣa*: Kako je rečeno proturječe da je ovo postojano, nepokretno *od misli hitrije*?

---

<sup>807</sup> Vidi uvod u *BAUBh* (str. 210) gdje se govori o propadanju sve do nepomičnih predmeta, kao što su biljke ili minerali. U drugim se dijelovima *BAUBh* govori o pojavnome svijetu koji se prostire od (nižega) brahmana pa sve do nepomičnih predmeta. U *BAUBh* 1.3.1 kaže se da kada *asure* prevladaju slijedi srozavanje sve do nepomičnih predmeta (*sthāvarānta*) što pokazuje visoku podudarnost dvaju komentara.

<sup>808</sup> Izraz *yathākarma yathāśrutam* (kakva su mu djela, kako zna) nalazi se i u Śaṅkarinu komentaru uz *BAU* 4.4.4.

<sup>809</sup> Śaṅkara ovdje pravilno objašnjava etimologiju riječi *anejat* (nekretno).

*Uttarapakṣa*: To nije grješka. Zbog toga što je to prikladno ako postoji stanje s nametcima i bez nametaka; *jedno nekretno*- ovdje se govori o vlastitu obliku bez nametaka; i zbog posljedice nametka pameti, unutarnjeg organa koji je obilježen htijenjem i zamišljajem; pomoću htijenja u trenutku biva kretanje pameti koja stoji ovdje u tijelu sve do svijeta brahmana i ostalih svjetova; odavde se zaključuje da je pamet najbrža na svijetu. Kada ta pamet koju osvjetljava svijest ide u svijet brahmana i ostale svjetove, sopstvo<sup>810</sup> je zahvaćeno kao da je stiglo prije; zato *od misli hitrije*. Ni *bozi*, zato što prosvjetljuju<sup>811</sup>, bogovi su oči i ostale spoznajne moći, *ne stignu*, ne dostižu tostvo sopstva o kojem se govori. Pamet je *hitrija* od tih (moći); zbog međupoložaja djelatnosti pameti (između sopstva i osjetilnih moći) čak ni sjaj sopstva ne postaje predmet božanstava (osjetilnih moći). Od čega, od brze pameti *prvo teče*, prvo je prošlo zato što sve prožima poput zraka; to sveprožimajuće sopstvo, lišeno svih svojstava prerađanja, koje svojim vlastitim tostvom bez nametaka ne prolazi pretvorbu, nerazboritima se i glupavima čini kao da iskušava sve pretvorbe prerađanja koje zapravo čine nametci i kao da nije jedno s obzirom na tijelo, tako se kaže (u kitici). *Ono ustrčale* koji idu brzo, *druge*, pamet, riječ, osjetilne moći i ostale koji imaju drugačija obilježja od sopstva *pretječe*, kao da pretekavši ide. Smisao izraza „kao da” pokazuje se sam pomoću riječi *tiṣṭhad* (koji stoji), ono samo uistinu nije preobraženo - takav je smisao. *U njega*, u suće koje je tostvo sopstva kojega je vlastito bivstvo vječna svijest *mātarīśvan*,<sup>812</sup> koji buja (*śvayati*) u ozračju u materij,<sup>813</sup> zrak koji održava sav život, koji je sopstvo djelovanja, koji je oslonac svega rođenoga od tijela i organa na kojem je sve osnovano i potkano,<sup>814</sup> koji je poznat kao nit<sup>815</sup> koja podržava sav svijet- to je *mātarīśvan*; on stavlja sve u *apas*, djela živih bića kojih je obilježje djelovanje,<sup>816</sup> kao i Oganj, Sunce, Parjanya i druga

<sup>810</sup> Nauk o samoosvijetljenom sopstvu Śaṅkara je najjasnije objasnio u *BAUBh* 4.3 i 4.4 (vidi str. 307-321 i 325-342)

<sup>811</sup> Etimologiju riječi *deva* Śaṅkara vidi u riječi *dyotana*.

<sup>812</sup> U *RS* božanstvo koje donosi Agnia s neba Bhṛguima. Tajno ime Agnievo (*RS* 3.5.9; 3.26.2; 3.96.4). U kasnijem značenju „Vjetar” (*Yāska* 7.26). Vidi Ježić 2000:99.

<sup>813</sup> Ježić prihvaća etimološko tumačenje „koji buja u materij” (*mātari-SU*), 2000:99.

<sup>814</sup> Aluzija na Yājñavalkyin razgovor s Gārgī u *BAU* 3.6 i 3.8.

<sup>815</sup> U razgovoru s Uddālakom u *BAU* 3.7 nit (*sūtra*) na koju se sve ovo nanizano je vjetar.

<sup>816</sup> Tako Śaṅkara shvaća *apas* (homonim: vode).



obilježja kao plamen, žarenje, svjetlo, kiša i ostalo. Ili (*stavlja* može značiti) drži (u značenju): „Vjetar puše iz straha od njega” (*TU* 2.8.1) i drugdje. Sve pretvorbe uzroka i posljedice nastaju stoga što je vlastiti oblik sopstva koji je vječna svijest boravište svega.

#### *IUBh* 5.

Nema lijenosti<sup>817</sup> *mantra* (u pouci) pa se ponovno kaže ono što je rečeno u prošloj *mantri*:

*tád ejati tán naijati tád dūrē tád v antiké /*

*tád antár asya sárvasya tád u sárvasyāsyā bāhyatāḥ //5//*

Ono se kreće, ne kreće, ono je blizu, daleko,

Ono je u svem ovome, ono je svemu izvana.

*Ono*, tostvo sopstva o kojem se govori, *ono se kreće*, ide, a po sebi se *ne kreće*, ne ide, po sebi nepokretno suće samo se čini kao da se kreće- to je smisao. Štoviše, *ono je daleko*, čini se kao da je daleko jer je nedohvatljivo za nezalice ni za stotine *koṭi*<sup>818</sup> godina. *Tādvantiké* se razdvaja kao *tád u antiké*. *Ono je blizu*, u izrazitoj blizini znalaca, zbog toga što ono (njihovo) sopstvo nije daleko već je blizu. *Ono je u*, unutar ovoga svega „sopstvo koje je unutar svega” (*BAU* 3.4.1), ovoga svega svijeta koji ima narav djelovanja, imena i oblika; *ono je svemu izvana* jer sve prožima poput etera i jer je beskrajno tanahno. I zbog pouke „grumen razaznaje” (*BAU* 5.4.13) ono je bez praznine u sebi.

#### *IUBh* 6.

---

<sup>817</sup> U izvorniku je riječ *jāmitā* što bi značilo „srodnost, jednoličnost”. U prijevodu sam slijedio bilješku u kojoj stoji da *jāmitā* znači *ālasya*.

<sup>818</sup> Jedan *koṭi* iznosi deset milijuna.

*yás tú sárvāṇi bhūtāny ātmāny evānupáśyati /  
sarvabhūtēṣu cātmānaṃ táto ná ví jugupsate //6//*

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

*Onaj koji*, pustinjač (beskućnik) željan oslobođenja, *sva bića*, od neočitovanoga (počela) pa sve do nepokretnih stvari, *u sebi uprav promatra*; smisao je da ne promatra ništa kao odvojeno od sopstva; *i u svim bićima* u njima sebe: kao što je (on) sopstvo ovoga tijela koje je sklop uzroka i posljedice, istinski svjedok svake zamjedbe, osamljeni promatrač bez svojstava, tko s ovim vlastitim oblikom tako bez razlike *promatra i sebe u svim bićima* od neočitovanoga (počela) pa sve do nepokretnih predmeta, taj se *od toga* od tog viđenja *ne kuša skrit*, ne čini želju da se sakrije, ne osjeća gađenje. Ovo je ponavljanje već rečenoga. Svako gađenje nastaje kad je nešto viđeno kao pokvareno i drugo od sopstva, a kad je krajnje čisto sopstvo viđeno kao beskrajno, tada ne postoji druga stvar koja je uzrok gađenja; tako je rečeno. *Od toga se ne kuša skrit*.

*IUBh 7.*

Druga *mantra* također govori istu ovu stvar:

*yásmin sárvāṇi bhūtāny ātmaivābhūd vijānatāḥ /  
tātra kó móhaḥ káḥ śóka ekatvām anupáśyataḥ //7//*

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

*U kom vremenu ili u sopstvu o kojem je već bilo govora prije; svijem bićima zbog viđenja sopstva u najvišem smislu sopstvo posta; sopstvo se u svojem najvišem smislu pojavilo u razaznajućega; u nj, u to vrijeme ili u sopstvu, što je bludnja i muka što? I muka i bludnja bivaju nezalici sjeme djela i želje. Ali ne i onomu koji vidi jedinstvenost sopstva, čistoću, najviše nebo. Što je bludnja i muka što? - zbog pokazivanja nepostojanja bludnje i muke skrivenim prigovorom (drugima) pokazuje se potpuno ukidanje prerađanja zajedno sa svojim uzrocima.*

*IUBh 8.*

Što je to sopstvo, o kojem se je govorilo prošlim *mantrama*, svojim vlastitim oblikom i koja su obilježja, to govori ova *mantra*:

*sá páryagāc chukráṁ akāyám avraṇám  
asnāvirám śuddhám ápāpaviddham /  
kavír manīṣī paribhūḥ syayambhūr  
yāthātathyató 'rthān vyādadhāc chāṣvatībhyaḥ sāmābhyaḥ //8//*

Ono opkoli sjajno, bez tijela, bez rane,  
bez tetiva, čisto, neprobato zlim.  
Pjesnik nadahnut ophvatan, samobit,  
raspodijeli svrhe takve kakve jesu na vječna ljeta.

*Ono*, sopstvo o kojem se govorilo, prožimajuće poput etera, *opkoli*, okolo sa svih strana je prišlo, ušlo- takav je smisao. *Sjajno*, čisto sjajeće i svjetleće- takav je smisao. *Bez tijela*, lišen tanahnoga tijela- takav je smisao. *Bez rane*, bez povrede. *Bez tetiva*, u kojem nisu vidljive žile

teviva- to je (smisao izraza) *bez tetiva*. *Bez rane, bez tetiva*, ovim se dvojime poriče grubo (fizičko) tijelo. Čisto, bez mrlje, bez mane neznanja- tako se poriče (i treće) uzročno tijelo. *Neprobito zlim*, lišeno grijeha dužnosti i izostanka dužnosti.<sup>819</sup> Sjajno i ostale riječi trebaju biti pretvorene u muški rod: *On(o) opkoli*, tako započevši, zbog svršetka<sup>820</sup> s muškim rodом *pjesnik nadahnut* i ostalim. *Pjesnik* je vidjelac prošlosti (vjerojatno svih vremena: sadašnjosti i budućnosti) koji vidi sve. „Od njega nema drugog motritelja” (*BAU* 3.8.11) i drugo iz objave. *Nadahnut*, gospodar pameti,<sup>821</sup> sveznajući Bog; takav je smisao. *Paribhūḥ* (Ježić: *ophvatan*), postaje od svih sve viši i viši. *Samobit*, sam postaje. Od kojih postaje viši, koji postaje viši, to je on koji sam postaje sve; tako (postaje) samobit. On, oslovljen kao vječni Bog, zato što je sveznajuć, *raspodijeli*, rasporedi, podijelio je u skladu sa zakonom *svrhe*, kategorije onoga što treba učiniti *takve kakve jesu*, tako kako bivaju; zbog toga je u svom stanju kakvo jest koje je način ostvarenja ploda djela kakvo jest; *na vječna*, beskrajna *ljeta*, na Prajāpatie koji su godine.<sup>822</sup>

## *IUBh* 9.

Ovdje je činom napuštanja svake želje u prvoj *mantri* izrečena posvećenost znanju, prvotni smisao Veda: „Bogu je za stan ovo sve... Tuđe blago ne poželi!” U nemogućnosti neznalice koji želi živjeti da se posveti znanju izrečena je posvećenost (obrednomu) činu, drugotni smisao Veda: „Čineći ovdje čine sved, želi poživjeti...”. Podjela toga dvojega<sup>823</sup> koja se poučava u *mantrama* poučava se i u *Bṛhadāraṇyaki*: „On poželi- neka imam ženu” (*BAU* 1.4.17)<sup>824</sup> i sl.- tako je i s djelima onoga koji želi i ne zna. „Pamet je njegovo sopstvo a riječ žena”

<sup>819</sup> Vjerojatno se misli na vršenje obrednih dužnosti i izbjegavanje obrednih dužnosti. Prvo vodi plodovima djela koji vežu u krug prerađanja a drugo je po sebi grijeh koji također proizvodi negativne plodove. Oboje se u Śaṅkarinu sustavu izbjegava spoznajom sopstva.

<sup>820</sup> Śaṅkara se ovdje kao i u *BSBh* (1.1.31, 1.3.42, 1.4.14, 1.4.17, 2.4.20, 3.1.5, 3.3.36, 3.3.44) i *BAUBh* (1.4.10 i 2.1.20) koristi prvim (*upakrama* i *upasaṃhāra*) od šest pravila tumačenja koja su poznata kao *ṣaḍliṅga*.

<sup>821</sup> Śaṅkara riječ *manīṣī* (nadahnut) shvaća kao da dolazi od *manas* (pamet) i *iṣitā*.

<sup>822</sup> Vidi *BAU* 1.5.14 gdje se kaže da je Prajāpati godina (*sa eṣa saṃvatsarah prajāpatiḥ ṣoḍaśakalah* I).

<sup>823</sup> Podjela na put odricanja i djelovanja.

<sup>824</sup> *so 'kāmayata jāyā me syāt* I

(BAU 1.4.17)<sup>825</sup> - tako se iz te i iz drugih rečenica shvaća odluka posvećenosti (obrednomu) činu u onoga koji želi i ne zna. Tako je i plod toga (čina) ispuštanje sedmorih vrsta hrane dok bivstvo sopstva boravi u sopstvu u vlastitome obliku u njima (hranama).<sup>826</sup> Odricanjem od triju želja, kao što su ona za ženom i ostalih, i protivljenjem posvećenosti (obrednomu) činu posvećenost vlastitom obliku sopstva svojstvena je znalcu kako je pokazano: „Što ćemo učiniti s potomstvom (mi) kojima je ovo sopstvo ovaj svijet?” (BAU 4.4.22)<sup>827</sup> Svelišenici koji su posvećeni znanju, koje nakon pokude neznalica: „Svijeti naime bez Sunca...” (IU 2) mantr koje svršavaju (riječima): „...Ono opkoli” (IU 8) poučavaju o vlastitoj prirodi sopstva, oni su ovdje ovlašteni (na to pozvani), a ne oni koji su puni želja. Tako je i u *mantrama* upanišadi koja pripada Śvetāśvatarama razdijeljeno i rečeno: „Onima koji su iznad podjele na četiri razdoblja objavio je najviši način pročišćenja ugodan svim vidiocima” (ŚU 6.21).<sup>828</sup> Ali onima koji su puni želja i žele živjeti posvećeni samo obrednomu činu i koji čine čin rečeno je:

*andhām tāmāḥ prāviśanti yé 'vidyām upāsate /  
tāto bhūya iva té tāmo yá u vidyāyāṁ ratāḥ //9//*

U slijepu tamu ulaze koji neznanje poštuju.

Od tog u tamu bujniju što se u znanju raduju.

*Pūrvapakṣa*: Kako se naposljetku zaključilo da to ne vrijedi za sve?

*Uttarapakṣa*: Rečeno je- samo bezumnici žele združiti razaznaju jedinstvenosti sopstva, izrečenu onima koji su bez želja, uništivši podjelu na ciljeve djelovanja i načine njihova postizanja: „U razaznala, u kom sopstvo posta svijem bićima, motrećega jedinstvo- u nj što je bludnja i muka

---

<sup>825</sup> *mana evāsyātmā vāg jāyā /*

<sup>826</sup> Vidi BAU 1.5.1-3 str. 250 ove radnje.

<sup>827</sup> *kiṁ prajāyā kariṣyāmo yeṣāṁ no 'yam ātmāyaṁ lokāḥ /*

<sup>828</sup> *atyāśramibhyaḥ paramaṁ pavitraṁ provāca samyagr̥ṣisaṅghajusṭam /*

što?” (*IU* 7), s (obrednim) činom ili nečim drugačijim od znanja. Ovdje je učinjena pokuda neznanice željna združenja (obreda i znanja). I čega sa čime ondje nastaje združenje to je ovdje rečeno; što je spomenuto kao božansko sjajno znanje kojega su predmet božanstva, povezano s obredom nije znanje najvišega sopstva. Zbog slušanja o drugačijem plodu: „Znanjem (se postiže) svijet bogova” (*BAU* 1.5.16).<sup>829</sup> Pokuda posebnog poduzimanja znanja i čina nije pokuda jednoga i drugoga već želje za združivanjem toga dvojega jer slušamo o različitosti plodova (znanja i čina): „Znanjem se tamo penju” (*BAU* 1.5.16),<sup>830</sup> „Znanjem (se postiže) svijet bogova” (*BAU* 1.5.16), „Tamo ne idu južnim (putom)” i „Činom (se postiže) svijet otaca” (*BAU* 1.5.16).<sup>831</sup> Ništo propisano u *śāstrama* nije takvo da se ne bi trebalo činiti.

Ovdje u *slijepu tamu*, u tamu koje je priroda nesposobnost motrenja *ulaze*. Tko? *Oni koji neznanje* poštuju, a neznanje je čin koji je obrnut od znanja- takav je smisao. Zato što je (obredni) čin suprotstavljen znanju; *koji* samo *neznanje* koje je izraženo *agnihotrom* i drugim (obredima) *štuju*, potpuno posvećeni izvode (obrede). *Od tog*, od onoga čemu je priroda sljepoća, *u tamu bujniju*, dublju, ti *ulaze*. Koji? Oni koji su napustili obrede i *u znanju*, uvidbi u božanstva *raduju se*, uživaju. Tamo je izrečeno razlikovanje plodova između uvidbe (u božanstva) i čina kao razlog združenosti; u suprotnome bi se, zato što bi jedan donosio plodove a drugi ne bi odnosili kao dio i cjelina koja se sastoji od dijelova (a to je besmisleno)- takav je smisao.

*IUBh* 10.

*anyád evāhur vidyānyád āhur ávidyayā /*

*iti śūsruma dhīrāṇaṃ yé nas tād vicacakṣiré //10//*

Kažu ino od znanja je,

<sup>829</sup> *vidyayā devalokaḥ /*

<sup>830</sup> *vidyayā tad ārohanti /*

<sup>831</sup> *karmanā pīṭṛlokaḥ /*

kažu ino neznanja je  
(Jedno iz znanja kazuju, drugo iz neznanja kazuju).

Tako čusmo od uvidnih  
koji nam to razjasniše.

*Ino*, različito *od znanja* stvara se kao plod, *kažu*, govore: „Znanjem (se postiže) svijet bogova” (BAU 1.6.16), „Znanjem se tamo penju” (BAU 1.5.16). Drugi (plod) *kažu* iz *neznanja*, činom se stvara „Činom (se postiže) svijet otaca” (BAU 1.5.15)- kaže objava. Tako *čusmo*, mi smo čuli riječi *od uvidnih*, onih koji posjeduju uvide, koji učitelji *nam*<sup>832</sup> *to*, obredni čin i znanje *razjasniše*; ovo je njihova, od onih koji su objasnili, sveta predaja koja je do nas došla prenošenjem.

IUBh 11.

*vidyāṃ cāvidyāṃ ca yās tād védobhayāṃ sahā /*  
*āvidyayā mṛtyúṃ tīrtvā vidyāyāmṛtam aśnute //11//*

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

Zbog toga odavde slijedi da *znanje i neznanje* znače znanje božanstava i (obredni) čin; takav je smisao. *Tko* ovo *oboje zajedno zna* kao ono što treba izvršiti jedan čovjek, za toga koji to združuje neka vrijedi postupno povezivanje cilja (pomoću obreda i znanja božanstava) u jednoga

---

<sup>832</sup> Śaṅkara uz enklitiku *naḥ* samo dopisuje glosu *asmabhyam*.

čovjeka- tako je rečeno. *Neznanjem*, činom poput *agnihotre* i drugih, djelo koje mu pripada po rođenju i znanje koje se zove *smrt*, oboje *prebrodivši*, prekoračivši *znanjem*, znanjem božanstava *besmrtnost*, postajanje sopstvom božanstava, *postiže*, doseže. Ovdje se govori o besmrtnosti koja predstavlja postizanje sopstva božanstava.

*IUBh 12.*

Sada se željom za združivanjem razmatranja očitovanoga i neočitovanoga govori o pokudi prvo jednoga a onda drugoga.

*andhām támaḥ práviṣanti yé 'sāmbhūtim upāsate /  
táto bhūya iva té támo yá u sāmbhūtyāṁ ratāḥ //12//*

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

*U slijepu tamu ulaze što (štuju) nepostanak: postanak* je rođenje, to što je posljedica jest rođenje, od toga je drugačiji nepostanak, pratvar, uzrok, neznanje koje se naziva neočitovano; oni koji štuju *nepostanak*, pratvar, uzrok i neznanje koje se naziva neočitovano i koje predstavlja sjeme čina i želje a priroda mu je nemogućnost viđenja; oni suglasno tomu ulaze u slijepu tamu kojoj je priroda nemogućnost viđenja. *Od tog u bujniju*, dublju, *tamu* ulaze koji se u postanku, u brahmanu koji je posljedica i poznat je kao Hiraṇyagarbha *raduju*.

*IUBh 13.*



Sada je izrečena razlika plodova obiju vrsta štovanja (štovanje očitovanoga i neočitovanoga) koja je razlog za združivanje obiju sastavnica.

*anyád evāhuḥ saṃbhavānyád āhur ásaṃbhavāt /  
iti śuśrūma dhīrāṇāṃ yé naś tād vicacakṣiré //13//*

Kažu ino je od postanka,  
ino i od nepostanka.  
(Jedno s postanja kazuju,  
drugo kažu s nepostanka)  
Tako čusmo od uvidnih  
koji nam to razjasniše.

*Jedan* je poseban plod iz *postanka*, iz rođenja, što znači iz razmatranja brahmana koji je posljedica (niži brahman)- tako kazuju; smisao je da su objasnili obilježje natprirodnih moći kao postajanje tanih poput atoma. Tako i drugi kazuju iz *nepostanka*, iz objašnjenja nerođenja, što znači iz razmatranja neočitovanoga.<sup>833</sup> Kad se kaže da ulaze u dublju tamu, *paurāṇike*<sup>834</sup> misle na stapanje s pratvari; tako *čusmo* riječi *uvidnih* koji nam to razjasniše, koji su objasnili plodove razmatranja očitovanoga i neočitovanoga;<sup>835</sup> takav je smisao.

*IUBh* 14.

---

<sup>833</sup> Iz ovoga se komentara vidi da je pod plodovima sastavnica (obiju vrsta razmatranja) (*avayavaphala*) u uvodu u komentar uz *IU* 13 Śaṅkara mislio na razmatranje nižeg brahmana i neočitovanoga.

<sup>834</sup> Oni koji slijede purāṇe, brahmanističku poslijevedsku svetu predaju.

<sup>835</sup> Śaṅkara i u *BAUBh* 3.7.12 razlikuje *avyakṛta* (neočitovano) od Hiraṇyagarbhe, nižega brahmana. Ni jedno od toga nije najviši brahman, najviše sopstvo. Ovaj se komentar također slaže s *BAUBh*.

Zato se odavde nadalje koristi združenje razmatranja postanka i nepostanka radi postizanja jedne po jedne ljudske svrhe- tako kazuju.

*sāmbhūtiṃ ca vināśāṃ ca yās tād védobháyaṃ sahá /  
vināśéna mṛtyúṃ tīrtvā sāmbhūtyāmṛtam aśnute //14//*

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

*I postanak i propast tko zajedno znade oboje*, propast je svojstvo posljedice; ta propast se s tim svojstvom istovjetno naziva. S tim, s razmatranjem toga prebrodivši smrt koja je rođena iz nedostatka natprirodnih moći i iz nepravde, žudnje i drugih griješaka; razmatranjem se Hiraṇyagarbhe postiže plod postajanja tanahnim poput atoma (što je natprirodna moć)- a prešavši s time smrt koja je nedostatak natprirodnih moći i ostaloga nepostankom (propašću), razmatranjem neočitovanoga postiže se besmrtnost koje je značajka stapanje s pratvari. Ovdje treba primijetiti da je predstavljen (izraz) *I postanak i propast* s izostankom slova *a*,<sup>836</sup> s obzirom na slušanje o plodu stapanja s pratvari.

*IUBh* 15.

Cilj stapanja s pratvari obilježen je u *śāstrama* kao plod koji treba ostvariti ljudskim ili božanskim blagom. Do toga je put prerađanja. Od toga je naviše kako je prije rečeno „U razaznala, u kom sopstvo posta” (*IU* 7)- bivanje sopstvom svega, što je plod posvećenosti znanju i odricanja od svih želja. Ovdje je pokazan dvovrsni smisao Veda kojih su značajke djelovanje i

---

<sup>836</sup> Misli se na riječ *sambhūti* koju Śaṅkara shvaća kao *asambhūti*.

obustava djelovanja. Tamo je *brāhmaṇa* koja svršava s *pravargyom*<sup>837</sup> posvećena potpunomu pokazivanju smisla onoga dijela Veda koji je obilježen djelovanjem i kojega su obilježje naredbe i zabrane. Viša je *Bṛhadāraṇyaka* koja je posvećena pokazivanju smisla Veda kojega je obilježje obustava djelovanja. Tamo je rečen čin koji počinje rođenjem i svršava spaljivanjem: „Čineći, želi poživjeti” (*IU* 2) zajedno sa znanjem kojega je predmet niži brahman: „i znanje i neznanje tko zajedno znade oboje”. Prebrodivši neznanjem smrt, znanjem besmrtnost postiže. Ovdje se odgovara na pitanje s kojim se putom postiže besmrtnost. To što je ta istina- to je Sunce koje je osoba u (sunčevu) krugu i koja je (također) u desnome oku (*BAU* 5.5.2);<sup>838</sup> onaj koji razmatra oboje kao brahman- istinu<sup>839</sup> i koji čini (obredne) čine kako je naloženo u času smrti moli za način dosezanja sopstva kojega je priroda istina:

*hiraṇmāyena pātreṇa satyāsyaṁpihitam mūkham /*  
*tāt tvām pūṣann āpāvṛṇu satyādharmaṁ dṛṣṭāye //15//*

Sudom je od čista zlata lice istine pokrito.

Njega, Pūṣane, odvrni da motrim pravdu, istinu.

Poput *čista zlata*, zlatan; to znači koji se sastoji od svjetla. Tim je *sudom*, koji se javlja kao poklopac istine koja je brahman koji boravi u Sunčevu krugu, *lice pokrito*. Ti ga, o *Pūṣane*, *odvrni*, ukloni *pravdu*, *istinu*; radi razmatranja tebe kao istine, ja sam, čije je svojstvo (*dharma*) istina (*satya*), taj čije je svojstvo istina; dakle meni, izvršitelju dužnosti kakve jesu (kako treba) odvrni sud; *da motrim*, da spoznam tebe kojega je sopstvo istina!

*IUBh* 16.

<sup>837</sup> Misli se na *Śatapatha-brāhmaṇu* koja svršava obredom *pravargya*.

<sup>838</sup> *tad yat tat satyam asau sa ādityo ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo yaś cāyaṁ dakṣiṇe /*

<sup>839</sup> Śaṅkara i u *BUBh* 5 i 6 većinu teksta pripisuje razmatranju brahmana- istine (*satya-brahman*).

*pūṣann eka ṛṣe yama sūrya prājāpatya vyūha raśmīnt sámūha téjo*

*yát te rūpām kályānatamaṃ tát te paśyāmi /*

*yo 'śāv asaú pūruṣaḥ só 'hám asmi //16//*

Pūṣane, jedini mudrače, Yamo, Sūryo, Rodogospodiću, razastri zrake, skupi jaru!

Što ti je najljepši lik, taj ti motrim. Tko je ona osoba ondje, taj sam ja.

O *Pūṣane*, Pūṣan je Sunce zato što hrani svijet;<sup>840</sup> o jedini mudrače, koji sam (*eka*) teče (*ṛṣati*), ide- zato je jedini mudrac (*ekarṣi*); o *Yamo*, koji držiš- zato što drži sve; O *Sūryo*, Sūrya zato što prihvaća sokove, dahove i zrake; o *Prājāpatyo* (Rodogospodiću), koji si potomak Prajāpatia; *razastri*, razdvoji svoje zrake. *Skupi*, učini jednim. *Što je* tvoj najljepši preblistavi lik, *taj*, tebe, sopstvo radi milosrđa (smirenosti) *motrim*. Štoviše, ja ti se ne molim poput sluge; tko je ona osoba smještena u krugu Sunca koje su dijelovi *vyāhṛti*.<sup>841</sup> Zbog toga što ima oblik osobe; dahovima, umom, sopstvom i puhanjem, zove se *puruṣa* jer je cijeli je svijet ispunjen (*pūrṇa*); ili se zove osoba (*puruṣa*) zato što boravi (*śayana*) u gradu (*puri*); ta osoba sam ja.

*IUBh 17.*

*vāyúr āṇīlam amṛtam áthedāṃ bhásmāntaṃ śárīram /*

*aúṃ kráto smára kṛtáṃ smara kráto smára kṛtáṃ smara //17//*

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

Oñ! Ume, sjeti se, čina sjeti se, ume, sjeti se, čina sjeti se!

<sup>840</sup> Etimologiju imena Pūṣan Śaṅkara tu vidi u glagolu √*PUṢ* (hraniti).

<sup>841</sup> *Vyāhṛti* su skroviti nazivi sedmorih svjetova: veliki *vyāhṛti* su *bhūr* (zemlja), *bhuvar* (ozračje) i *svar* (nebo), ostali su *mahar*, *janar*, *tapar* i *satya*.

Stoga sada vjetar, dah mene umirućega, napustivši ograničenost onoga što se odnosi na sopstvo (*adhyātma*),<sup>842</sup> neka dostigne, ova je riječ *vākyasēṣa*,<sup>843</sup> *besmrtnu dušu (anila)*, sopstvo koje je nit,<sup>844</sup> koje je sopstvo svega pa tako i onoga što se odnosi na bogove (*adhidaivata*).<sup>845</sup> Neka tanahno tijelo pročišćeno činom i znanjem uzade- tako treba gledati, snagom zamolbe za (iznalaženje) puta. Tada ovo tijelo, žrtvovano u oganj, neka postane pepeo! *Auñ-* suglasno razmatranju,<sup>846</sup> brahman, opisan je nepodijeljeno kao onaj kojemu je ime oganj a sopstvo mu je istina, jer mu je sopstvo da počinje sa *auñ*. *O ume*, kojemu je sopstvo htijenje! *Sjeti se*, stiglo je ono vrijeme kada se moram sjetiti onoga, stoga *sjeti se* nastaloga kroz toliko vremena, Ognju, *sjeti se čina*, djela kojega sam obavljao od djetinjstva, to se sjeti. *Ume, sjeti se, čina sjeti se*, smisao ponavljanja rečenice je naglašivanje.

*IUBh* 18.

Ponovno moli za put drugom *mantram*:

*ágne náya supáthā rāyé asmān víśvāni deva vayúnāni vidván /  
yuyodhy āsmáj juhurāṇám éno bhūyisṭhām te náma uktīm vidhema //18//*

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

<sup>842</sup> Djelatne i spoznajne moći, pamet i um.

<sup>843</sup> *vākyasēṣa* je dio rečenice koji u eliptičnim izrazima nedostaje.

<sup>844</sup> Radi se o niti na kojoj je sve ovo osnovano i potkano. Vidi *BAU* 1.2.7, 3.7, 3.8, 3.9. str. 7.29-30.

<sup>845</sup> Radi se o makrokozmičkim analogijama mikrokozmičkih česti iz bilj. 51. Vidi *BAU* 3.7, *AU* 1.3, *KsU* 4.

<sup>846</sup> Suglasno razmatranju kakvo je umirući činio za života.

*Ognju, vodi nas*, čini da idemo, *sretnim putom*, blistavom stazom. *Sretnim putom* znači razlikovanje, kojega je smisao odricanje od južnoga puta.<sup>847</sup> Ja se gnušam južnoga puta kojega je značajka dolaženje i odlaženje, molim te stoga, vodi me blistavim putom lišenim odlaska i ponovnog dolaska. *Do blaga*, do bogatstva, do uživanja plodova čina, *nas*, koji smo određeni plodovima dužnosti kako je već rečeno, (vodi) o *Bože koji znaš*, poznaješ, *sve zavoje*, činove ili proznavanja. Štoviše *odbij*, razdvoji, uništi, *od nas grijehe zavodničke*, grijeh koji je uvijen i sopstvo mu je prijevara. Stoga, kada mi budemo pročišćeni, postići ćemo željeno; to je cilj. Ali *ti*, tebi mi sada ne možemo vršiti štovanje. *Najbujniji*, veći ti *poklon*, *hvalu*, riječi hvale dajmo, služimo ti hvalom!

„Prebrodivši neznanjem smrt, znanjem besmrtnost postiže” (*IU* 11). „Prebrodivši propašću smrt, postankom besmrće postiže.” (*IU* 14)- tako čuvši neki čine (izriču) dvojbu. Stoga ćemo kratko pogledati kako bismo uklonili tu (dvojbu). Ovdje je utoliko rečen uzrok dvojbe- *Pūrvapakṣa*: Zašto se riječju znanje i besmrće ne shvaća znanje najvišega sopstva u doslovnome smislu?

*Uttarapakṣa*: Nije li utvrđena neprimjenjivost združivanja (znanja i čina) zbog suprotnosti između čina i znanja najvišega sopstva, kako je već rečeno.

*Pūrvapakṣa*: To je istina, ali suprotnost nije shvaćena zbog toga što se suprotnost i podudaranje mjere svjedočanstvom *śāstra*. Kako se poduzimanje neznanja (čina) i razmatranje znanja mjere svjedočanstvom *śāstra*, tako je i sa (njihovom) suprotnošću i podudaranjem. I kako se iz *śāstra* shvaća da ne treba pozlijediti ni jedno biće a opet *śāstra* to potiskuje (riječima): „Životinju treba ubiti na žrtvvenoj svečanosti”, isto je moguće i sa znanjem i neznanjem<sup>848</sup> kad se znanje združuje s obredom.

---

<sup>847</sup> Južni je put u *BAU* 6.2 i *ChU* 5.10.3.16 put otaca.

<sup>848</sup> Radi se vjerojatno o tome da ovisno o uputama *śāstra* čovjek nekad vrši obrede a nekad uči ili spoznaje istine iz objave kao što brahman ne ubija životinje u svakodnevnom životu ali ih ubija u skladu s uputama za vršenje polugodišnjih i godišnjih krvnih žrtava.

*Uttarapakṣa*: Ne, „ono što je znanje i neznanje udaljeno je jedno od drugoga, obrnuto i slijedi razdvojene putove” (*KaU* 1.2.4)- kaže objava.

*Pūrvapakṣa*: A ako su i znanje i neznanje zbog riječi (objave u *IU* 11) podudarni?

*Uttarapakṣa*: Ne, zbog suprotnosti ploda, vlastitoga oblika i razloga.

*Pūrvapakṣa*: A ako se kaže da zbog naredbe za združivanje i zbog nepostojanja odabira između suprotnosti i podudarnosti i znanja i neznanja ipak postoji podudarnost?

*Uttarapakṣa*: To nije tako zbog neprimjerenosti zajedničkoga postojanja.

*Pūrvapakṣa*: A ako znanje i neznanje (nastaju) postupno u jednom primatelju?

*Uttarapakṣa*: Ne, zbog zalaska neznanja pri rođenju znanja neprimjereno je neznanje u primatelju znanja. Kada se rodi razaznaja „Oganj je vreo i blještav”, u primatelju u kojem je ona nastala nema rođenja neznanja, dvojbe ili griješke „Oganj je hladan i ne bliješti”. „U razaznala, u kom sopstvo posta svijem bićima, motrećega jedinstvo- u nj što je bludnja i muka što?” (*IU* 7)- iz objave (se vidi) nemogućnost nastajanja bludnje i muke (u razaznala). Rekli smo da je zbog nemogućnosti neznanja (u razaznala) čin utemeljen u njem (u neznanju) neprimjeren. „Besmrtnost postiže”- uvjetovanu besmrtnost. Ako se riječ znanje shvati kao znanje najvišega sopstva, molitva za put „od čista zlata...” (*IU* 16-18) nije primjerena. Smisao *mantra* je baš takav kakva smo objasnili- tako svršava.<sup>849</sup>

### 7.3. *Īśā-upaniṣad* 1-2: znanje i (obredni) čin

Već je oko tumačenja prve kitice došlo do razmimoilaženja između komentatora. Prvi je problem nastao oko rastavljanja riječi *īśāvāsyām* koju Śaṅkara rastavlja kao *īśā vāsyām*, a za prvi dio kitice kaže:

---

<sup>849</sup> Zbog toga se čin ne može združiti s razaznajom najvišega sopstva nego samo s razmatranjem (štovanjem) božanstva, nižega brahmana.

*sa hi sarvamīṣṭe sarvajantūnām ātmā sanpratyag ātmatayā tena svena rūpeṇātmaneśā vāsyam ācchādanīyam/ (IUBh str. 2,10f)*

On vlada svima jer je sopstvo svega rodenoga. Stoga što je unutarnje sopstvo Gospod, treba odjenuti (sve) tim svojim likom, sopstvom.

Veṅkaṭanātha rastavlja riječi isto kao Śaṅkara, s tim da *vāsyām* tumači riječju *vyāpyam* što znači „ono što treba prožeti”. On daje i drugo moguće čitanje u kojem gospod „treba boraviti” (*vasanīya*)<sup>850</sup> po sebi bivajući sam potporanj svega. To podupire citatom iz *Viṣṇu-pūraṇe* gdje se kaže da on boravi (*vasati*) svuda i da sve u njem boravi.<sup>851</sup> Iz istog korijena VAS izvodi etimologiju riječi Vasudeva što je jedno od Viṣṇuovih imena.

Thieme, koji *īśāvāsyām* rastavlja kao *īśā āvāsyām*, kaže da postoje tri značenja glagola *āVAS*; prvo je odjenuti, što nalazimo u Śaṅkare, drugo je značenje prožimati (mirisom) koje uzima Veṅkatanātha (oboju *īśāvāsyam* rastavljaju kao *īśā vāsyām*) dok treći, koji znači boraviti, po Thiemeu daje najuvjerljiviji ishod (1965:89). Madhva poput Thiemea *īśāvāsyām* rastavlja kao *īśā āvāsyām*, a *āvāsyām* također izvodi iz *āVAS*, boraviti. Madhvin komentar uz prvu kiticu glasi:

*īśasya āvāsasyogyam īśāvāsyam/ jagatyām prakṛtau/ tena īśena tyaktena dattena bhuñjīthāḥ/ svataḥ pravṛtṭyaśaktatvād īśāvāsyam idaṃ jagat/ pravṛttaye prakṛtigaṃ (?) yasmātsa prakṛtīśvaraḥ/ tadadhīnapravṛttitvāt tadīyaṃ sarvam eva yat/ taddattenaiva bhuñjīthā ati nānyaṃ prayācayed iti brahmāṇḍe/ (Archak 1981:20)*

*Īśāvāsyam* znači: podesan da bude prebivalište (*āvāsa*) gospoda. *Jagatyām* znači: u *prakṛti*. *Tena* (od njega), od gospoda, *tyaktena* (prepušteno), dano, uživaj! Zbog nemogućnosti da postane sam od sebe, ovaj svijet (*prakṛti*) treba biti nastanjen gospodom, *īśāvāsyam*. On je ušao u *prakṛti* radi

<sup>850</sup> Po Whitneyu VAS 3. (boraviti) ima gerundiv *vrddhijem* (*vāsanīya*)

<sup>851</sup> VP 1.2.12 *sarvatrāsau samastaś ca vasaty atreti vai yataḥ / tataḥ sa vāsudeveti vidvadbhiḥ paripaṭhyate //*



postanka (svijeta) zbog čega je on gospodar *prakṛti*. Zato što postanak o njemu ovisi, sve je njegovo.

Samo ono što je on dao uživaj, nikoga drugog ne moli, kaže se u *Brahmāṇḍi*.<sup>852</sup>

Zanimljivo je kako ova tri autora uzimaju točno ona značenja koja je odredio i Thieme i kako je Madhvino tumačenje najbliže suvremenom znanstvenom čitanju. Štoviše, čini se da je drugi dio kitice Madhva shvatio bolje čak i od Thiemea. Riječ *tena* se kod njega odnosi na gospoda što znači uživaj što ti on prepusti, dok Thieme *tena* uzima priloški kao „stoga” poput Olivellea<sup>853</sup> koji ga slijedi. Madhvino je tumačenje sasvim u skladu s Ježićevim koje predstavlja najpažljivije čitanje koje nam je ponudila suvremena filologija.

Oko prvoga dijela druge *pāde* došlo je također do znatnih razmimoilaženja između tri izabrana autora. Sporno mjesto glasi: *téna tyakténa bhuñjīthā(h)* (*Uživaj što ti prepusti!*<sup>854</sup>). Počet ćemo od Śaṅkare koji smatra da je prva kitica namijenjena onima koji su na putu odricanja (*saṃnyāsa*).

Poput Śaṅkare, Veṅkaṭanātha tumači riječ *tyakta* (prepušteno, part.) kao *tyāga* (napuštanje, im.), ali daje i drugu moguću inačicu:

*tena jagatā bhogyatābhramaviṣayeṇa tyaktena doṣabhūyastvadarśanāt parityaktena upalakṣitaḥ  
san bhuñjīthāḥ  
apraṭiṣiddhayogadharmopayuktadehadhāraṇamātraupayikabhogyavargaprakaraṇābhyām  
siddhyatī yadvā sarvāvāsyatvena prakṛtaṃ niratīśayabhogyam vakṣyamāṇopāyamukhena bhuñjīthā  
iti yojyam/* (Vardhachari 1975:4)

Budući obilježen time, tj. svijetom kao napuštenim, koji je kao objekt osjetila pogrešno (shvaćen) kao da se može uživati, zbog viđenja obujma zablude, uživaj sve što je za uživanje prikladno ako nije zabranjeno, ako koristi pravdi i *yogi* i (služi) kao sredstvo za održavanje tijela, (kako se) iz

<sup>852</sup> Iz komentara nije jasno citira li Madhva *Brahmaṇḍa-purāṇu* ili ju parafrazira. U svakom slučaju GRETEL-ov tekst *Brahmāṇḍa-purāṇe* ne sadrži ništa slično Madhvinu navodu.

<sup>853</sup> ... „So you should eat whatever has been abandoned...” (Olivelle 1996:407)

<sup>854</sup> Ježić 2000:97.

poretka i konteksta zaključuje.<sup>855</sup> Ili treba složiti ovako: uživaj (onog) koji je izvorni subjekt kao onaj kojemu je za stan sve, (koji daje) nenadmašnu nasladu, pomoću odgovarajućeg sredstva koje će biti objašnjeno.

Veṅkaṭanātha tumači riječ *bhuñjīthāḥ* kao uživaj,<sup>856</sup> što je točnije od Śaṅkarina tumačenja riječi kao „štititi”. Veṅkaṭanātha priznaje i drugo moguće shvaćanje, blisko posvećenim nazorima viśiṣṭādvaita-vedānte po kojima treba uživati gospoda (iako je riječ *īśā* u instrumentalu). Ovdje je Veṅkaṭanātha na pola puta (ne vremenski već sadržajno) od Śaṅkare do Madhve koji *bhuñjīthāḥ* spaja s *tyaktena* što ispravno prevodi kao „prepušteno”. Veṅkaṭanātha, poput Śaṅkare, *tyaktena* prevodi kao odricanje pa s tim ne može spojiti riječ *bhuñjīthāḥ*. Madhva *tena* slaže s *tyaktena* čime dobiva značenje „od njega prepušteno (uživaj)” što je sasvim u skladu s Ježićevim prijevodom.

Śaṅkarino je tumačenje *IU* svakako najdalje od izvorna značenja, što je uobičajena pojava u cijelom njegovu komentaru. Po njem kitice 1 i 3-8 jedine govore o najvišem *brahmanu*, dok sve ostale govore o nižem *brahmanu* (*aparabrahman*). Tako on za drugu kiticu<sup>857</sup> kaže da je posvećena onima koji ne slijede put odricanja koji poučava prva kitica već onima koji slijede niži put obrednog djelovanja. Śaṅkara skreće raspravu prema svojem temeljnom hermeneutičkom stavu o dva dijela vedskoga korpusa od kojih je prvi (*karmakāṇḍa*) posvećen (obrednom) djelovanju o kojem poučava škola pūrvamīmāṃse, dok upaniṣadi predstavljaju drugi dio posvećen najvišem znanju (*jñānakāṇḍa*) o kojemu poučava škola uttaramīmāṃse ili vedānte.

Komentari Veṅkaṭanāthe i Madhve sasvim su drugačiji, oni riječ *karmāṇi* ne tumače kao obredno djelovanje već kao djelovanje u općenitom smislu. Za pojašnjenje njihova tumačenja koristit će nam *BS* 3.4.7, koja inače predstavlja *pūrvapakṣu* (prigovor). Ona govori o pravilu,

---

<sup>855</sup> *vargaparakāraṇabhyām*, radi se o skupu principa za tumačenje opisanih u *Mīmāṃsā-sūtrama* 3.3.14 s time da se tamo ne javlja riječ *varga* već *vākya*.

<sup>856</sup> Optativ medijalni glagola *BHUIJ*, 7. Medijalni oblici po Monier-Williamsu znače isključivo uživati, jesti, dok aktivni mogu značiti i koristiti (*to be of use or service to*). Archak se (1981:23) poziva na Pāṇinievu *sūtru* 1.3.66 koja kaže da se taj glagol u mediju ne može rabiti u značenju štititi.

<sup>857</sup> Čineći ovdje čine sved, želi poživjeti ljeta sto!

Za muža se što tako zna „Ne inako!” čin ne lijepi... (Ježić 2000:97)

*niyami*, a Śaṅkara, Rāmānuja, Madhva i Bhāskara složni su u tome da je *IU 2* *niyama* o kojoj govori *sūtra*. *Pūrvapakṣin* u tome slučaju tvrdi kako *IU 2* nalaže djelovanje kako bi se poživjelo stotinu godina. U svojem komentaru Rāmānuja govori samo o djelovanju zato što je komentirajući *BS 1.1.4.* uz citat iz *IU 11* objasnio da *karman* znači djelo koje nalaže dužnost razdoblja i društvenog staleža (u skladu s poslijevedskim *dharma-śāstrama*). Slijedeći Ingallsovu pretpostavku da mjesta oko kojih se komentatori slažu predstavljaju stariju komentatorsku tradiciju (Ingalls 1954:294), možemo reći da *sūtra* izvorno govori o *IU*, ili barem da se radi o tradiciji starijoj od Śaṅkare. Śaṅkarin se komentar ipak razlikuje u tome što on u komentaru uz *BS* (koja tumači *IU*) riječ *karman* tumači kao (vedsko) obredno djelovanje, isto kao i u komentaru uz samu upaniṣad, što bismo mogli uzeti kao argument u prilog atribucije teksta Śaṅkari. Veṅkatanātha baš poput svoga prethodnika Rāmānuje *karman* tumači kao djelovanje koje nalažu društveni propisi (*dharma-śāstre*) dok Madhva u svome komentaru uz *sūtru* bez ikakva pojašnjenja samo citira *IU 2*. U komentaru uz *IU 2* Madhva smatra da suzdržavanje od djelovanja dovodi do neizvjesnosti u pogledu blaženstva čak i kod znalca sopstva.<sup>858</sup> Veṅkatanātha kaže: „Smisao je (ove kitice) da nikada ne treba napustiti djelovanje podređeno znanju”.<sup>859</sup> Śaṅkari je ono tumačenje važno radi kritike pūrva-mīmāṃse koja u prvi plan stavlja brāhmaṇe i njihove naredbe (*vidhi*) za obredno djelovanje. Stajalište viśiṣṭādvaita prema pūrva-mīmāṃsi sasvim je drugačije. Rāmānuja ne priznaje ideju da spoznaji *brahmana* mogu voditi samo upaniṣadi bez ikakve potrebe za *karmakāṇḍom*. Iako se nalaze u odnosu glavnoga i sporednoga, i tekstovi koji se bave obredom imaju svoju ulogu u najvišoj spoznaji. Oba se dijela svetoga korpusa (*karmakāṇḍa* i *jñānakāṇḍa*), kao i obje mīmāṃse, sućinski ne razlikuju (Sawai 1991:92).<sup>860</sup> Treba također imati u vidu i to da stariji oblici vedāntskoga mišljenja ne odvajaju tako strogo znanje od djelovanja. Tako bhedābheda vāda poučava jedinstvo znanja i djelovanja (*jñānakarmasamuccaya*)

<sup>858</sup> *jñānino'pi yato hā sa ānandasya bhavet adhruvam*

<sup>859</sup> *na kadācidapi vidyāṅgaṃ karma tyajed ityarthah* / (Varadachari 1975:5)

<sup>860</sup> Sawai se poziva na Van Buitenenov uvod u prijevod Rāmānujine *Vedārthasaṃgraha* (str. 58) kao i na kitice 84 i 85 istoga djela (J.A.B. Van Buitenen [1956.], *Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha*, Poona, Deccan Collodge)

što je Śaṅkari neprihvatljivo zbog neospornoga položaja upanišadskih tekstova. Ovoj ću se problematici koja je ključna u njegovu komentaru vratiti u komentaru uz 9. kiticu.

#### 7.4. *Īśā-upaniṣad* 3-8: najviši brahman

Slijedećih šest kitica po Śaṅkari govore o najvišem *brahmanu*. Komentirajući 3. kiticu, za svjetove bez Sunca<sup>861</sup> (*asurya*, izvorno vjerojatno *asūrya*) Śaṅkara kaže da s obzirom na nedvojstvenu prirodu sopstva *asurski* svjetovi pripadaju i bogovima koji se onda mogu nazvati *asurama* (demonima). Madhva i Veṅkaṭanātha spominju da se radi samo o demonskim ili asurskim svjetovima kamo dospijevaju oni koji ubijaju sopstvo, ne spominjući Śaṅkarinu heretičku misao o bogovima kao vladarima demonskih svjetova.

Najozbiljnija razmimoilaženja naših triju tumača dolaze nakon osme kitice kada upaniṣad po Śaṅkari prestaje govoriti o najvišem *brahmanu*. Ipak prije valja razmotriti osmu koju je, čini se, najbolje razriješio Veṅkaṭanātha. Već je Otto Schrader (1933/1983:206) primijetio Śaṅkarino pogrešno tumačenje pridjeva *śukram* (sjajno), *akāya* (bez tijela) i ostalih kao da su nominativi srednjeg roda. Ove su riječi pridjevi u akuzativu koji se slažu s *paryagāt*. Po Śaṅkari *paryagāt* (opkoli) ide uz *saḥ* (on) i ima neprijelazno značenje onoga koji dolazi sa svih strana, prožimajući poput prostora.<sup>862</sup> Po njem, riječi u kitici sve do *vyadadhāt* (raspodjeli) pobliže označuju zamjenicu *saḥ*. Madhvin nam komentar ne govori ništa značajno jer samo parafrazira neko mjesto iz *Varāha-purāṇe*, tumačeći *saḥ* kao *brahman* koji se na kraju naziva *mahāviṣṇu*, dok ostatak kitice opisuje njegove attribute. Veṅkaṭnātha pažljivo tumači cijelu kiticu nudeći dva moguća čitanja koja, oba bliže modernomu shvaćanju, *paryagāt* uzimaju u prijelaznom značenju, a *śukram* i ostalo kao akuzative. *Saḥ* njemu u prvome čitanju nije sopstvo već onaj koji vidi *brahman* kao sopstvo boraveće u svim bićima.<sup>863</sup> *Paryagāt* tumači kao *prāpnuyāt* (optativ: neka

<sup>861</sup> *asuryāḥ* Thieme prevodi kao *demoniac* (1965:92).

<sup>862</sup> *samantāt agāt, ākāśavad vyāpitīty arthaḥ*

<sup>863</sup> Po Thiemeu (1965:95) također sopstvo znalca, onoga koji vidi, koji je prvotni pjesnik.

stekne, dosegne<sup>864</sup>). U drugom mogućem čitanju stoji: „On, najviše sopstvo opkoli proževši sa svih strana stojeći” (*tam api ca saḥ paramātmā paryagāt parito vyāpya sthitaḥ* / Varadachari 1975:14).

Riječju *parito* (sa svih strana) on pokazuje da ovdje *paryagāt* više ne znači „doseći” već „opkoliti”.

#### 7.5. *Īśopaniṣad* (K) 9-11: znanje i neznanje

*Saḥ* je u osmoj kitici za Śaṅkaru imalo značenje najvišega sopstva. Ta je kitica ujedno zadnja u cijeloj upanišadi koja o njem govori. Dio teksta koji govori o kombinaciji znanja i djelovanja natjerat će Śaṅkaru na to da sve ostale kitice protumači kao da govore o nižem *brahmanu*. Za *yé (á)vidyām upāsate* (koji neznanje poštuju) Śaṅkara kaže da govori o onima koji štuju neznanje samo u obliku obreda: *agnihotre* i ostalih (...*tām avidyām agnihotrādilakṣaṇām eva kevalām upāsate*). *Yá u vidyāyām ratāḥ* (koji se u znanju raduju) on tumači kao „oni koji se napustivši (obredno) djelovanje raduju u znanju (uvidbi) božanstava” (*karma hitvā* [*yá u*] *ye tu* [*vidyāyām*] *eva devatājñāna eva ratāḥ abhīratāḥ*). Deveta se kitica *IU* (K) javlja kao *BAU* (K) 4.4.10 i Śaṅkarin se komentar uz *BAU* u jednoj stvari razlikuje od onoga uz *IU*. Djelo on tumači, isto kao u *IUBh*, kao obredni čin. *Avidyām* (akuzativ) on tumači kao *vidyāto 'nyām* (ablativno značenje) što daje sljedeće značenje:

(*ye'vidyām*) *vidyāto'nyām sādhyasādhanaalakṣaṇam upāsate karmānuvartanta ity arthaḥ* / (*tatas*) *tasmādapi (bhūya iva) bahutaram iva tamaḥ praviśanti* / *ke* / (*ya u vidyāyām avidyāvastupratipādikāyām karmārthāyām trayyām eva vidyāyām (ratā) / abhīratāḥ vidhipratīṣedhapara eva vedo nānyo'stītyupaniṣadarthānapekṣiṇa ity arthaḥ* / (*BAUBh* str. 924:14f)

---

<sup>864</sup> Thieme (1965:94) prevodi „*It has come to the semen (śukram) which is...*“

(U slijepu tamu ulaze) Oni koji neznanje koje je drugo (od znanja) štuju, djelovanje kojega je svojstvo izvršenje onoga što treba biti učinjeno (zadanih obreda). Od njih u bujnu tamu ulaze. Tko? Oni koji se raduju u trostrukom (vedskom) znanju kojega je smisao djelovanje i koje poučava predmet neznanja, koji zanemaruju smisao upanišadi i kojima je Veda samo onaj dio koji se bavi propisima i zabranama i ništa drugo.

Prvi je dio isti kao i *IUBh*, ali oni koji se znanju raduju ovdje nisu oni koji štuju božanstva, već upravo sljedbenici filozofije pūrva-mīmāṃse kojima su glavni dio Veda uistinu brāhmaṇe u kojima ih zanimaju samo propisi i zabrane i kojima upanišadi služe samo kao dodatak ili ilustracija (*arthavāda*). Zato je ovakav komentar na prvi pogled jasniji i dosljedniji komentaru uz prvi dio kitice od naizgled nejasne tvrdnje o štovanju božanstava. Ključ za shvaćanje zašto govori o božanstvima nalazi se u komentaru uz *BAU* 1.5.16 i 6.6.2. U komentaru uz 11. kiticu saznajemo da Śaṅkara ovdje ne kritizira pūrva-mīmāṃsu već teističku bhedābhedavādu koja poučava udruživanje putova djelovanja i znanja (*jñānakarmasamuccaya*).

Zbog toga što se poziva na *BAU* koja govori o putu bogova, Śaṅkara govori o uvidbi (=znanje, *vidyā*) koje su predmet božanstva. Śaṅkara je ovdje (u komentaru uz *IU*) dosljedan komentaru uz *BAU* 6.2.2 u kojem kaže da svijet bogova i svijet otaca pripadaju *saṃsāri* i ne vode k besmrtnosti.<sup>865</sup> Tako nam Śaṅkarin komentar uz *BAU* 6.2.2 objašnjava zašto uvidba također vodi u bujnu tamu. Terminologija također odgovara jer se riječ *vidyā* koristi u *BAU* 1.5.16 kao uvidba ili znanje koje vodi svijetu bogova.<sup>866</sup> *BAU* 1.5.16 također može služiti kao uzor za tumačenje riječi *karman* kao obredno djelovanje (kojime se stječe svijet otaca), iako, kad se Śaṅkara poziva na *BAU* (1.5.16), valja imati na umu da se ovdje govori o oprjeci uvidbe i djela, a da Śaṅkara uz riječ djelo (*karman*) dodaje riječ neznanje (*avidyā*). Ali ako je *vidyā* ta koja vodi u svijet bogova, a *karman* taj koji vodi u svijet otaca, onda *karman* očito može biti *avidyā*! Zato

<sup>865</sup> *aṇḍakapālayor madhye saṃsāraviṣaye evaite sṛtī nā'tyantikāmātatvagamanāya*

<sup>866</sup> Svijet ljudi osvaja se sinom, svijet otaca djelom, svijet bogova uvidbom: *atha trayo vāva lokā manuṣyalokaḥ pitṛloka devaloka itil so'yaṃ manuṣyalokaḥ putreṇaiva jayyo nānyena karmaṇāl karmaṇā pitṛlokaḥ vidyayā devalokaḥ devaloko vai lokānām śreṣṭhaḥ tasmād vidyām praśaṃsanti* /

mislim da se uzor shvaćanja *vidye* i *karmana* kao znanja/uvidbe i neznanja/obreda nalazi u *BAU* 1.5.16. U komentaru uz *BAU* 1.5.16 Śaṅkara ne tumači *karman* kao neznanje, ali pokazuje dosljednost tumačeći pojam *karman* kao „*agnihotra* i ostali obredi” (*agnihotrādi*), isto kao u *BSBh* 3.4.7 i drugdje, kao i u cijeloj *IUBh*. Formula *agnihotrādi* često se javlja u *BSBh* upravo kao dodatak uz riječ *karman*.<sup>867</sup> Zadnju kiticu ove cjeline *IU* 11 tumači kao naputak za postupno kretanje od svijeta otaca do svijeta bogova kod istog čovjeka:

*yata evam ato vidyāṃ cāvidyāṃ ca devatājñānaṃ karma cetyarthaḥ / yas tad etad ubhayaṃ sah  
aikena puruṣeṇa anuṣṭheyaṃ veda tasyaivaṃ samuccayakāriṇa eva ekapuruṣārthasambandhaḥ  
krameṇa syād ity ucyate / (IUBh 11, str. 9,17ff)*

Zbog toga odavde znanje i neznanje znače znanje božanstava i (obredni) čin. Tko ovo oboje zajedno zna kao ono što treba izvršiti jedan čovjek, za toga koji to združuje (obred i znanje božanstava), vrijedi postupno povezivanje jednoga i drugoga u jednoga čovjeka.

Ni svijet bogova, kao ni svijet otaca, za Śaṅkaru ne predstavlja potpuno oslobođenje. Izvođenjem vedskih obreda poput *agnihotre* i ostalih prelazi se smrt, a poistovjećivanjem s bogovima stječe se besmrtnost. Zato združeni put postepeno ide od obreda k štovanju nižega *brahmana* i vodi k njegovoj spoznaji.

Veṅkaṭanātha sasvim drugačije tumači ovu skupinu kitica. On poput Bhāskare i drugih bhedābhedaবাদina poput Bhartṛprapañce poučava združeni put znanja i djelovanja za postizanje oslobođenja:

*karmamātraniṣṭhaprāpyād andhatamasād adhikaṃ tamaḥ svādhikārocitakarmaparityāgena  
vidyāmātre ratāḥ praviśanti / (Varadachari 1975:14-15)*

---

<sup>867</sup> Ista se formula u istom svojstvu često javlja npr. u Śabarinu komentaru uz *mīmāṃsā-sūtre* i očito je korištena u filozofskom jeziku prije Śaṅkare, pa tu podudarnost treba uzeti s rezervom ako se želimo koristiti njome kao argumentom za atribuciju teksta Śaṅkari.

Od bujne tame (u koju neki ulaze) jer su posvećeni samo djelovanju, u još bujniju tamu ulaze oni koji se samo znanju raduju zanemarujući djelovanje koje odgovara (njihovim) ovlastima.

Veṅkaṭanātha ovdje očito slijedi staro bhedābhedavādsko učenje o kombinaciji znanja i djelovanja. Pri tome on poput Rāmānuje i Bhāskare slijedi put *viśama-(jñānakarma)-samuccayavāde* po kojem je djelo sporedno a znanje glavno (Varadachari 1975:56). Bhartṛprapañca, bhedābhedavādski učitelj koji je sastavio izgubljeni komentar uz *IU*<sup>868</sup> prije Śaṅkare, također je zastupao učenje po kojem je *samuccaya* nužna za oslobođenje.<sup>869</sup> Veṅkaṭanātha kaže:

*aṅgāṅginor anuṣṭheyatvasāmyād ubhayaṃ saha vedetyaviśeṣeṇa vedanīyatoktiḥ* / (Varadachari 1975:16)

Izreka o onome što treba znati bez razlike: „Oboje zajedno zna zbog jednakosti dužnost da slijedi dio (ud) i ono čega je (to) dio (tj. cjelinu).”

Tumačeći pojmove *vidyā* i *avidyā* Veṅkaṭanātha slijedi Rāmānujin komentar uz *BS* 1.1.4 po kojem *avidyā* znači djelo koje predstavlja dio uvidbe i odnosi se na djela koja nalažu dužnosti društvenog staleža. Na kraju komentara svoju nauku o odnosu znanja i djelovanja naziva združivanjem nejednakih (*viśama-samuccaya*).

Madhvin nam komentar ne nudi ništa zanimljivo jer potpuno skreće s puta rasprave o znanju i djelovanju. U duboku tamu tako ulaze oni koji štiju neznanje, odnosno druga božanstva osim Nārāyaṇe, a u još dublju oni koji ih u tome ne osuđuju (*anindakāḥ*). Oni koji spoje znanje o Nārāyaṇi koji je bez zla i uz to osuđuju one koji štiju ostala božanstva dostižu znanje i sreću.<sup>870</sup>

---

<sup>868</sup> Hiriyanṇa (1924. pret. 1957:79) navodi citat iz Ānandagīrijeve *īṭike* uz Sureśvarinu *BAUBh vārttikū* koji to potvrđuje.

<sup>869</sup> Hiriyanṇa (1924. pret. 1957:89), *BAUBh* 1.4.10 Bhartṛprapañca je zastupao stajalište po kojemu brāhmaṇe sadrže propise (*vidhi*) za obredno djelovanje, dok upaniṣadi sadrže propise za razmatranje (*upāsana*).

<sup>870</sup> Archak 1981:109.



## 7.6. *Īśopaniṣad* (K)12-14: postajanje i propast

Ove se kitice ne razlikuju od prethodnih ni po čem drugome osim po tome što su riječi neznanje i znanje (*avidyā* i *vidyā*) u 12. kitici zamijenjene s nepostanak i postanak (*asambhūti* i *sambhūti*), dok je *avidyā* iz 11. u 14. zamijenjena sa *vināśa* (propast). Śāṅkari nepostanak znači *prakṛti*, koja je neočitovana i koja je neznanje. Postanak (*sambhūti*) mu je djelatni, uzrokovani *brahman* (*kāryabrahman*), odnosno Hiraṇyagarbha (zlatni zametak). U *BSBh* pojam Hiraṇyagarbha prvi se put javlja u komentaru uz *sūtru* 1.2.23 kao citat preuzet je iz *Ṛksāṃhite* 10.121.1<sup>871</sup> gdje Hiraṇyagarbha označuje biće rođeno iz iskona, gospodara živih bića. Za Hiraṇyagarbhu<sup>872</sup> Śāṅkara kaže da se združio s unutrašnjim sopstvom svih bića, čak i preoblikovane osobe, jer kao sopstvo daha svih bića prebiva u duši (sopstvu).<sup>873</sup> Śāṅkari je on prvorodenac čija je svijest najviši potporanj svih svijesti.<sup>874</sup>

Štovanjem nepostanka postiže se rastakanje u *prakṛti* (*prakṛtilaya*), a štovanjem postanka dobivaju se nadnaravne moći (*aiśvarya*) kao što je postajanje tanahnim i ostalo (*aṇimādi*). Po ovome, niži *brahman* (*apara-brahman*) ili Hiraṇyagarbha može se spoznati združivanjem obrednoga djelovanja i uvidbe.<sup>875</sup> Od toga je različito znanje kojim se spoznaje najviši *brahman*. Problemu znanja Śāṅkara se vraća na samome kraju teksta nakon pitanja zašto se riječi znanje iz 11. kitice i besmrtnost iz 11. i 14. ne mogu shvatiti u prvotnome (*mukhya*) smislu. Śāṅkara odgovara da je kombinacija znanja i djelovanja nemoguća zbog nemogućnosti njihova istovremena postojanja<sup>876</sup> jer su njihovi uzroci, prirode i plodovi u oporbi jedni prema drugima.<sup>877</sup>

---

<sup>871</sup> *hiraṇyagarbhāḥ sām avartatāgre bhūtāsya jātāḥ pātir ēka āsīt* |

<sup>872</sup> Pojam se pojavljuje 27 puta u *BAUBh* i svega 6 puta u *BSBh*.

<sup>873</sup> *BSBh* 1.2.23 *vikārapuruṣasyāpi sarvabhūtāntarātmavm sambhavati, prāṇātmanā sarvabhūtānām adhyātmam avasthānāt* |

<sup>874</sup> *BSBh* 1.4.2 ...*prathamajasya hiraṇyagarbhasya buddhiḥ sā sarvāsām buddhīnām parā pratiṣṭhā* |

<sup>875</sup> U komentaru uz *BS* 3.3 Śāṅkara opširno opisuje proces uvidbe (*vidyā*) u niži *brahman* pri čem izlaže pravila za hermeneutički postupak *upasaṃhāre*, koji podrazumijeva kombinaciju različitih predočaba o *brahmanu* u upaniṣadima radi razmatranja. Śāṅkara se tamo koristi riječju *vidyā* u istome kontekstu kao i ovdje. Ona ne označuje samo proces razmatranja (*upāsana*), već i tekst koji služi kao pomoć pri razmatranju.

<sup>876</sup> *saha sambhavānupapatteḥ*

Pri tome se poziva na *Kaṭha-upaniṣad* 1.2.4 koja kaže da su znanje i neznanje udaljeni i obrnuti (jedno od drugoga), te slijede različit put.<sup>878</sup> Za to je opet potrebno pojam *avidyā* shvatiti kao obredno djelovanje.

Veṅkaṭanātha pojmove postanak i propast shvaća sasvim drugačije od Śaṅkare. Svoje tumačenje obuhvaća riječima:

*anusandhīyamānena vināśanena pratibandham apohya sambhūty ānusandhīyamānayā brahma  
prapnoti / sambhūtivināśānusandhānarūpe'ṅge stutyartham yathocitamaṅgaphalanirdeśaḥ /*  
(Varadachari 1975:19)

S uništenjem, koje se propituje uklonivši (uništivši) prepreku/protivan argument, s postankom koji se propituje, doseže se *brahman*. U dijelu (udu), u obliku ispitivanja postanka i propasti pokazan je plod (svakoga) dijela kako priliči radi pohvale.

Njemu *vināśa* znači uklanjanje prepreka (ili protivnog argumenta), a razmatranje (*sambhūti*) vodi dosezanju *brahmana*. Ovdje je znanje cjelina (*aṅgin*), a *vināśa* i *sambhūti* su mu dijelovi (*aṅga*). Udruženi oni čine cjelinu koja je znanje, odnosno spoznaja *brahmana*. Zato što priznaje učenje o *samuccayi*, za razliku od Śaṅkare, Veṅkaṭanātha može ove kitice tumačiti u doslovnome smislu.

Madhvino je tumačenje opet obojeno Viṣṇuističkom teologijom. Postanak on tumači kao Harijev (Viṣṇuov) stvaralački oblik, a nepostanak kao njegov oblik razaratelja svemira. Oslobođeni su oni koji znaju oba njegova oblika, ali ni onda ne postaju jedno s njim, već ostaju vječno različiti.

#### 7.7. Zaključna razmatranja komentara uz *Īśā-upaniṣad*

---

<sup>877</sup> *hetusvarūpaphalavirodhāt /*

<sup>878</sup> *dūram ete viparīte viṣūcī avidyā yā ca vidyā /*

Iz Śaṅkarina se komentara vide glavne teme ranije vedānte. Najvažnija se rasprava njegova komentara ne vodi oko metafizičkih pitanja o iluzornosti svijeta ili nedvojstvu *brahmana* već oko prvjenstva znanja ili obrednoga čina. Ta je rasprava usko povezana s onom o prvjenstvu upanišadi ili brāhmaṇa. Śaṅkarin je zadatak s jedne strane logičkim dokazima pokazati nadmoć intuitivnoga zrenja *brahmana* nad obrednim djelovanjem, a s druge strane osigurati autoritet upanišadskih tekstova. U *BSBh* to je ostvario postupkom *samanvaye* ili usuglašivanja dokazujući da sve upanišadi sadrže isto dosljedno učenje. U tumačenju *IU* pribjegao je postupku za koji tvrdim da je u biti hermeneutički, a to je razlikovanje nižega *brahmana* na razini svakodnevne (*vyavahārika*) spoznaje i najvišega *brahmana* na razini najviše istine (*paramārthikasatya*). Takvim razlikovanjem on može povezati sve različite predodžbe ne dovodeći u pitanje autoritet svetih spisa. Glavnu raspravu on vodi s mīmāṃsakama koji upanišadima priznaju tek sporednu ulogu pri obredu. No drugu raspravu koju možemo baš ovdje prepoznati vodi s *bhedābhedavādom* koja kao prijelazni stupanj prema advaiti, koja označuje potpunu emancipaciju upanišadi, poučava zajedništvo znanja i djelovanja. Učenje o *samuccayi* za Śaṅkaru otvara mīmāṃsakama put za osporavanje vrhovnoga autoriteta upanišadima. Ipak i *samanvaya* je prisutna, što se vidi u raspravi o uvidbi i djelovanju u *IUBh* 9 gdje Śaṅkara dosljedno slijedi *BAU* 1.5.16 ujednačavajući učenja ovih dvaju tekstova. Śaṅkarina je intervencija ta da riječ *avidyā* iz *IU* 9 izjednačava s *karman* iz *BAU* 1.5.16, i to što oba puta (put otaca i bogova) smješta u područje svakodnevne spoznaje (*vyavahārikasatya*). Pri tome pokazuje srodnost *IU* i *BAU*, kao i slaganje komentara uz *BAU* (koji mu s priličnom sigurnošću možemo pripisati<sup>879</sup>) i uz *IU* (kojega atribucija nije toliko sigurna) iako se učenjem o dvije razine bitno udaljava od izvornoga značenja teksta. Pri tome je važno imati u vidu da *vidyā* u ovom kontekstu ne znači znanje (*brahmana*) već uvidba, kao u *BSBh* 3.3, gdje se govori o kombinacijama uvidaba u niži (*apara*)

---

<sup>879</sup> Märschner (1933.).

*brahman*.<sup>880</sup> Ujedno se uvidbe u niži brahman po Śaṅkari mogu povezati obredima, ali znanje o najvišem brahmanu nikako ne može.

Izvornu je značenju upanišadi češće bliži Veṅkaṭanātha, a u tumačenju prve kitice Madhva, kojima tekst zbog svojega teističkoga prizvuka više odgovara nego Śaṅkari komu *IU*, čini se, previše ne odgovara, što zaključujemo iz citata ove upanišadi u njegovim glavnim tekstovima. Tako u cijeloj *BSBh* on citira *IU* samo 6 puta: *IU* 2 u *BSBh* 3.4.7 (gdje ju zapravo citira Śaṅkarin „protivnik”, *mīmāṃsaka*), *IU* 7 u *BSBh* 1.1.4, 1.4.22, 2.1.2, 4.3.4; *IU* 8 u 1.1.4.<sup>881</sup> Slično je stanje i u *BAUBh* gdje sam našao *IU* 2 (opet u okviru prigovora) u *BAUBh* 4.5.15; *IU* 7 u 1.4.2, tri puta u 1.4.7 i dva puta u 1.4.10; *IU* 5 (koja se nije pojavljivala u *BSBh*) u *BAUBh* 3.8.12 i 2.1.10. Ovi podatci osim što pokazuju visok stupanj slaganja dvaju komentara, pokazuju koliko Śaṅkara malo navodi *IU* u raspravama, ali i to da mu je najznatnija kitica *IU* 7<sup>882</sup> koja je i najbliža nazoru *advaita*. To je i za očekivati kada veći dio teksta po njegovu mišljenju govori o *aparabrahmanu*. Veṅkaṭanāthino je shvaćanje odnosa dijelova svetoga kanona i s tim povezano shvaćanje odnosa znanja i djelovanja u skladu s Rāmānujinom pomirbom *jñānakāṇḍe* i *karmakāṇḍe* koje se odnose prema Vedi poput *aṅgina* (cjeline koja posjeduje djelove) i *aṅge* (dijela). Pri tome Veṅkaṭanātha i Madhva tvrde da čovjek u skladu sa svojim ovlastima čak i nakon dosezanja znanja o *brahmanu* mora nastaviti s djelovanjem.

## 8. Zaključna razmatranja

U ovoj smo se radnji bavili tumačenjima upanišadi Bijele *Yajurvede* u vedānti. Vidjeli smo da vedāntska tumačenja poprimaju različite oblike. U najranijoj fazi tumačenja upanišadski tekstovi još nisu fiksirani u onome obliku u kojem su se danas sačuvali pa neke oblike tumačenja

---

<sup>880</sup> Ono što u *IUBh* Śaṅkara naziva *devatājñāna*.

<sup>881</sup> Prema popisu u Thibaut (1896:421-430).

<sup>882</sup> *U razaznala, u kome sopstvo posta vsijem bićima, motrećega jedinstvo- u nj što je bludnja i muka što?* (Ježić 2000:100)

nalazimo u tekstu samome. Ta se tumačenja očituju kao etimologizirajuće glose uz riječi kojima je trebalo objašnjenje, kao ubacivanje pravih komentatorskih proznih odlomaka uz neki stih<sup>883</sup> i kao ubacivanje stihova koji objašnjavaju ili ilustriraju prozni dio teksta.<sup>884</sup> Elementi tumačenja prisutni su i u različitim inačicama istih priča kada mlađe inačice usmeno prenošenih tekstova preoblikuju stare priče u skladu sa suvremenim duhovnim tokovima kada se stariji tekstovi ili više nisu shvaćali ili su u drugačijim uvjetima trebali biti preoblikovani.

Kada su se upanišadski tekstovi jednom fiksirali i zatvorili za interpolacije i preoblike, javila se potreba za vanjskim oblicima tumačenja. Najstariji književni spomenik koji se bavi tumačenjem koje još nije u obliku tekućega komentara jesu *Brahma-sūtre*, glavni priručnik filozofske vedānte. Iako su tumačenja upanišadi prisutna u cijelom djelu tumačenja dolaze najviše do izražaja u prvome poglavlju koje se bavi *samanvayom* ili usklađivanjem, usuglašivanjem upanišadskih učenja i u trećoj *pādi* trećega poglavlja koja se bavi raščlambom i povezivanjem različitih inačica istih ili sličnih tekstova u vedskome kanonu. Ovdje je najvažnije primijetiti da se mijenja smisao tumačenja upanišadi. U prvi plan dolazi usklađivanje različitih učenja o brahmanu dok u drugi plan pada tumačenje nerazumljivih mjesta. Čini mi se da bi ova promjena mogla značiti prijelaz iz starodrevne upanišadske vedānte u vedāntu kao klasični filozofski sustav.<sup>885</sup> Složeno je pitanje kako je došlo do potrebe za usklađivanjem učenja upanišadskih, ali jedna bi od mogućih hipoteza mogla biti da je u krugovima brahmana koji su prenosili upanišadi došlo do potrebe za obranom koherencije upanišadskih učenja od vanjske, vjerojatno buddhističke kritike. Sličan je primjer zabilježen u Grčkoj kada su novoplatoničari pribjegavali usklađivanju Platónovih i Aristotelovih učenja kako bi ih obranili od kritike kršćanskih mislilaca. Moguće je da se nešto slično dogodilo i u Indiji. Upanišadi su očito u početku predstavljali tajna znanja dostupna posvećenim tragaocima ali su kasnije postale predmet javnih rasprava filozofa. Vedānta je, kako smo pokazali, kasno stupila na javnu pozornicu

---

<sup>883</sup> Najupečatljiviji se primjeri nalaze u *BAU* 1.3.28 i 1.5.1.

<sup>884</sup> *BAU* 2.2.3, 3.9.28, 4.3.11-14, 4.4.6 (= *KaU* 6.14), 4.4.8-21, 4.4.23 (= *TB* 3.12.9.7-8).

<sup>885</sup> Tu je razliku Hacker htio naglasiti uvođenjem pojma *vedāntism* za filozofsku školu.

filozofskih rasprava kojom je s vremenom u potpunosti zavládala. Moglo bi se reći da *Brahma-sūtre* na dva načina pristupaju tumačenju upanišadske objave. S jedne strane vidimo tehnička pravila tumačenja koja su vedāntinci preuzeli iz škole pūrva-mīmāṃsā. To su izvorno bile metode tumačenja obreda koje su vedāntinci prenamijenili u hermeneutički aparat za tumačenje upanišadskih tekstova. S druge strane, u *BS* već vidimo kako potreba za usklađivanjem upanišadi ima za ishod stvaranje temeljnoga metafizičkog nauka o počelima svijeta. Taj je temeljni metafizički stav neki rani oblik bhedābhedavāde gdje se različiti oblici brahmana pokušavaju uskladiti zamišljajući o istovremenom jedinstvu i različitosti triju temeljnih počela- apsoluta, osobne duše i svijeta pojavnosti. Razvijeniji oblik bhedābhedavāde nalazimo u fragmentima u Śaṅkarinoj *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣyi*, najstarijem sačuvanom tekućem komentaru uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*.

S tim komentarom dolazimo i do tekućega komentara, treće najrazvijenije faze u razvoju komentatorske djelatnosti. Komentar uz *BAU* slijedi najmanje prozne tekstovne jedinice, odjeljke, dok komentar uz *IU*, koja je u stihu, slijedi svaku posebnu kiticu. Kako vidimo iz Śaṅkarina komentara, on nije bio prvi koji je sastavio komentar uz *BAU*. Prije Śaṅkare je bhedābhedavādin Bhartṛprapañca sastavio komentar uz *BAU* koji je izgubljen osim fragmenata u Śaṅkarinu komentaru.

Śaṅkara, baš poput *BS*, oblikuje svoj temeljni metafizički nauk u skladu s pokušajem pomirenja upanišadskih učenja. Stav o istovremenom jedinstvu i različitosti brahmana, duše i pojavnoga svijeta ne zadovoljava strogu Śaṅkarinu logičku raščlambu jer različitost za njega implicira djeljivost brahmana koja ga nužno ograničuje. Ako je brahman nečim ograničen, moguće je zamisliti nešto iznad njega a vedānta se bavi onime iznad čega ničega nema. Kako je brahman u upanišadima opisan kao jedno bez drugoga, nauk advaite pretpostavlja apsolutno jedinstvo brahmana zbog čega je potrebno objasniti pojavnu mnogostrukost. Tako je nešto moguće samo ako se sve što je mnogostruko proglasi prividom. Zato advaita, inspirirana buddhističkom filozofijom, uvodi nauk o dvije razine spoznaje. Metafizička se dimenzija ovoga

nauka očituje u shvaćanju da je na najvišoj razini spoznaje sve jedinstveni brahman koji se na nižoj svakodnevnoj razini spoznaje pogrešno čini kao mnogostruk. Metafizički je nauk o trima razinama spoznaje prisutan već u *Māṇḍūkya-kārikāma* (4.74)<sup>886</sup> a nauk o dvije razine u Bhartṛharijevoj *Vākyapadīyi* (3.6.26, 3.7.39, 3.8.45). Nauk o razinama spoznaje ima i svoju hermeneutičku dimenziju koja se, koliko mi je poznato, prvi put javlja kod Śaṅkare. Onako kako su raniji metafizičari advaite svu pojavnu mnogostrukost smjestili na nižu razinu spoznaje, tako je Śaṅkara sve opise brahmana koji proturječe njegovu apsolutnom jedinstvu premjestio na nižu razinu spoznaje. U *BAUBh* ti su odlomci dobili i svoje posebno mjesto u Śaṅkarinoj duhovnoj pedagogiji. Ti su opisi po Śaṅkari zapravo obrasci za meditativno razmatranje kojemu je cilj pročišćenje unutarnjega organa (uma, jastva i pameti). Spoznaja je brahmana analogna svakoj drugoj spoznaji po tome što se, kao ni zamjećivanje ili zaključivanje, ne može naložiti kao obredno djelovanje kojim se bavila pūrva-mīmāṃsā. Spoznaja se u doticaju svijesti s predmetom događa bez naredbe, a bez toga se ne može ostvariti niti po naredbi. No dok se na nižoj razini svakodnevnoga iskustva predmet spoznaje zamjećivanjem ili zaključivanjem, na razini spoznaje apsoluta (*paramārtha*, *parāvidyā*) svakodnevno iskustvo (*vyavahāra*, *aparā-vidyā*) više ne može poslužiti. Spoznaja ga najviše istine nadilazi. Jedina osnova za umovanje o apsolutu može biti objava Veda, i to njen spoznajni (*jñāna-kāṇḍa*) a ne obredni dio (*karma-kāṇḍa*). Zato je moguće spoznati brahman jedino spoznajom upanišadske objave koja za Śaṅkaru predstavlja jedini valjani način spoznaje apsoluta. Drugim riječima, dijelovi teksta koji opisuju brahman kao obdaren nekim osobinama služe razmatranju (*upāsana*) koje služi pročišćenju (*viśuddhi*) dok dijelovi koji govore o brahmanu kao o jedinstvenome apsolutu koji se ne može opisati već mu se mogu samo odricati svojstva služe izravnoj spoznaji brahmana (*jñāna*, *parā vidyā*). Spoznaja nedvojstvenoga brahmana za Śaṅkaru predstavlja oslobođenje iz kruga rađanja i umiranja. Iz toga vidimo kolika je važnost upanišadi u Śaṅkarinu nauku jer njihov nauk izravno vodi k oslobođenju. Hermeneutika teksta ima u Śaṅkare zapravo eshatološku službu. Kako bi

---

<sup>886</sup> Nauk o tri razine spoznaje svojstven je buddhističkoj školi yogācāra dok je nauk o dvije razine svojstven mādhyamikama. Četvrto poglavlje *ManUK* pokazuje izraziti utjecaj yogācāra (vidi Nakamura 1950./2003: 211-389).

upanišadima osigurao tolik autoritet, Śaṅkara nužno mora stvoriti teoretski okvir kojim će upanišadima osigurati važenje. Radi toga se mora obračunati s dva najvažnija protivnika koji svojim naukom podrivaju važnost upanišadi. Prvi je protivnik škola pūrva-mīmāṃsā u kojoj upanišadi predstavljaju tek *arthavādu*, odnosno vrstu vedskoga teksta kojemu je cilj poticaj za vršenje obreda i objašnjenje smisla obreda. Mīmāṃsake od Kumārile na dalje<sup>887</sup> ističu da su obvezatni i prigodni obredni čin (*nitya, naimittika*) ono što vodi oslobođenju stvaranjem dobrih djela i uništavanjem *karmana* nakupljenoga lošim djelima. Po tome samo proizvoljni obredi (*kāmya*) vežu uza svijet. Zato su za tu školu glavni dio vedskoga kanona brāhmaṇe koje nalažu izvođenje obreda, a ne upanišadi. Drugi su Śaṅkarini protivnici bhedābhedavādini, mislioci koji smatraju da su duša i Bog i različiti i nerazličiti, koji naučavaju da se do oslobođenja dolazi kombinacijom obrednoga čina i znanja, čime zapravo na istu razinu dovode brāhmaṇe i upanišadi. Konačnu pretegu u korist upanišadi Śaṅkara donosi naukom da jedino znanje vodi oslobođenju. Glavni je argument to da svako djelo, bilo ono dobro ili loše veže za krug rađanja i umiranja zbog čega nikakav čin ne može biti uzrokom izbavljenja iz toga kruga. Takvo se više znanje ne može ni kombinirati s obredom jer su znanje i čin potpuno različiti. Spoznaja se ne može narediti pa onda učiniti jer dolazi sama od sebe bez obzira na naš voljni proces. Kako je uzrok iluzorne mnogostrukosti svijeta neznanje, ono se može ukinuti samo znanjem koje je neznanju suprotno. Djelo nije suprotno neznanju da bi ga poništilo. Takvim argumentima Śaṅkara osigurava prvenstvo upanišadi pred svim drugim vrstama tekstova vedske objave i brahmanističke predaje. Iz toga vidimo i eshatološku narav vedāntske hermeneutike. Upanišadi govore o krajnjoj istini do koje u isto vrijeme jedino one i vode. Kako bi im se takva uloga osigurala, vedāntinac mora racionalnim postupcima dokazati njihovu konzistentnost i veću vrijednost od vrijednosti ostalih tekstova. Zato treba ispravno protumačiti svaki detalj u tekstu. Śaṅkari cijelo prvo poglavlje *BAU* predstavlja nauk o nižem brahmanu razmatranje kojega treba

---

<sup>887</sup> Bronkhorst je (2007b:1) je primijetio da je Kumārila prvi mīmāṃsāka koji je u svoj nauk uveo zamisli o prerađanju i oslobođenju. Dominantni eshatološki nauk u *MimS*, u Śabarinu komentaru uz *MimS* i u Prabhākare nije oslobođenje od rađanja i umiranja već odlazak u nebo onoga koji je vjerno slijedio obredne propise.



kombinirati s obrednim činom kako bi se pročistila svijest koja bi zatim lakše shvatila nauk o najvišem brahmanu opisan u drugome, trećem i četvrtome poglavlju *BAU*. Peto i šesto poglavlje također opisuju kombinaciju razmatranja i obreda. Sličan je postupak Śaṅkara proveo i u komentaru uz *IU*, gdje samo *IU* 1, 4, 5, 6, i 7 govore o najvišem brahmanu dok sve ostale kitice govore o nižem. Tehnika tumačenja upanišadskoga teksta kojom se dijelovi teksta pripisuju različitim razinama spoznaje i različitim ciljevima jest metoda kojom Śaṅkara oblikuje i svoje monističko shvaćanje svijeta. U komentaru uz *BAU* 3.8.12 (str. 279 ove radnje) Śaṅkara čak izravno tvrdi da je shvaćanje brahmana kao obdarenoga svojstvima koja su zapravo prividni nametci jedini način usklađivanja upanišadske objave.

S druge strane, Rāmānuja u *ŚBh* 1.4.22 kaže da se „učenjem o jedinstvenoj naravi (*brahmana* i pojedinačnoga sopstva) koje se pojavljuje kao (jedinstvo) bivstava sopstva i tijela, može obuhvatno (ispravno) uskladiti sva objava.”<sup>888</sup> Ovom tvrdnjom dolazimo do jedinstvenoga hermeneutičkog stava Rāmānujina komu je, kao i Śaṅkari, glavna metafizička pretpostavka u službi pomirbe upanišadskih tvrdnji. Jer Rāmānuja nastavlja da se takvim shvaćanjem odnosa brahmana i pojedinačne duše mogu uskladiti upanišadske tvrdnje, bilo da govore o sveznalaštvu brahmana i njegovoj slobodi od svakoga grijeha, bilo o jedinstvu brahmana i svijeta, bilo o stvaranju i razaranju svijeta, bilo kad govore o oslobođenju *jīve* razmatranjem brahmana. Tvrdnja da je svijet tijelo brahmana i da on u njem boravi kao duša u tijelu bivajući jedno s njim, izraz je Rāmānujina diferenciranoga monizma koji izbjegava učenje o prividnoj prirodi nametaka. U *Vedārtha-saṅgrahi* 120 Rāmānuja ponavlja da, ako se u objavi pojavi proturječje (*virodha*), može ga razriješiti shvaćanje po kojem je brahman nutrodržac kojemu je osobna duša (*jīvātman*) vid (*prakāra*), a osobna duša s tijelom predstavlja sa cijelim svijetom tijelo brahmana. Madhva koji predstavlja pluralističku filozofiju također nema problema s usklađivanjem upanišadskih učenja. Iz toga vidimo da bhedābheda-vāda, advaita, viśiṣṭādvaita i dvaita oblikuju svoju metafiziku u skladu s težnjom za *samanvayom* ili pomirenjem različitih tvrdnja u upanišadskoj objavi.

---

<sup>888</sup> *evam ātmaśarīrabhāvena tādātmyopapādane... sarvāḥ śrutayaḥ samyagupapādītā bhavanti /*

Kada imamo u vidu kolika je važnost pothvata usklađivanja upanišadskih tekstova, postaje jasnija priroda vedāntske hermeneutike. Todorov je (1986:98) raščlanjujući metode aleksandrijske i antiohijske egzegeze tvrdio da u aleksandrijskoj egzegezi komentirani tekst i kršćanska doktrina predstavljaju dvije semantičke vrijednosti kako se pojavljuju u samome začetku tumačeva postupka. Izravno se značenje potom privodi kršćanskoj doktrini, a ono što pokreće egzegezu ne nalazi se u samome tekstu već u suodnosu s drugim tekstom, s kršćanskim učenjem. Slično je i u vedānti samo što treba imati u vidu da vedāntsku egzegezu pokreće potreba za objedinjavanjem dok drugomu „tekstu” u vedānti odgovara unutrašnja razlika među upanišadskim tekstovima. U obama je slučajevima komentar treći, usuglašeni tekst. Možda je samo poticaj za objedinjavanje došao iz drugog izvanjskog „teksta” koji predstavlja drugi, osobito buddhistički, pa je komentaru svrha obrana od vanjske kritike.

Todorov uvodi binarnu oprjeku između finalističkoga i operacionalističkoga pristupa kako bi odredio razliku između aleksandrijske i antiohijske egzegeze. Glavna je razlika u tome što je ishod finalističkoga tumačenja unaprijed poznat. Mislim da se u tome smislu može reći da vedānta pripada finalističkomu tumačenju teksta jer vedāntski tumači moraju preoblikovati izvorno značenje teksta kako bi ostvarili unaprijed zadani cilj. Upanišadi poput Bṛhadāraṇyake predstavljaju skup različitih usmeno prenošenih tekstova, nastalih u različitim školama u različitim povijesnim okolnostima, pa je prirodno da sadrže više ili manje različita učenja. Suvremeni bi se filolog stavio u ulogu operacionalističkoga tumača kojemu je cilj rekonstruirati svaki izvorni nauk ili povijest nastanka teksta. Za takvo što vedāntski tumač naprosto nije bio zainteresiran; njegov je cilj bio posve drugačiji. Zato sa stanovišta operacionalističkoga filologa Śaṅkara iskrivljuje značenje teksta.<sup>889</sup> Sa stanovišta vedāntinca upanišadi predstavljaju valjani način spoznaje brahmana pa je svako proturječje u tekstu posljedica neprikladnoga tumačenja. Slično kao i Todorov, Peleš uspostavlja binarnu oprjeku između monološkoga i dijaloškoga

---

<sup>889</sup> Primjeri iskrivljavanja ili preoblike prisutni su u cijelom Śaṅkarinu komentaru. Jedno je od najupečatljivijih odstupanja od izvornoga značenja teksta tumačenja *devayāne* (BAUBh 6.2) kao puta koji ne vodi oslobođenju već ponovnom rođenju.

pristupa pri čem se finalistički tumač nalazi u monološkome odnosu prema tekstu koji komentira (Peleš 1989:17). Śaṅkara nam je ipak dobar primjer korištenja filoloških metoda<sup>890</sup> i pomne usporedbe istih tekstova u raznim inačicama i recenzijama. Śaṅkara pri tom raspolaže izvrsnim znanjem sanskrtske gramatike, kao i poznavanjem učenja drugih filozofskih škola i njihovih tekstova. Śaṅkara se tim filološkim aparatom koristi na sličan način kao i suvremeni filolog, samo što dolazi do djelomice oprječnoga ishoda.<sup>891</sup>

Oprjeku sličnu Todorovljevoj i Pelešovoj uvodi i Gadamer rabeći pojmove integracije i rekonstrukcije (Gadamer 1978:195-200). Rekonstrukcija je stara filološka disciplina kojoj je cilj ponovna uspostava izvornoga značenja nekoga djela jer su djela kojima je potrebno tumačenje istrgnuta iz konteksta u kojem su nastala. Primjer ovakva načina tumačenja Gadamer vidi u Schleiermacheru koji smatra da umjetničko djelo istrgnuto iz svojega okružja gubi dio značenja. Sredstva se povijesne rekonstrukcije (operacionalističko tumačenje ili dijaloški odnos) trude obnoviti i razjasniti uvjete u kojima je djelo nastalo kako bi se mu se vratilo izvorno značenje i kako bi se shvatila izvorna auktorova namjera. Gadamer se (1978:198) ipak pita je li to stvarno sve što želimo od djela, a restauraciju naziva nemoćnim početkom jer taj iz otuđenja vraćeni život, ne može nikada biti onaj izvorni. Nasuprot poziciji koju simbolizira Schleiermacher, Gadamer postavlja Hegela čiju hermeneutiku naziva integracijskom. Hegel se u *Fenomenologiji duha* koristi metaforom ploda otkinutoga s drveta i odvojenoga od podneblja u kojem je dozrio. Po Hegelu rekonstrukcija dovodi do puke predodžbe, a ono što je potrebno jest poimanje da djela prošlosti dovode duhovnu formu, duh i povijest sudbine a ne materiju, samu sudbinu onoga naroda koji je djelo stvorio. Za Hegela povijesno samoprožimanje duha predstavlja hermeneutički zadatak. Bit se povijesnoga duha ne sastoji u obnavljanju prošloga, već u misaonome posredovanju prošloga sa sadašnjim životom. To Gadamer naziva integracijskim

---

<sup>890</sup> Zato je Rau (1960:121) Śaṅkarinu metodu tumačenja nazvao filološkom i filozofskom.

<sup>891</sup> Dobar je primjer za to kako Śaṅkara manipulira usporedbom tekstova nauk o pet oganja iz *BAU* 6.2 uz koji se javlja prigovor da je on dio obreda *agnihotre* kako je opisan u *ŚB* 11.6.2.6-7. Śaṅkara uspoređuje dva teksta i dokazuje da su tekstovi različiti i da *BAU* 6.2 nije dio *agnihotre*. Pri tom vjerojatno svjesno izbjegava *JB* 1.45 gdje je *pañcāgnividyā* bez sumnje dio *agnihotre*.

postupkom pri tumačenju književnih i, općenito, umjetničkih djela. Vedāntsko tumačenje ipak ne možemo nazvati jednoznačnim integracijskim postupkom u Hegelovu smislu pojma koji, čini mi se, podrazumijeva svjesni postupak posredovanja i osuvremenjavanja. Ipak se vedāntskom tumačenju ne može odreći jedan vid povijesnoga prožimanja staroga teksta novim kulturnim i duhovnim sadržajima u novim uvjetima. Ako to tako shvatimo, moguće je zamisliti Gadamerovo shvaćanje integracijske hermeneutike kao svojevrsnu apologiju vedāntskoga načina tumačenja upanišadske objave.

#### Popis pokrata:

|               |                                            |
|---------------|--------------------------------------------|
| AA .....      | Aitareya-āraṇyaka                          |
| ApśS .....    | Āpastamba-śrauta-sūtra                     |
| ApDhD .....   | Āpastamba-dharma-sūtra                     |
| AśśS .....    | Āśvalāyana-śrauta-sūtra                    |
| AU .....      | Aitareya-upaniṣad                          |
| BAU (K) ..... | Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (Kāṇva)             |
| BAU (M) ..... | Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (Mādhyam̐dina)      |
| BAUBh .....   | Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya (Śaṅkara)    |
| BAUBhV .....  | Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya-vārtika      |
| BAUBhVṛ ..... | Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya-vārtika-ṭīkā |
| BhārGS .....  | Bhāradvāja-grhya-sūtra                     |
| BhārśS .....  | Bhāradvāja-śrauta-sūtra                    |
| BhG .....     | Bhagavad-gītā                              |
| BhBSBh .....  | Brahma-sūtra-bhāṣya (Bhāskara)             |
| BS .....      | Brahma-sūtra                               |
| BSBh .....    | Brahma-sūtra-bhāṣya (Śaṅkara)              |
| ChU .....     | Chāndogya-upaniṣad                         |
| HirśS .....   | Hiraṇyakeśa-śrauta-sūtra                   |
| IU (K) .....  | Īśā-upaniṣad (Kāṇva)                       |
| IU (M) .....  | Īśā-upaniṣad (Mādhyam̐dina)                |
| IUBh .....    | Īśā-upaniṣad-bhāṣya (Śaṅkara)              |
| JU .....      | Jābāla-upaniṣad                            |
| KaU .....     | Kaṭha-upaniṣad                             |

|               |                                             |
|---------------|---------------------------------------------|
| KaUBh.....    | Kaṭha-upaniṣad-bhāṣya (Śaṅkara)             |
| KeU .....     | Kena-upaniṣad                               |
| KsU.....      | Kauṣītaki- upaniṣad                         |
| ManaS.....    | Manasollāsa                                 |
| ManU.....     | Māṇḍukya-upaniṣad                           |
| ManUK.....    | Māṇḍukya-upaniṣad-kārikā                    |
| ManUKBh ..... | Māṇḍukya-upaniṣad-kārikā-bhāṣya             |
| MaiS .....    | Maitrāyaṇi-saṃhitā                          |
| MBh.....      | Mahābhārata                                 |
| MimS.....     | Mīmāṃsā-sūtra                               |
| MMK.....      | Mūla-madhyamaka-kārikā                      |
| MNU.....      | Mahānārāyaṇa-upaniṣad                       |
| MU .....      | Muṇḍaka-upaniṣad                            |
| MW.....       | Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary |
| NaiS.....     | Naiṣkarma-siddhi                            |
| NPU.....      | Nārada-parivrajaka-upaniṣad                 |
| NS.....       | Nyāya-sūtra                                 |
| ŚB (K) .....  | Śatapatha-brāhmaṇa (Kāṇva)                  |
| ŚB (M).....   | Śatapatha-brāhmaṇa (Mādhyamādinā)           |
| ŚBh.....      | Śrī-bhāṣya                                  |
| SDS.....      | Sarva-darśana-saṃgraha                      |
| ŚU.....       | Śvetaśvatara-upaniṣad                       |
| TA.....       | Taittirīya-āraṇyaka                         |
| TB.....       | Taittirīya-brāhmaṇa                         |
| TS .....      | Taittirīya-saṃhitā                          |
| TU.....       | Taittirīya-upaniṣad                         |
| Upad .....    | Upadeśasāhasrī                              |
| VaiS.....     | Vaiśeṣika-sūtra                             |
| VP.....       | Viṣṇu-purāṇa                                |
| VS.....       | Vedāntasāra                                 |
| YS.....       | Yoga-sūtra                                  |

Popis literature

Izdanja na sanskrtu:

*Brahmasūtra with Śaṅkarabhāṣya, Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. III., Delhi, Motilal Banarsidass (1965., pretisak 2007.)*

Dalal, C. D. i Sastry, R. A. (izd.) (1916., pretisak 1936.), Rajaśekhara: *Kāvyamīmāṃsā*, Baroda, Oriental Institute

Kāśīnātha Śāstri Āgāṣe, (izd.) (1953.), *Bṛhadāraṇyakopaniṣad, Ānandagirikṛtaṭīkāsaṃvalitaśaṅkarabhāṣyasametā*, Puna, Ānandāśrama 15

Narasimhan, P. (izd.) (2000.) *Śrībhāṣyam*, Chennai, Śrī Nṛsiṃhapriyā trust

Pandit Vindhyesvarā Prasāda Dvivedin (izd.) (1902.), *Brahmasūtrabhāṣyam Śrī Bhāskarācāryaviracitam*, Varanasi, Chowkamba Sanskrit Series Office. Pretisak 1991.

Shastri, Subrahmanya Shri s. (izd.) (1986.) *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtikam sarvatantrasvatantra śrīmadānandagiryācārya praṇīta śāstraprakāśikā*, Varanasi, Mahesh Research Institute, Shri Dakshina Murti Matha

Vināyaka Gaṇeśa Āpate (izd.) *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtikam Ānandagirikṛtaśāstraprakāśikākhyatīkāsaṃvalitam*, Puna, Ānandāśrama 16, vol. I, II, III

*Ten Principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. I., Delhi, Motilal Banarsidass (1964., pretisak 2007.)*

Prijevodi sa sanskrtskim tekstom:

Böhtlingk, Otto (izd. i prijev.) (1889.) *Bṛhadāraṇjakopanishad in der Mādhyamīdina-Recension*, Sankt Petersburg, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften

Hino, Shoun (izd. i prijev.) (1982.), *Sureśvara's vārtika on Yājñavalkya Maitreyī Dialogue*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K.P. (izd. i prijev.) (1988.), *Sureśvara's vārtika on Madhu Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K.P. (izd. i prijev.) (1990.), *Sureśvara's vārtika on Aśva and Aśvamedha Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K.P. (izd. i prijev.) (1991.), *Sureśvara's vārtika on Udgītha Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K.P. (izd. i prijev.) (1993.), *Sureśvara's vārtika on Puruṣavidha Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K.P. (izd. i prijev.) (1995.), *Sureśvara's vārtika on Saptāṇṇa Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K.P. (izd. i prijev.) (1996.), *Sureśvara's vārtika on Śīśu & Mūrtāmūrta Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K.P. (izd. i prijev.) (1997.), *Sureśvara's vārtika on Ajātaśatru Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K.P. (izd. i prijev.) (1998.), *Sureśvara's vārtika on Khila Kāṇḍa and Half-Verse Index* (vol. I,II.) , Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K.P. (izd. i prijev.) (1999.), *Sureśvara's vārtika on Yājñavalkya's Dialogue with Ārtaḥbāga and Others*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K.P. (izd. i prijev.) (2005.), *Sureśvara's vārtika on Jyotis Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

Hino, Shoun & Jog K.P. (izd. i prijev.) (2005.), *Sureśvara's vārtika on Śārīraka Brāhmaṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass

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

Sandal M. L. (izd. i prijev.) (1980.), *Mīmāṃsāsūtras of Jaimini vol. 1. and 2.*, Delhi, Motilal Banarsidass

Varadachari, K.C. (izd. i prijev.) (1975.), *Isavasyopanisad Bhasya By Sri Vedanta Desika*, Madras, Vedanta Desika Research Society

Vasu, Śrīśa Chandra (1891., pretisak 1962.), *The Ashtādhyāyī of Pāṇini*, Delhi, Motilal Banarsidass, vol 1.

Prijevodi bez sanskrtskoga teksta:

Ballantyne, J.R. (prijev.) (1898.), *The Vedanta-Sara*, London and Madras, The Christian Literature Society of India

Cowell E.B. and Gough, A.E. (prijev.) (1882.), *Sarva-Darśana-Saṃgraha by Mādhava Āchārya*, London, Trübner & Co. Ludgate Hill

Deussen, Paul (1879./1963.), *Sechzig Upaniṣad's des Veda*, Leipzig, FA Brockhaus, pretisak Darmstadt 1963 (Nachdruck der 3. Aufl. Leipzig 1921)

Dhole, Nandalal (prijev.) (1899.), *The Panchadasi of Shreemut Vidyaranya Swami*, Calcutta, Heeralal Dhole

Gambhirananda, Swami (prijev.) (1996.), *Brahma Sutra Bhasya of Shankaracharya*, Calcutta, Advaita ashrama

Gambhirananda Swami, (prijev.) (1989.), *Eight Upanishads*, Calcutta, Advaita ashrama

Hume, Robert Ernest (prijev.) (1921.), *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford, Oxford University Press

Jha, Ganganatha (prijev.) (1933), *Śābara-bhāṣya In Three Volumes*, I-III. Baroda: Oriental Institute (pretisak 1973.)

Mādhavānanda, Swami (prijev.) (1935., pretis. 1995.), *Brhadaranyaka Upaniṣad with the Commentary of Sri Sankaracharya*, Calcutta, Advaita ashrama

Nikhilananda, Swami, (prijev.) *Sadananda's Vedantasara*, Calcutta, Advaita Ashrama

Raghavachar, S.S. (prijev.) (2002.), *Vedārtha Saṅgraha of Śrī Rāmānujācārya*, Kolkata, Advaita Ashrama

Thibaut, George (prijev.) (1890.), *The Vedanta Sutras Part I and II*, Oxford Clarendon Press, Sacred Books of the East 34 and 38, pretisak Kessinger Publishing 2004.

Thibaut, George (prijev.) (1904.), *The Vedanta-Sutras with the Commentary by Ramanuja*, Sacred Books of the East, Volume 48, pretisak Motilal Banarsidass 2008. (prvo izdanje 1962.)

Sekundarna literatura:

Algra, Keimpe (2001.), Comments or Commentary? Zeno of Citium and Hesiod's *Theogonia*, *Mnemosyne* 54., str. 562.-581.



Alston, A.J. (1989.), *Śaṅkara on Rival Views*, London, Shanti Sadan

Archak, K.B. (1981.), *Śaṅkara and Madhva on Īśāvāsyā Upaniṣad*, Dharwad, Vanavasi Rama Mandir

Baltussen, Han (2007.), From Polemic to Exegesis: The Ancient Philosophical Commentary, *Poetics Today* 28:8, str. 247.-281.

Belvalkar S.K. & Ranade R.D. (1927.), *History of Indian Philosophy, vol. 2: The Creative Period. Brāhmaṇa and Upanishadic Philosophy and Post-Upanishadic Thought-Ferment*, Poona, Bilvakuṇja Publishing House

Biswas Chakrabarti, Didhiti (2005.), Synonyms in Nighaṇṭu, *Indologica Taurinensia*, Vol XXX. str. 35.-49., Torino, Edizioni A.I.T.

Borgen, Peder (2003.), Philo of Alexandria as Exegete, *A History of Biblical Interpretation, Vol. 1. The Ancient Period*, [ed. Alan J. Hauser & Duane F. Watson], Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company

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

Briggs, Richard S. (2006.), What Does Hermeneutics Have to do With Biblical Interpretation, *Heythrop Journal* XLVII, str. 55.-74.

Bronkhorst, Johannes (1997.), Philosophy and Vedic Exegesis in the Mīmāṃsā, *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* 59. str. 359.-371.

Bronkhorst, Johannes (2001.), The Origin of Mīmāṃsā as a School of Thought: A Hypothesis, *Vidyārṇavavandanam: Essays in Honour of Asko Parpola*, ed. Klaus Karttunen & Petteri Koskikallio

Bronkhorst, Johannes (2006.), The Context of Indian Philosophy, *Conflict between Tradition and Creativity in Indian Philosophy: Text and Context, 21th Century COE Program International Conference Series No. 7*, ed. Toshihiro Wada, str. 9.-23, Graduate School of Letters, Nagoya University

Bronkhorst (2007.a), *Greater Magadha, Studies in the Culture of Early India*, Leiden, Brill

Bronkhorst, Johannes (2007.b) *Vedānta and Mīmāṃsā, Mimamsa and Vedanta, Interaction and Continuity*, Delhi, Motilal Banarsidass

Cardona, George (1976.), *Pāṇini, a Survey of Research*, The Hague, Mouton & Co. B. V. Publishers

Chase, Michael (prijev.) (2003.), *Simplicius, On Aristotle's Categories I-4*, London, Duckworth

Chattopadhyaya, Debiprasad (1959.), *Lokāyata: A Study in Ancient Materialism*, Delhi, People's Publishing House

Cœdès, Georges (1937.), *Inscriptions du Cabodge*, Hanoi, Imprimerie d'extreme-orient

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

Deussen, Paul (1906.), *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh, T. & T. Clark

Deussen, Paul (1912. pretisak 1973.), *The System of Vedānta*, New York, Dover Publication, Inc.

Deutsch, Elliot (1973.), *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu, University of Hawaii Press

Deutsch, Elliot (2004.), *The Essential Vedānta: A New Source Book of Advaita Vedānta*, Bloomington, World Wisdom

Faddegon, B. (1923.), The Chapter (III, 3), the Method of Exegesis, in the Vedānta-Sūtra, *Acta Orientalia* 5, vol. 1. str. 105.-113.

Falk, Harry (1986.), Vedisch upaniṣád, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136. str. 80.-97.

Frauwallner, Erich (1968.), Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā, *Österreichische Akademie der Wissenschaften* 259.2, *Veröffentlichungen der Kommission für Sprache und Kulturen Südasiens* 6, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Frauwallner, Erich (1973./2008.), *History of Indian Philosophy I-II*, Delhi, Motilal Banarsidass ([1953.], *Geschichte der indischen Philosophie I-II*, Salzburg, Otto Müller Verlag)

Gadamer, Hans Georg (1978.), *Istina i metoda*, preveo S. Novakov, Sarajevo, Veselin Masleša [Wahrheit und Methode (Tübingen: Mohr)]

Gadamer, Hans Georg (2002.), *Čitanka*, preveo S. Bosto, Zagreb, Matica hrvatska [Gadamer Lesebuch (Tübingen: Mohr 1997.)]

Gonda, Jan (1950.), *Notes on Brahman*, Utrecht, J.L. Beyers

Gonda, Jan (1975.), *Vedic literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, HIL, vol. I, fasc. 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz

Gotō, Toshifumi (2005.), Yājñavalkya's Characterization of the Ātman and the Four Kinds of Suffering in early Buddhism, *Electronic Journal of Vedic Studies* 12-2, July, str. 71.-85.

Hacker, Paul (1978.), Notes on *Maṇḍukyopaniṣad* and Śaṅkara's *Āgamaśāstravivaraṇa*, *Kleine Schriften*, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 252-254.

Hacker, Paul (1995.), *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, Albany, State University of New York Press (prijevod članaka o tradicionalnoj i suvremenoj Vedānti)

Hadot I. (1987.), La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes' u *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin, New York, 3-39.; pretisak u u *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, Leiden 1996.

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

Hiriyanna, Mysore (1924.), Bhartṛprapañca, an old Vedāntin, *Indian Antiquary*, vol. LIII, str. 77.-86., pretisak (1957.) *Indian Philosophical Studies*, Mysore, Kavyalaya Publishers

Hiriyanna, Mysore (1980.), *Osnove indijske filozofije*, Zagreb, Naprijed ( [1975.], *Outlines of Indian Philosophy*, London, George Allen & Unwid Ltd.)

Hock, Hans Heinrich (2002.), The Yājñavalkya Cycle in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, *Journal of the American Oriental Society* 122. Vol. 2, str. 278.-286.

Hopkins, Washburn E. (1901.), *The Great Epics of India. Its Character and Origin*, New York, Schribner

Horsch, Paul (1966.), *Die Vedische Gāthā und Śloka Literatur*, Bern, A. Francke AG Verlag

Hughes, Aaron (2003.), Presenting the Past: The Genre of Commentary in Theoretical Perspective, *Method & Theory in the Study of Religion* 15. str. 148.-168.

Ingalls, Daniel HH (1952.), The study of Śaṅkarācārya, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. XXXIII., str. 1.-14.

Ingalls, Daniel HH (1953.), Śaṅkara on the question: Whose is Avidyā?, *Philosophy East and West*, Vol. 3., No. 1., str. 69.- 72.

Ingalls, Daniel HH (1954.), Śaṅkara's Arguments Against the Buddhists, *Philosophy East and West*, Vol. 3., str. 291.- 306.

Ingalls, Daniel HH (1967.), Bhāskara the Vedāntin, *Philosophy East and West*, Vol. 17., No. 1., str. 61.- 67.

Isayeva, Natalia (1993.), *Shankara and Indian Philosophy*, Albany, State University of New York

Jacobi, Hermann (1910.), The Dates of Philosophical Sūtras, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 31. No. 1, str. 1.-29.

Ježić, Mislav (1979.), The First Yoga Layer in the Bhagavadgītā, *Ludwik Sternbach Felicitation Volume*, Pt. 1, Lucknow, str. 545.-557.

Ježić, Mislav (1986.), Textual Layers of the Bhagavadgītā as traces of Indian Cultural History, *Sanskrit and World Culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference*, Berlin, Akademie Verlag, str. 628.-638.

Ježić, Mislav (1987.), *Ṛgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko naslijeđe*, Zagreb, Globus

Ježić, Mislav (1989.), *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu: Filozofsko-filološki ogledi*, Zagreb, Biblioteka filozofska istraživanja

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

Ježić, Mislav (2000.), *Īśā-upaniṣad, Trava od srca*, Zagreb, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 89.-111.

Ježić, Mislav (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 23th World Sanskrit Conference u Edinburghu 2007.

Ježić, Mislav (2009.), The Relationship between Bhagavad-Gītā and the Vedic Upaniṣads: Parallels and Relative Chronology, (izd.) Goldman, Robert T., Tokunaga, Muneo, *Epic Undertakings: Papers of the 12th World Sanskrit Conference* (Vol.2), str. 215-282, Delhi, Motilal Banarsidass

Kalpāhara, David J. (1986./2004.), *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Delhi, Motilal Banarsidass, prvo indijsko izdanje 1991. (reprint izdanja [1986.] Albany, State University of New York)

Kapoor, Kapil (2004.), *Text and Interpretation*, New Delhi, D.K. Printworld (P) Ltd.

Karmarkar, R.D. (1952.), Did Śaṅkara Wrote a Bhāṣya on the Bhagavadgītā, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. XXXIII., str. 365.-371.

Katičić, Radoslav (1973.), *Stara indijska književnost*, Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske

Keith, Arthur Berridale (1921.), *The Karma-Mīmāṃsā*, London: Oxford University Press

Keith, Arthur Berridale (1925.), *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard Oriental Series 31, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press

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

Mahadevan, T.M.P. (1974.), *Invitation to Indian Philosophy*, New Delhi, Arnold-Heinemann Publishers

Majumdar, R.C. (1953.), *Inscriptions of Cambuja*, Calcutta, The Asiatic Society

Marschner, Käthe (1933.), *Zur Verfasserfrage des dem Śaṅkarācārya zugeschriebenen Brhadāraṇyakopaniṣad-Bhāṣya*, Berlin-Charlottenburg, Alfred Lindner Verlag

Mayeda, Sengaku (1965.), The Authenticity of the Upadeśasāhasrī Ascribed to Śaṅkara, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 85. str. 178.-196.

Mayeda, Sengaku (1973./2006.), *Śaṅkara's Upadeśasāhasrī*, Vol. I. Introduction, Text and Indices, Vol. II. Introduction and English Translation, Tokyo, Hokuseido Press (pretisak [2006.] Delhi, Motilal Banarsidass)

Mayeda, Sengaku (1978.), On the Author of the *Māṇḍukyopaniṣad* and the *Gauḍapādīya-Bhāṣya*, *The Adyar Library Bulletin*, vols. 31-32, pp. 73-94.

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

Menn, Esther (2003.), Inner-Biblical Exegesis in the Tanak, *A History of Biblical Interpretation, Vol. 1. The Ancient Period*, [ed. Alan J. Hauser & Duane F. Watson], Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company

Modi, P.M. (1943.), *A Critique of the Brahmasūtra (III.2.11.-IV): With Special Reference to Śaṅkarācārya's Commentary I.*, Bhavnagar, n.d.

Müller-Vollmer, Kurt (ed.) (1985.), *The Hermeneutics Reader*, New York, Continuum

Nakamura, Hajime (1950. eng. prijev. 1983. 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

Palmer, Richard E. (1969), *Hermeneutics*, Northwestern University Press Studies in Phenomenology and Existential Philosophy; Evanston: Northwestern University Press

Panikkar, Raimundo (1973.), *Common Patterns of Eastern and Western Scholasticism*, Diogenes 21. str. 103.-113.

Parpola, Asko (1981.), On the formation of the Mīmāṃsā and the problems concerning Jaimini I, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 25, str. 145.-177.

Parpola, Asko (1994.) On the formation of the Mīmāṃsā and the problems concerning Jaimini II, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38, str. 293.-308.

Peleš, Gajo (1989.), *Priča i značenje: semantika pripovjednog teksta*, Zagreb, Naprijed

Porton, Gary G. (2003.), *Rabbinic Midrash, A History of Biblical Interpretation, Vol. 1. The Ancient Period*, [ed. Alan J. Hauser & Duane F. Watson], Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company

Potter, Karl H. (1970.) *Bibliography of Indian Philosophy*, Princeton University Press (pretisak [1970.] Delhi, Motilal Banarsidass)

Potter, Karl H. (1977.), *Encyclopedia of Indian Philosophies, Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, Princeton University Press (Pretisak [1977], Delhi, Motilal Banarsidass)

Potter, Karl H. (1981.), *Encyclopedia of Indian Philosophies, Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Delhi, Motilal Banarsidass

Praechter, Karl (1990.), *Review of the Commentaria in Aristotelem Graeca, Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (ed. Richard Sorabji), London, Duckworth

Prasad, Chakravarthi Ram, *Dreams and Reality: The Śāṅkarite Critique of Vijñānavāda*, *Philosophy East and West*, Vol. 43., No. 3., str. 405.- 455.

Radakriṣṇan, Sarvepali (1964.), *Indijska filozofija I i II*, preveo Radmilo Vučić, Beograd, Nolit [Radhakrishnan Sarvepalli (1923.), *Indian Philosophy I i II*, University of Michigan Press]

Rambachan, Anantanand (1992), *Where Words Can Set Free: The Liberating Potency of Vedic Words in the Hermeneutics of Śaṅkara*, *Text in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia* (ed. Jeffrey R. Timm) str. 33.-47, Albany: State University of New York Press

Rau, Wilhelm (1960.), *Bemerkungen zu Śaṅkaras Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*, *Paideuma* 7. str. 115.-121.

Reinvang, Rasmus (2000.), A critical survey of the dialogue between Yājñavalkya and Maitreyī in *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2.4 and 4.5, *Acta Orientalia* 61, str. 145.-202.

Ricoeur, Paul (2004.), *The Conflict of Interpretations*, London, Continuum. (Ricoeur, Paul [1969.] *Le conflit des interprétations: Essais, d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil)

Ricoeur, Paul (2005.), *O tumačenju, ogled o Freudu*, Zagreb, CERES. Prijevod Ljiljanka Lovrinčević (Ricoeur, Paul [1965.] *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil)

Reigle, David & Nancy (2005.), *Śaṅkarācārya's Collected Works: An Annotated Bibliography of Published Editions in Sanskrit*, Cotopaxi (Colorado), Eastern Tradition Research Institute

Rüping, Klaus (1977.), *Studien zur Frühgeschichte der Vedānta-Philosophie*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH

Sawai, Yoshitsugu (1991.), Rāmānuja's Hermeneutics of the Upaniṣads in Comparison with Śaṅkara's Interpretation, *Journal of Indian Philosophy* 19, str. 89.-98.

Scharfe, Hartmut (1977.), *Grammatical Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz

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

Schrader, Otto (1933.), A Critical Study of Īśopaniṣad, *The Indian Antiquary* 82., str. 205.-212. Pretisak *Kleine Schriften* (1983.), Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 155.-163.

Slaje, Walter (2001.), Water and Salt (I): Yājñavalkya's Saindhava Dṛṣṭānta (BAU II 4,12), *Indo-Iranian Journal* 44: 25-57

Slaje, Walter (2002.), Water and Salt (III): An Analysis and New Translation of the Yājñavalkya-Maitreyī Dialogue, *Indo-Iranian Journal* 45, str. 205-220.

Söhnen, Renate (1981.), Die Einleitungsgeschichte der Belehrung des Uddālaka Āruṇi, *Studien zur Indologie und Iranistik* 7., str. 177.-213.

Suthern Hirst, Jacqueline (1996.), Strategies of interpretation: Śaṅkara's Commentary on Bṛhadāraṇyakopaniṣad, *The Journal of American oriental Society*, Vol. 116., str. 58-79.



Sorabji, Richard (2004.[I]), *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD, Vol. I. Psychology (with Etics and Religion)*, London, Duckworth

Sorabji, Richard (2004.[II]), *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD, Vol. II. Physics*, London, Duckworth

Sorabji, Richard (2004.[III]), *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD, Vol. III. Logic & Metaphysics*, London, Duckworth

Srinivasachari, P.N. (1950.), *The Philosophy of Bhedābheda*, Madras, The Adyar Library Series 74.

Strauß, Otto (1932.), Die älteste Philosophie der Karma-Mīmāṃsā, *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse*, str. 469.-532. Pretisak u *Kleine Schriften* (1982.), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag str. 379.-442.

Szczurek, Przemysław (2005.), Bhakti Interpolations and Additions in the Bhagavadgītā, *Epics, Khilas, and Purāṇas: Continuities and Ruptures, Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas*, ed. Petteri Koskikallio, gen.ed. Mislav Ježić, Zagreb, Croatian Academy of Sciences and Arts.

Šarčević, Ivan (2000.), Hermeneutika, *Filozofska istraživanja* 76., sv. 1. str.109.-138.

Špet, Gustav (2006.), *Hermeneutika i njezini problemi*, Zagreb, Naklada Breza (s ruskoga preveo Josip Užarević [*Germenevtika i ee problemy*, Moskva 1989.]

Tardieu, Michel (1987.), *Les paysages reliques: routes et haltes syriennes d'Isidore ... Simplicius*, Leuven 1990., Sabienes coraniques et „sabiens“ de Harran', *Journal Asiatique* 274, 1986, 1-44.; 'Les calendriers en usage ... Harran d'apres les sources arabes et le commentaire de Simplicius ... la Physique d'Aristotle', u *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin, New York

Telang, Kāśinath Tribak (1882.), *The Bhagavadgītā With the Sanatsugātīya and the Anugītā*, The Sacred Books of the East VIII., New York, Dover Publications

Thieme, Paul (1952.), Brāhman, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102, str. 91.-129. pretisak: *Kleine Schriften*, II, str. 100.-138.

Thieme, Paul (1965.), Īsopaniṣad (= Vājasaneyi-saṃhitā 40) 1-14, *Journal of American Oriental Society* 85, str. 98.-99.

Thomas, Edward J. (1951./2002.), *The History of Buddhist Thought*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd. [1951.] (pretisak [2002.] New York, Dover Publications)

Thrasher, Allen Wright (1993.), *The Advaita Vedānta of Brahma-siddhi*, Delhi, Motilal Banarsidass

Todorov, Cvetan (1986.), *Simbolizam i tumačenje*, preveo J. Aćin, Novi Sad, Bratstvo i jedinstvo [Symbolisme et interprétation (Paris: Éd. Du Seuil, 1978.)]

Tokunaga, Muneo (2009.), Vedic Exegesis and Epic poetry: A Note on atrāpi udāharanti, *Parallels and Comparisons, Proceedings of the Fourth Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas*, Zagreb, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti

Tubb, Gary A. i Boose, Emery (2007.), *Scholastic Sanskrit*, New York, The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University

Vetter, Tillman (1968.), Zur Bedeutung des Illusionismus bei Śaṅkara, *Festschrift für Erich Frauwallner, Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 12/13, pp. 407-408.

Vetter, Tilmann (1979.), *Studien zur lehre und Entwicklung Śaṅkaras*, Wien, Sammlung De Nobili

Walleser, Max (1910.), *Der ältere Vedānta, Geschichte, Kritik und Lehre*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Westernik, L.G. (1990.). The Alexandrian Commentators and the Introductions to their commentaries, *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* (ed. Richard Sorabji), London, Duckworth

Whitman, Jon (ed.) (2003.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden, Brill

Whitney, William Dwight (1885./2000.), *The Roots, Verb-forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language* [1885.] American Oriental Series, vol. 30, Breitkopf and Haertel, pretisak [2000.] Delhi Motilal Banarsidass, prvo indijsko izdanje 1963.

Winternitz, Moritz (1908.–1922.) *Geschichte der Indischen Literatur*, Leipzig, , Vol. I.– III.  
pretisak (1968.), Stuttgart, K.F. Koehler Verlag

Young, Frances (2003.), Alexandrian and Antiochene Exegesis, *A History of Biblical Interpretation, Vol. 1. The Ancient Period*, [ed. Alan J. Hauser & Duane F. Watson], Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company

## Životopis

Ivan Andrijanić rođen je 20.03.1975. u Zagrebu. 1994. završio je u Zagrebu Školu za primijenjenu umjetnost i dizajn, smjer slikarstvo. Iste je godine upisao studij slikarstva na Akademiji likovnih umjetnosti u Zagrebu koju je završio 1998. u klasi Vasilija Josipa Jordana. 1999. upisuje indologiju i filozofiju na Filozofskome fakultetu Sveučilišta u Zagrebu a diplomira 2004. kada upisuje poslijediplomski doktorski studij književnosti na Filozofskome fakultetu u Zagrebu. Nakon druge godine poslijediplomskoga studija obranio kvalifikacijsku radnju pod naslovom „Hermeneutika vedānte u Brahma-sūtrama i Śaṅkarinoj Brahmasūtrabhāṣyī“. Nakon što je s odličnom ocjenom položio sve propisane ispite na doktorskome studiju prijavio je sinopsis doktorske radnje pod naslovom „Upaniṣadi bijele Yajurvede u svijetlu vedāntske komentatorske tradicije“. Od 2006. radi kao znanstveni novak-asistent na Odsjeku za indologiju i dalekoistočne studije Filozofskoga fakulteta u Zagrebu u sklopu znanstvenoga projekta *Upaniṣadi u poredbenoj perspektivi: povijest teksta, recepcija, usporednice* (130-0000000-0783) pod vodstvom akademika Mislava Ježića. U ljeti 2007. svršio ljetnu školu govornoga sanskrta (Summer school of spoken sanskrit) na Sūdasiē Institut sveučilišta u Heidelbergu. Sudjeluje u nastavi iz Osnove sanskrtske gramatike i sanskrtskim seminarima.

Objavio je sljedeće radove:

1. Vedantski komentari uz Īśa-upaniṣad, *Obnovljeni život* 64 (2009), 1; 53-67 (članak, znanstveni).
2. Tumačenja Maitreyi-brāhmaṇe iz Bṛhadāraṇyaka-upaniṣadi u ranoj vedānti, *Filozofska istraživanja* 3 (2008); 697-714 (članak, znanstveni)
3. Prikaz konferencije: The 5th Dubrovnik Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas *Filozofska istraživanja* 28 (2009), 4; 1006-1008 (prikaz, ostalo)
4. James W. Heisig: Filozofi ništavila *Filozofska istraživanja* 3 (2008); 781-785 (prikaz, ostalo)

Radovi u postupku objavljivanja

5. Māṇḍūkya-upaniṣat-kārikā i Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad, *Zbornik u čast Radoslavu Katičiću, HFD* (2010)
6. Usporednice antičke tradicije filozofskih komentara i indijske vedāntske filozofije, *Filozofska istraživanja* (2010)

7. Monizam u vedānti i novoplatonizmu. *Zbornik u čast Radoslavu Katičiću*, Ibis Grafika/FF Press (2011)