

Novoplatonistički i vedāntski monizam

Ivan Andrijanić

1. Uvod

Novoplatonizam i indijska brahmanistička filozofija vedānte¹ monističke su filozofije koje u temelj svoga nauka stavljaju jedinstveni prvi princip. U novoplatonizmu se to prvo, jedinstveno počelo naziva jednim (τὸ ἓν) dok se u vedānti ono naziva brahmanom ili sopstvom (*ātman*). Obje su se ove tradicije razvijale približno u isto vrijeme na različitim stranama svijeta, a bavile su se sličnim problemima za koje su našle svoja vlastita, iznimno domišljata rješenja koja imaju i određenih sličnosti. Dakako da postoje i značajne razlike koje valja posebno naglasiti u kontekstu rasprave o mogućim utjecajima jednih na druge.

Osnovni je cilj ovoga rada predstaviti te dvije tradicije i istražiti mogu li se one uopće uspoređivati i na kojim je temeljima takva usporedba moguća. Uz kratku usporedbu povijesti oba nauka predstaviti ću njihov monizam onako kako je on predstavljen u nekim ključnim tekstovima njihovim. Tako ću novoplatonistički nauk o jednome predstaviti na primjeru Plōtinove pete i šeste *Enneade* kao i na primjerima iz Proklovihi djela *O teologiji Platōnovoj* (Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας) i *Elementi teologije* (Στοιχείωσις θεολογική) u kojima je novoplatonistički nauk o jednom najzornije prikazan. Vedāntski ću monistički nauk predstaviti na primjeru *Bṛhadāraṇyaka-upanišadi* (BAU) i na primjeru Śaṅkarina

1 Pod pojmom vedānta podrazumijevam jedan od šest klasičnih sustava indijske brahmanističke filozofije koji je nastao kao sustav tumačenja upanišadi, starodrevnih indijskih filozofskih tekstova koji uz saṃhite, brāhmaṇe i āraṇyake pripadaju vedskomu korpusu. Upanišadi se u starijoj književnosti nazivaju vedāntama što doslovno znači kraj (*anta*) Veda što se može odnositi i na srž, krajnji smisao Veda (*Muktika-upanišad*: *tileṣu tailavat vede vedāntas supratīṣṭitah*). Kako se upanišadske teme prenose i na klasičnu školu njihova tumačenja, zadržao sam naziv vedānta za klasičnu školu koja uz to samu sebe tako i naziva. Smatram kako je upanišadi dovoljno nazivati upanišadima a klasičnu školu njihova tumačenja vedāntom kada je njihovo razlikovanje zaista potrebno.

komentara uz nju. Śaṅkarin komentar štoviše sadrži fragmente starijega komentara koji Sureśvara i Ānandagiri, komentatori Śaṅkarini, pripisuju stanovitom Bhartṛprapañci. Śaṅkara na mnogim mjestima kritizira Bhartṛprapañcin komentar, a oštrica je njegove kritike ponajviše usmjerena na Bhartṛprapañcino tumačenje nauka o jedinstvenome brahmanu i njegovu odnosu prema empirijskome mnoštvu. Pokušaj tumačenja odnosa jedinstvenoga prvog počela i mnoštva koje se spoznaje u svakodnevnome iskustvu predstavlja najvažniji zadatak obiju filozofskih škola pa će posebna pozornost u ovome radu biti usmjerena na rješenje toga ključnog problema. Smatram da bi takvim pristupom bilo moguće razmotriti oba filozofska sustava s novoga stanovišta što bi možda moglo i produbiti naše shvaćanje njihovih učenja.

2. Monizam u starih Hellena i Indijaca

Utemeljiteljem se novoplatonističke monističke tradicije smatra Plōtin a njegova je razrada nauka o jednom najizraženija u petoj i šestoj *Enneadi*. Novoplatonizam dakako nije prvi filozofski sustav hellenski koji traga za jedinstvenim prvim početkom. Još su se Milećani pitali koja je to jedinstvena osnova svijeta (ἀρχή)² koja nadživljava svaku prolaznu promjenu, iz koje sve proizlazi i u koju se sve vraća³. Koliko god bile različite predodžbe o tom ἀρχή ono se uvijek shvaćalo kao jedno. Elejska je škola sljedeća koja u svome nauku sadrži snažnu monističku crtu pa tako Aristotel izvješćuje da je već Xenophan naučavao da je jedno Bog (*Metaph.* I.5.986b 25). Parmenid pak poučava da samo suće jest a nesuće nije, da nema nastajanja ni propadanja; suće je jedno i nedjeljivo, ono ne nastaje i ne kreće se jer naprosto jest. Kad bi nastajalo, nužno bi nastalo iz nesuća, a kad bi propalo, pretvorilo bi se u nesuće što je nemoguće. U Simplikijevu komentaru uz Aristotelovu *Fiziku* 1.2.185a20⁴ nalazimo poznati fragment Parmenidov:

Jedino jošte pričat o putu
ostaje onome kako jest; a na tom su znaci

2 Čini se da se pojmom ἀρχή prvi koristio Anaksimandar; Windelband (1892: 24), koji smatra da pojam sadrži nešto od starijih kozmoloških fantazija, kaže da tvrdnja o Anaksimandarovu prvom korištenju pojma ἀρχή stoji u Simplikija iako, na žalost, ne navodi u kojem djelu.

3 Nauk Milećana koji podrazumijeva jedinstvo tvari i života Überweg (1920: 53) naziva hilo-
zoizmom.

4 Diels (1882: 78.5ff [1 – 6] i 144.29 [1 – 6]).

premnogi; kako je nerođeno , nepropadno suće,
cijelo, jednorodeno, netremno, nesvršno k tome.
Niti bje kada nit bit će, jer sve je ujedno sada,
jedno, neprekidno, kakav bo postanak tražit ćeš njemu?⁵

Zēnon je branio nauk Parmenidov svodeći svojim poznatim dokazima⁶ na apsurd mnijenja o mnoštvu i kretanju. Melis sa Sama, jedan od zadnjih važnih predstavnika elejske škole poučavao je da je suće beskrajno, jedno, nepokrenuto, nepromjenjivo, bez kraja i početka. Beskrajno je jer nije nastalo, kako je to već Parmenid tvrdio, ne kreće se jer kretanje podrazumijeva kretanje u nekom prostoru koji je nešto drugo od suća. Ono se ne može kretati ni unutar sebe jer bi to tada podrazumijevalo djeljivost suća⁷.

Kako je to uvjerljivo pokazao E. R. Dodds (1928.)⁸, Plōtinov je nauk o jednome utemeljen u prvoj hipotezi Platōnova dijaloga Parmenid (137d – 139e) u koji su utkane i monističke postavke Elejaca. Do novoplatoničara je dijalog po Doddsu došao u tumačenju novopitagorovaca što se opet vidi iz njihovih fragmenata sačuvanih u Simplikijevu tumačenju Aristotelove *Fizike* (1.4.230.34 – 231.49 [Diels]). Dodds (1928.) i J.M. Rist (1962., 1965.) razlikuju tri stupnja u razvoju tumačenja nauka o jednome koji je započeo u starijoj Akademiji, a svoj je vrhunac doživio u novoplatonizmu. Najstariji stupanj predstavlja Speusipp⁹, po kojem jedno još nije uzrok svega, srednji Eudor (1. st. pr. Kr.) koji govori o

5 Prijevod fragmenta Ježić (1989: 16).

6 Platōn u dijalogu Parmenid spominje Zēnonov spis (σύγγραμμα) gdje se svode na apsurd sva mnijenja koja su u opreci s elejskim naukom o jedinstvu i nepokretnosti suća. Aristotel spominje Zēnonov nauk i u *Fizici* 4.3.210b i u 7.5.250a. U *Fizici* 6.2 Aristotel kritizira poznate Zēnonove argumente za nemogućnost kretanja. Simplikijev komentar uz ta mjesta također proširuje Zēnonove hipoteze.

7 Fragmenti Melisova djela *O prirodi* ili *O suću* (Περὶ φύσεως ἢ Περὶ τοῦ ὄντος) sačuvani su u Simplikijevu komentaru uz Aristotelovu *Fiziku* (Uvod [Diels1882: 7]; 1.2,184b 15 [Diels1882: 22 – 24, 34] i *O duši* (Diels 137).

8 Dodds je (1928.) filološkim metodama htio pokazati ukorijenjenost novoplatonizma u helenskoj tradiciji nasuprot nekim starijim tumačenjima po kojima je novoplatonizam baštinio mnogo od azijskih i egipatskih religijskih tradicija. Dodds se prvenstveno poziva na radove Zeller (1862.) *Die Philosophie der Griechen in ihre geistliche Entwicklung vol. III* i Jäger (1914.) *Nemesios von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonius*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung) koji su pokazali jasne utjecaje stoika, novopitagorovaca i srednjega platonizma na novoplatonizam. U tim radovima po Doddsu nedostaje povijest nauka o jednom koji on izvodi iz tumačenja dijaloga Parmenid i iz novopitagorovskoga nauka o jednom.

9 Speusipp (4. st. pr. Kr.) je na čelu Akademije bio poslije Platōnove smrti.

jednom u dva aspekta¹⁰, dok zadnji stupanj predstavlja novopitagorovac Moderat koji tumačeći dijalog *Parmenid* uspostavlja trostruko jedno, a svako od ta tri jedna odgovara po jednoj od prve tri hipoteze u dijalogu (prva hipoteza: *Parmenid* 137c – 144a; druga: 144a – 155e; treća: 157b – 159b). Po Ristu (1962: 398) Moderatovo novopitagorovsko tumačenje prvih triju hipoteza iz *Parmenida* služi kao osnova za kasniji novoplatonistički nauk o trima hipostazama (ὑπόστασις) od kojih je prva jedno (τὸ ἓν) iz čega emaniraju um (νοῦς) i duša (ψυχή)¹¹.

Monizam je u tekstovima indijskim posvjedočen i ranije nego u filozofskim tekstovima starih Hellena. Tako već u *Rksamhiti* (RS) 1.164.46¹² nailazimo na pojam jednoga suća: *ékaṃ sād viprā bahudh& vadanti* “Jedno suće mudraci na različite načine zovu”. U RS 10.129 također nailazimo na pojmove suća (skt. *sat*, grč. τὸ ὄν) i jednoga (skt. *tād ékaṃ*, grč. τὸ ἓν) koje bijaše u iskonu ali koje i suću i nesuću prethodi:

Nit nesúća nit súća nè bje tada,
Nit ozračja nit svoda što je onkraj.
Što zàkrivāše? Gdje' I čemu zaklon?
Je l'bilo vode, bezdne i dubòkē?

Ne bje smrti ni nesmrtnosti tada,
Noći ni danu nè bijaše znaka.
Dísa bez vjetra, svojim dijelom Jedno
Ničeg inog do tog ne bijaše više.¹³

10 Rist (1962: 391 – 394) detaljno razmatrajući fragmente Eudorove i uspoređujući ih s drugim izvorima dolazi do zaključka da Eudor, inače platōnist, pogriješno tumači novopitagorovski nauk tvrdeći da pitagorovci priznaju jedno koje je ἀρχή svega i koje je τὸ ἓν, za razliku od nižega jednoga koje je ἡ ἀόριστος δυνάς. Po Ristu (ibid.) koji se prvenstveno poziva na Alexandra Polyhistōra novopitagorovci su naučavali o jednom koje je monada (ἡ μονάς) iz koje proizlazi beskrajna dijada (ἡ ἀόριστος δυνάς).

11 U Plōtina je jedno onkraj bića i uma (1.1.8.9 – 10; 5.3.13.1 – 6), prije svega, jednostavno i različito od svega što dolazi poslije s čim nije pomiješano. Iako ono uistinu (ὄντως) jest jedno, ne može mu se pridodati nikakav predikat pa čak ni to da je jedno (5.4.1.1ff). Po Plōtinu je to prvo jedno ideja dobra (τὸ ἀγαθόν [6.7.38 i 6.9]). Iz jednoga proizlazi um (5.4.2.1 – 5) koji motri jedno i sebe sama i koji sadrži Platōnove ideje (5.9.9). Iz uma izlazi duša koja predstavlja spojnicu osjetilnoga i nadosjetilnog svijeta zbog čega joj je pogled usmjeren nagore prema umu i nadolje prema prirodi (ψύς) koja je i sama niža duša (3.8.3.9 – 11).

12 Složenost problema datacije vedskoga korpusa ne dopušta detaljniju razradu zbog sužena okvira ovoga rada pa samo napominjem da se deseti krug smatra najmlađim dijelom *Rksamhite* koja bi se mogla smjestiti u polovinu drugoga tisućljeća pr. Kr. (Ježić 1999: 9). Više o dataciji vedskoga korpusa vidi u Ježić 1987: 21 – 23 i 1999: 8 – 11.

13 RS 10.129.1 – 2 u Ježićevu prijevodu (1987: 253).

Pojam jedinstvenoga prvog počela koje stoji u teistički shvaćenu iskonu susrećemo i u brāhmaṇama pa tako *Śatapatha-brāhmaṇa* (*ŚB*) 2.2.4.1, 2.5.1.1 i 11.5.8.1 spominje Praḍāpatia “Gospodara poroda” koji bijaše jedan u iskonu¹⁴ i koji je prijegorom ispustio redove bića. Slično se oblikovani izrazi mogu naći i u starijim upanišadima¹⁵ u kojima se monistička nagnuća najjasnije očituju. *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* u istu formulu iz *ŚB* umjesto Prajāpatia umeće brahmana (*BAU* 1.4.10 i *BAU* 1.4.11). *BAU* 1.4.1 i 1.4.17 kao i *Aitareya-upaniṣad* 1.1 koja na mjesto brahmana stavljaju sopstvo ili *ātman* koji iz sebe dalje stvara. *BAU* 1.6.3 spominje da je “ovo” trostruko (ime, oblik i čin) u ustvari jedno sopstvo (*ātman*). Ovaj je ulomak ponešto drugačiji jer ne govori o stvaranju iz jednoga već svodi trostruku podjelu svijeta na jedinstvenu osnovu, na sopstvo. U *Āchāndogya-upaniṣadi* (*ChU*) 6.2.1 nailazimo na formulu sličnu onoj iz *ŚB* i *BAU* u kojoj se kaže da “ovo”, jedno bez drugoga (*ekam evādvītyam*), bijaše suće u iskonu. Ovaj model također podrazumijeva pretvorbu prvoga počela jer iz suća je proizašla jara, iz nje voda, a iz nje hrana. U upanišadima nalazimo načelo stvaranja svijeta iz jedinstvenoga prvog počela, suća ili brahmana ali nalazimo i načelo imanentnoga sopstva ili *ātmana* koje predstavlja jednu osnovu mnogostrukoga svijeta. Tumačenjem upanišadi razvio se klasični filozofski sustav vedānta utemeljen u usklađivanju raznolikih upanišadskih učenja. Upanišadi su se u rano doba usmeno prenosile u različitim vedskim školama tijekom dugoga vremenskoga razdoblja da bi konačno bile oblikovane redaktorским zahvatima koji predstavljaju prve pokušaje usklađivanja njihovih učenja. Zato nije ni čudo da se u različitim slojevima teksta katkada nalaze i raznorodna učenja. Kada su se tekstovi jednom utvrdili, počela je tradicija njihova tumačenja koja će prerasti u vedāntu. Najstariji su sačuvani vedāntski tekst *Brahma-sūtre* (*BS*), zbirka lakoničkih naputaka razvrstanih u četiri poglavlja. U vedānti je taj tekst zauzeo položaj glavnoga školskog priručnika uz koji su svi važni vedāntski mislioci

14 *ŚB* 2.2.4.1 i 2.5.1.1: *prāḍapatir ha vā idam agra eka evāsa i*; *ŚB* 11.5.8.1: *prāḍapatir vā idam agra āsīt eka eva...*

15 Kad govorim o starijim upanišadima podrazumijevam Deussenovu podjelu na starije prozne (*Bṛhadāraṇyaka*, *Āchāndogya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Kauṣītaki* i *Kena*) i na starije metričke upanišadi (*Kāṭha*, *Īśā*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka* i *Mahānārāyaṇa*). Od njih su nešto mlađe prozne upanišadi *Praśna*, *Maitrāyaṇīya* i *Māṇḍūkya* (Deussen [1906: 23 – 24]). Kako starije upanišadi pripadaju vedskomu korpusu sve poteškoće u dataciji veda vrijede i za njih. Okvirno bi ih se moglo smjestiti u doba između 8. i 7. st. pr. Kr. i razdoblja buddhizma. Vidi Ježić 1999: 8 – 11 i Olivelle 1998: 12 – 13.

sastavili komentar. Prvo je poglavlje posvećeno isključivo usklađivanju (*samanvaya*) upanišadskoga nauka i hermeneutičkim načelima njihova tumačenja. Najvažniji je zadatak pri tome bio uskladiti nauk o brahmanu u svim upanišadima kako bi se pokazalo da sve upanišadi poučavaju nauk o istome jedinstvenome brahmanu. Upravo su se u različitom tumačenju proturječnih izjava upanišadskih o brahmanu i u tumačenju odnosa jedinstvena prvog počela i iskustvene raznolikosti stale oblikovati različite vedāntske škole. Najvažnije među njima su nedvojstvena (advaita-) vedānta, vedānta razlikovnoga nedvojstva (viśiṣṭādvaita-vedānta) i dvojstvena vedānta (dvaita-vedānta). Iz ovoga se vidi da je glavni zadatak vedānte tumačenje odnosa jedinstvena prvoga počela i iskustvene raznolikosti. Kako je to tumačenje izgledalo hellenskim i indijskim monističkim tradicijama pokazat ću na primjerima Plōtina i Prokla s jedne i Šaṅkare, izrazita predstavnika nedvojstvene vedānte s druge strane.

3. Novoplatonistički nauk o odnosu jednoga i mnoštva

Kako je već spomenuto, Plōtin je u petoj i šestoj knjizi *Enneada* izložio svoj nauk o jednom. S jedne je strane jedno u Plōtina najviši princip, suće, prva hipostaza iz koje redom proizlaze um i duša, slično kao što u *ČhU* 6.2.3 iz suća, jednog bez drugog, proizlaze jara i hrana¹⁶. S druge je strane Plōtin u *Enn* 6.9 iznio nauk o jednom kao o nekoj vrsti principa postojanja jer sva bića su bića samo ako postoji jedno biće jer ništa ne bi postojalo ako ne bi bilo jednog. Kako bi to pobliže objasnio, Plōtin daje primjer vojske koja ne bi postojala kad ne bi bilo vojnika. S druge strane ne postoji ni kuća ni lađa kao rodni pojam kad ne bi bilo pojedine kuće ili lađe (*Enn* 6.9.1.5 – 10). Tako jedno nije samo kozmološko transcendentno načelo emanacije već je ono i imanentno načelo svakog bivanja jer uslijed jednoga sve biva¹⁷. Znači, ako nešto izgubi “jedno”, nikako ne može postojati¹⁸. S druge strane mnoštvo postoji ovisno o jednom dok jedno ne traži ništa drugo da bi postojalo; ono je samodovoljno. Jedno

16 Ovdje valja imati na umu kozmološki kontekst upanišadski i egzegetski kontekst plōtinovski jer u umu je Plōtin našao mjesta za Platōnove ideje i za Demijurga, dok je nauk o duši uspostavio po uzoru na Aristotelov nauk o duši.

17 Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἑστὶν ὄντα, ὅσα τε πρῶτως ἐστὶν ὄντα, καὶ ὅσα ὁπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὄσιν εἶναι. Τί γὰρ ἂν καὶ εἴη, εἰ μὴ ἐν εἴη. (*Enn* 6.9.1.1 – 4).

18 Ἀλλ’ ἔλεγεν ὁ λόγος, εἰ ἀπολεῖ ἕκαστον τὸ ἐν, μὴδ’ ἔσσεσθαι τὸ παράπαν. (*Enn* 6.9.2.15f)

također nema svojstvo dobroga jer je jedno dobro samo (*Enn* 6.9.6.24 – 30). Dodds je (1928: 132 – 133) pokazao da Plōtin mnoge argumente kojima brani prvjenstvo jednoga preuzima iz dijaloga *Parmenid*¹⁹. Tako je po Plōtinu jedno nužno bezgranično (ἄπειρον) jer nije ograničeno u odnosu na nešto drugo ni u odnosu na sebe sama, nema dijelove ni oblik (*Enn* 5.5.11 = *Parm* 137d – e). Jedno nije postalo jer sve što postaje mora postati na osnovi nečega drugoga i u tome mora biti sadržano. Na početku lanca emanacije nalazi se jedno koje ni o čem ne ovisi (*Enn* 5.5.9 = *Parm* 138a). U *Par* 139b Platōn kaže da jedno niti miruje niti se kreće²⁰. Plōtin to tumači u *Enn* 6.9.3 tvrdnjom da su mirovanje i kretanje svojstva koja bi narušila jednostavnost jednog; mirovanje i kretanje mogu pripadati samo biću. U *Parm* 140d govori se o tome da jedno ne može imati mjere čemu odgovara *Enn* 5.5.4 gdje se uz ostalo tvrdi da jedno nema mjere već je jedno mjera sama. Važna se odredba jednoga nalazi i u *Parm* 142a gdje se kaže da je jedno neizrecivo i da ne može biti predmetom znanja i mišljenja što Plōtin vjerno slijedi u *Enn* 5.3.13 – 14.

Plōtinove je *Enneade*, prvobitno niz manjih spisa Plōtinovih, redaktorski uredio Porfirij i sustavnost je njihova nauka tek načelna²¹. Proklo je zato u *Elementima teologije*, zatim u *O Platōnovoj teologiji* i u komentaru uz Platōnov dijalog *Parmenid* iznimno preciznom dijalektičkom metodom usustavio Plōtinov nauk o jednom te ga razradio oštroumno razmotrivši sve implikacije koje iz takva nauka proizlaze. Ukratko ću se usredotočiti na one dijelove nauka koji se bave odnosom jednoga i mnoštva.

U prvome poglavlju druge knjige²² *O Platōnovoj teologiji* Proklo predlaže tri mogućnosti rješenja problema odnosa jedinstva i mnoštva:

19 Prva hipoteza: *Parm* 137d – e = *Enn* 5.5.11; *Parm* 138a = *Enn* 5.5.9; *Parm* 139b = *Enn* 6.9.3; *Parm* 139e = *Enn* 5.4.1; *Parm* 140b = *Enn* 5.5.6; *Parm* 140d = *Enn* 5.5.4; *Parm* 141a = *Enn* 6.9.3; *Parm* 141e = *Enn* 5.4.1, 6.7.38; *Parm* 142a = *Enn* 5.3.13 – 14. Druga hipoteza: *Parm* 144b = *Enn* 6.4.11; *Parm* 145a = *Enn* 6.7.8; *Parm* 145b = *Enn* 6.2.21; *Parm* 145e = *Enn* 6.9.3; *Parm* 146a = *Enn* 6.2.15.

20 τὸ ἓν ἄρα ὡς ἔοικεν, οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται.

21 Porfirij je, kako sam svjedoči u *VitaP* 24 – 25, podijelio 54 Plōtinova manja teksta u šest *Enneada* poredavši ih po težini. Prva se *Enneada* sastoji od etičkih tekstova, druga se bavi prirodom, treća kozmosom, četvrta dušom, peta umom i idejama a šesta se ponajviše bavi jednim.

22 Proklo je poznat po svojim komentarima uz Platōnove dijaloge *Politeia*, *Parmenid*, *Timaj*, *Alkibijad* i *Kratil*. U djelo *O teologiji Platōnovoj* Proklo je u logičkome redu usustavio građu iz komentara. Djelo se sastoji od šest knjiga. Uvodna se prva knjiga sastoji od 29 poglavlja i bavi se načelima tumačenja Platōnovih dijaloga i općim načelima novoplatonističke teologije.

a) prva je mogućnost da su sva bića samo mnoga a da u njima ne postoji jedno, bilo u pojedinačnome biću, bilo u svima; b) druga je mogućnost da su sva bića samo jedno dok mnoštvo uopće ne postoji. Zato je potrebno sva bića svesti na jednu i istu opstojnost; c) treća mogućnost ta da su bića u isto vrijeme i mnoštvo i jedno. Tada mnoštvo ne će poništiti pojedinačno biće koje po sebi tada ne bi moglo biti jedno. U isto se vrijeme sve stvari i njihove suprotnosti ne će morati svesti na jedno što bi se suprotstavljalo svakodnevnomu iskustvu. Proklo će u nastavku teksta prve dvije mogućnosti, one da je sve mnoštvo i da je sve jedno, odbaciti. Kad bi sve bilo samo mnoštvo tada ne bismo mnoštvo mogli podijeliti na dijelove koji bi bili jedinstveni već bismo i njih morali dalje dijeliti *ad infinitum* i ne bismo nikada došli do sastavnica mnoštva jer bi takva sastavnica nužno bila jedna. Ovaj je argument utemeljen u Plōtinovim Enneadama 6.9.1.1 – 5²³. Po Proklu tvrdnja da je sve mnoštvo ukida mogućnost bivstva samog mnoštva koje podrazumijeva skup dijelova koji na kraju moraju biti jedno. Čak ni mnoštvo po sebi ne bi moglo postojati jer je i ono jedno, tj. uvijek bismo morali uspostavljati više mnoštva i tako *ad infinitum*. Kritizirajući sljedeću mogućnost, onu da je sve samo jedno, Proklo se u *O teologiji Platōnovoj* 1.2 (Taylor 1816: 95 – 96) koristi istim argumentima koje Platōn stavlja u usta Parmenidova u dijalogu *Parmenid* 137c – 138b. U Prokla se prva četiri argumenta o nemogućnosti tvrdnje da je sve samo jedno javljaju istim redoslijedom kojim se javljaju u Platōna! U nastavku Proklo parafrazira i sve ostale argumente iz *Parmenida* ali drugačijim redoslijedom. Tako, primjerice, prvi argument kaže da ako postoji samo jedno, ne bi postojalo ni cijelo ni ono što se sastoji od dijelova jer ako je nešto cijelo to podrazumijeva da je sastavljeno od dijelova, a dijelovi podrazumijevaju postojanje nečega drugog koje ograničava jedno. Drugi argument kaže da ne bi postojao ni početak ni kraj jer jedno nije djeljivo. Isto tako ništa ne bi moglo imati oblik jer oblik također podrazumijeva neku protežnost u prostoru što poništava jedinstvo jednoga.

Druga se knjiga sastoji od 13 poglavlja i poglavito se bavi jednim, treća se knjiga u 28 poglavlja bavi načelima proizlaženja triju trostrukih redovima iz jednoga. Četvrta knjiga u 39 poglavlja govori o tome koji bogovi odgovaraju trijadama iz treće knjige. Peta se knjiga sastoji od 40 poglavlja i, nastavljajući raščlambu uma, govori o sedam monada koje čine hebdomadu od kojih je jedna platōnov Demijurg iz dijaloga *Timaj*. Šesta knjiga u 24 poglavlja nastavlja nauku o bogovima i o nebeskim tijelima koja im odgovaraju te govori i o trećoj hipostazi, o duši.

23 Ἐπεὶ περ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἐν ὃ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα. U Blagojevićevu prijevodu (1984: 233): “Ukoliko je nešto lišeno tog da bude nešto jedno ono više nije to što se za njega tvrdi”.

Treća je mogućnost da sve nije ni samo mnoštvo ni samo jedno što znači da je nužno pretpostaviti da jedno i mnoštvo na neki način zajedno opstoje. U tom su slučaju moguće tri nove mogućnosti (Taylor 1816: 97 – 99). Prva jest da mnoštvo sudjeluje u jednom, druga da jedno sudjeluje u mnoštvu, treća da jedno sudjeluje u drugom ili da ništa ne sudjeluje ni u jednom ni u drugom. Treća pretpostavka nije moguća jer ona pretpostavlja postojanje samo jednoga ili samo mnoštva i tada vrijede svi argumenti iz prethodnoga odlomka koji govore protiv postojanja samo jednoga ili samo mnoštva. Nije moguće niti to da jedno istovremeno sudjeluje u mnoštvu i mnoštvo u jednom jer to podrazumijeva miješanje jednog i mnoštva što znači da postoji uzrok miješanja koji ne bi bio ni jedno ni mnoštvo i koji je ispred oboje. Proklov se konačni odgovor o odnosu jednoga i mnoštva nalazi u drugoj spomenutoj mogućnosti, onoj da jedno ima udjela u mnoštvu. Po Proklu dakle postoje i jedno i mnoštvo u isto vrijeme s time da jedno sudjeluje u mnoštvu. Tako prva izreka²⁴ *Elementa teologije* glasi: Πᾶν πλῆθος μετέχει πηι τοῦ ἑνός²⁵. Kad bi jedno imalo udjela u mnoštvu, mnoštvo bi stajalo prije jednoga, a jedno je nužno ispred mnoštva jer ako u mnoštvu nema jednoga, sve nestaje. Ako u jednom nema mnoštva ostaje naprosto jedno. Zato je jedno je nužno prije mnoštva²⁶. Proklo tvrdi da je nijedno obrnuto od jednoga, a od mnoštva je obrnuto ne-mnoštvo koje je jedno²⁷. Zato je po Proklu jedno ispred mnoštva. Iz jednoga proizlazi mnoštvo u nizu sekvenci od kojih je prva um, a druga duša isto kao kod Plōtina. Tako određivši prvjenstvo jednoga nad mnoštvom Proklo apstraktno teorijski tumači i usustavljuje Plōtinov nauk o emanaciji hipostaza uma i duše iz jednoga. “Sve” znači nije ni samo mnoštvo ni naprosto jedno već u isti čas postoje i mnoštvo i jedno s tim da je jedno hijerarhijski ispred i iznad mnoštva koje je obilježeno i uvjetovano jednim iz kojega je u procesu emanacije i proizašlo. Ovdje se pokušava pomiriti osjetilno iskustvo mnoštva stvari oko sebe s potrebom priznavanja prvoga jedinstvenoga počela pri čem je glavni argument to da je nemoguće beskrajno dijeliti

24 Proklovi se *Elementi teologije* (Στοιχείωσις θεολογική) sastoje od 211 kratkih izreka nalik na indijske *sūtre* uz koje stoje komentari koji izreke detaljno raščlanjuju.

25 U Kalenićevu prijevodu (1997: 67): “Svako mnoštvo ima na neki način dijela u jednome”. Vidi također *O teologiji Platōnovoj* 2.3. (Taylor 1816: 109.4ff)

26 Πᾶν πλῆθος δευτερόν ἐστι τοῦ ἑνός. (*Elem* 5.) “Svako mnoštvo je kasnije od jednoga” (Kalenic 1997: 69).

27 *O teologiji Platōnovoj* 2.1. (Taylor 1816: 99.23ff)

stvari i da na kraju moramo doći do jednoga. Ono je ustvari apstraktno postulirano jer je nemoguće sve svesti na predmetne atome kojih je opet mnoštvo jer krajnje jedno po logici stvari ne može biti mnoštvo. Jedno se ne može množiti i tvoriti mnoštvo jer bi jedno, kojih je mnogo, ograničavali jedni druge. Zato je potrebno ustanoviti apstraktno jedno po logičkim načelima Platónova *Parmenida*, smjestiti ga nekako u svijet i pomiriti s osjetilnim opažajem mnoštva. Važno je naznačiti da novoplatonistički metafizički nauk o hijerarhijskoj strukturi svijeta u svojoj biti podrazumijeva stvarno postojanje vanjskoga svijeta što je važno za shvaćanje vedātskih rješenja istoga prijedora.

4. Monizam u Śaṅkarinu komentaru uz *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*

Načelo emanacije svijeta iz jednoga počela poznato je već u upanišadima. Poznata je slika iz *Muṇḍaka-upaniṣadi* 1.1.7 gdje se brahman i svijet s jedne strane uspoređuju s paukom i mrežom koju iz sebe stvara, a s druge strane s dlakama koje izlaze iz čovjeka. U *MU* 2.1.1 nalazimo primjer iskri koje izlijeću iz vatre kao primjer za nauk po kojem svijet izlazi iz brahmana. U *BAU* 2.1.20 također nailazimo na sliku pauka i niti mreže. Sve te slike podrazumijevaju emanaciju stvarnog svijeta iz jednog vrhovnog počela²⁸. U svome komentaru uz *BAU* 2.1.20 Śaṅkara tumači upanišadsku prisposobu o pauku i paukovoj mreži nastojeći je uskladiti sa svojim naukom o jedinstvu brahmanovu i o prividnoj naravi vanjskoga svijeta. Kritizirajući nauk o preobrazbi brahmana u svijet, odnosno o emanaciji svijeta iz brahmana, Śaṅkara tvrdi da iz takva nauka proizlaze dvije mogućnosti. Prva je mogućnost ta da samo dio brahmana prolazi preobrazbu u svijet što podrazumijeva da je brahman nakupina dijelova. Tada bi povezanost cjeline i dijela bila poput veze rodnoga pojma i pojedinačnoga bića. Vrhovno bi sopstvo tada ostalo nepromijenjeno iako neki njegovi dijelovi prolaze preobrazbu kao što kosa raste iako se čovjek iz kojega kosa izrasta ne mijenja. Time bi po Śaṅkari brahman bio rascijepljen (*kṣata*) na dio koji prolazi pretvorbu i

28 "Tako kao što pauk ispušta paučinu, kao što se iz ognja sićušne iskre razlijeću, upravo se tako iz ovoga sopstva razlijeću svi dahovi, svi svjetovi, svi bogovi i sva bića. Njegova je upaniṣad bivstvo bivstva. Bivstvo su dahovi, ovo (sopstvo) je njihovo bivstvo." (*sa yathorṇavābhis tantunocared yathāgneḥ kṣudrā viṣphuliṅgā vyuccaranty evam evāsmād ātmanaḥ sarve prāṇāḥ sarve lokāḥ sarve devāḥ sarvāṇi bhūtāni vyuccaranti / tasyopaniṣat satyasya satyam iti / prāṇā vai satyaṃ teṣām eṣa satyam /*)

na onaj nepromijenjeni dio što bi poništilo njegovu jedinstvenost. Druga je mogućnost ta da cijeli brahman postaje svijet kao što mlijeko postaje jogurt što je također nemoguće jer bi tada brahman poput osobne duše²⁹ bio podložan vezanju i preporadanju što je nepojmljivo. Problem je u tome što brahman mora ostati jedan i jedinstven ako je određen kao prvo počelo. Svijet ili bilo što drugačije od njega nužno ograničuju njegovo jedinstvo. Iz ovoga vidimo da je u vedānti monizam zadan upanišadskim tekstom³⁰, a zadatak je vedāntskoga tumača monistički nauk usustaviti i obrazložiti. Za razliku od toga, Proklo propituje i odbacuje mogućnosti pluralističkoga nauka pa do nužnosti jedinstvenosti prvoga principa dolazi isključivo logičkim putem.

Razmotrivši i odbacivši nauk o proizlaženju svijeta iz brahmana Śaṅkara prikazuje svoje rješenje problema odnosa mnoštva i jednoga koje se u temelju razlikuje od novoplatonističkoga. U prvome se dijelu odgovora Śaṅkara trudi pokazati zašto upanišad tvrdi nešto što po njem ne prolazi rigoroznu logičku provjeru. Kako objava ne može biti u neskladu sa zaključivanjem i opažajem, one njezine dijelove 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 prispodobе s ognjem i paukom valja ispravno protumačiti. Kako Śaṅkara onda shvaća upanišadske izjave iz kojih bi se moglo zaključiti da sopstvo ima dijelove? Objava je prisiljena služiti se svakodnevnim govorom i prispodobama koje nisu u stanju u potpunosti dočarati najvišu istinu (*paramārtha*). Zato je smisao prispodobе s ognjem pokazati jedinstvo brahmanovo jer su mu oganj i iskre koje iz njega izlijeću istovjetni. Zato ta prispodoba po Śaṅkari služi pokazivanju istovjetnosti vrhovnoga i osobnog sopstva³¹. Ako je nešto u proturječju s idejom jedinstvenoga

29 Śaṅkara razlikuje osobnu dušu (*dīva*) koja je nositelj spoznajnih djelatnosti i podložna je preporadanju i sopstvo kao najviše počelo koje je jednako brahmanu, apsolutno ali se zbog name-taka poput djelatništva, spoznavalaštva i sl. čini kao osobna duša.

30 U vedānti upanišadi uživaju status objave (*śruti*) i kao takve se smatraju valjanim načinom spoznaje. Zato Śaṅkara u komentaru uz *BAU* 2.1.20 tumači etimologiju riječi upanišad kao *upa-ni-gamayati-samīpa* što znači da upanišadi čine da znanje o brahmanu pride bliže. Po Śaṅkari upanišadi prenose obavijesti o pravoj prirodi brahmana što znači da one priskrbuju (*upani-gamayitṛva*) znanje. U uvodu u *BAU* 3.3.1 Śaṅkara osim objave nabraja još četiri valjanih načina spoznaje (*pramāṇa*): opažaj (*pratyakṣa*), zaključak (*anumāna*), usporedba (*upamāna*) i implikacija (*arthāpatti*).

31 *anger hi visphuliṅgo' gnir eva ity ekatvapratyayārho dṛṣṭo loke; tathā cāmśo'amśinā ekatvapratyayārhaḥ; tattraivaṃ sati vidhānātmanaḥ paramātmavikārāmśatvavācakaḥ śabdāḥ*

sopstva to je samo zbog ograničenosti medija kojim se poruka prenosi. Na prigovor da objava ne bi smjela poučavati lažnim prisposodobama Śaṅkara odgovara da ovakve prisposdobe ne treba brkati s lažnom svijesti (*mithyābuddhi*) koja pripada ljudima koji ne razabiru (*avivekin*). Jer i oni koji razabiru (*vivekin*) oslonjeni su o svakodnevni, svjetovni (*vyavahāra*) rječnik. Tako se ljudi koriste svakodnevnim rječnikom i govore da je ono plavo ili crveno iako znaju da nebo nema boju u najvišem smislu (*paramārtha*)³². Tako se i objava na svakodnevnoj razini (*vyavahāra*) koristi prisposodobama poput one 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 (*upādhi*) imena i oblika na svakodnevnoj razini. Prisposdobu s ognjem i iskrama iz *MU* Śaṅkara spominje i u svom komentaru uz *BS* 1.4.22 gdje kaže da je ona utemeljena u nametcima (*upādhy āśrāya*) što znači da je treba shvatiti kao izrečenu na svakodnevnoj razini spoznaje. Jedino ovakvo shvaćanje, a ne druga koja govore o sopstvu kao različitom ili sastavljenom od dijelova, može po Śaṅkari ujediniti sva upanišadska učenja³³.

Ovdje valja ukratko promotriti i raspravu koja se vodi u *BSBh* 4.3.14 gdje se raspravlja o kretanju osobne duše kako je ono opisano u uvidbi u pet oganja (*pañcāgnividyā*) iz *BAU* 6.2, *ChU* 5 i *ĀB* 1.45 i u uvidbi u oganj koji pripada svakom čovjeku (*agni-vaiśvānara*) iz *ChU* 5.3 – 24 i *KauU* 1. Śaṅkara predlaže tri mogućnosti odnosa osobne duše, žića (*ātma*) i brahmana: žiće može biti dio brahmana, može pretvorbom (*vikāra*) iz njega proizlaziti ili mu može biti različito. Žiće ne može biti dio brahmana jer ako se ono prema njemu kreće, kako bi se s njim sjedinilo; tada on ne bi bio cio. Ne može biti ni pretvorbom dobiveni dio brahmana jer je preoblikovana stvar uvijek prisutna u materijalu iz

paramātmaikatvapratyayādhiṣṭavaḥ / (str. 738.3f)

32 Pojam *paramārtha* koristi se već u starijem buddhizmu (*paramattha*, *Suttanipāṭa* 68.219), dok je nauk o dvije razine spoznaje posvjedočen prije Śaṅkare u Mahāyānskome buddhizmu. Odatle je nauk prenesen i u stariju vedāntu gdje se pojavljuje u *Māṇḍūkya-kārikāma* (4.74) koje nabrajaju tri razine spoznaje (*kalpitasaṃvṛti* i *paratantrābhisaṃvṛti* predstavljaju nižu istinu [*saṃvṛtisatya* u buddhizmu], 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). Najvjerojatnije je ovo izvorno buddhističko razlikovanje Śaṅkara posredno preuzeo iz tradicije kojoj pripadaju *Māṇḍūkya-kārike* i Bhartṛhari.

33 *aṃśādiśrutismṛtivādāś caikatvārthāḥ, na tu bhedaḥ prapitā dakāḥ, vivakṣitārthaikavākyayogāt – ity avoḥcāma* / (*BSBh* str. 740.6f)

kojega je stvorena kao što glinena posuda ne može postojati ako nije napravljena od gline; glinena posuda ne opstoji odvojena od gline koja joj je sopstvo. Šaṅkara tvrdi da nauk po kojem je duša dio (*avayava*) brahmana ili pretvorba (*vikāra*) brahmana ne podrazumijeva jedinstvo u punom smislu riječi³⁴, čak i kad se prizna da postoji izvjesni stupanj jedinstva između cjeline i dijela i uzroka i posljedice.

Ako je duša pak različita od brahmana, tada može biti: a) beskrajno velika, b) može biti veličine atoma (*aṇu*), ili c) može mijenjati veličinu u skladu s veličinom tijela³⁵. Kad bi duša bila beskrajno velika (a) ne bi se mogla kretati jer ako bi bila sve, ne bi postojao prostor koji podrazumijeva kretanje³⁶; kad bi (b) bila tanahna poput atoma, ne bi mogla sezati u sve dijelove tijela i činiti središnji spoznajni i djelatni organ. Ako bi pak (c) mijenjala veličinu zajedno s tijelom, javilo bi se niz poteškoća kao što su nestalnost i promjenjivost duše. Kad bi duša bila različita od brahmana, upanišadske bi izreke poput *tat tvam asi*³⁷ bile svedene na apsurd (*bādhaprasaṅga*). Šaṅkarin je odgovor na ove dvojbe iznimno zanimljiv i prikazuje temeljni nauk njegove metafizike ali i glavnu egzegetsku metodu usklađivanja upanišadskih učenja. Nauk o kretanju duše od tijela do brahmana po Šaṅkari pripada upanišadskim tekstovima koji se bave uvidbama u nižeg, svojstvima obdarenoga (*saguṇa*) brahmana³⁸. Po Šaṅkari svojstva poput bivanja donositeljem blaga (*vāmanī*, *ChU* 4.15.3) ili bivanja onim čija je želja istina (*satyakāma*, *ChU* 8.1.5.) ne mogu pripadati istom brahmanu kao onom za kojega se kaže da se njega spoznavši postiže najviše (*TaiU* 2.1.1.) ili da se biva-jući brahmanom ide brahmanu u *BAU* 4.4.6. Ovi citati po Šaṅkari ne znače kretanje s jednoga na drugo mjesto već dokazuju da je spoznaja brahmana samo spoznaja prave prirode sopstva kojom nestaju nametci

34 *mukhyaikatvānupapatteḥ* / (*BAUBh* str. 499.19f)

35 Šaṅkara u *BSBh* 2.2.34 – 35 kritizira nauk o promjenjivosti duše u skladu s veličinom tijela koji inače pripada dinističkoj filozofiji.

36 Zanimljivo je ovdje napomenuti da se u Melisovu fragmentu nalazi isti argument kad se govori o suću koje je nepokretno zbog svoje jedinstvenosti i sveprisutnosti. Vidi bilješku 7.

37 Po prof. Ježiću rečenicu *tat tvam asi* nije dovoljno 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 da zamjenica *tat*, ako se shvati kao pokazno zamjenički prilog, zbog neodređenosti može značiti *tatas* (odatle), *tatra* (u tome), ili "tamo, k tome". Tada bi rečenica u isto vrijeme značila "odatle ti jesi", "u tome ti jesi" ili "k tomu ti jesi (ideš)".

38 *kiṃ viśayāḥ punar gatiśrutaya iti? ucyate – saguṇavidyāviśayā bhaviṣyanti* / (*BAUBh* str. 503.9f)

imena i oblika nametnuti brahmanu neznanjem³⁹. Dalje Śaṅkara kaže da upanišadski tekstovi koji opisuju žiće kao da se kreće prema brahmanu ili se prerađa pripadaju uvidbama u niži brahman (*apara brahman=saguṇa-brahman*) koji se spoznaje na nižoj, svakodnevnoj razini spoznaje (*vyavahāra*). Tek se na najvišoj razini spoznaje može spoznati brahman bez svojstava (*nirguna-brahman*) pa dolazimo do jednostavne tablice iz koje se vidi kako se na svakodnevnoj razini spoznaje najviše sopstvo čini kao osobna duša a jedinstveni najviši brahman kao brahman bez svojstava koji odgovara pojmu Īśvara ili osobnog božanstva:

vyavahāra (svakodnevno iskustvo)	paramārtha (najviša istina)
đīva (žiće, osobna duša)	paramātman (najviše sopstvo)
apara-brahman/ saguṇa-brahman niži brahman/ (brahman obdaren svojstvima)	para-brahman/ nirguna-brahman najviši brahman (brahman bez svojstava)

Śaṅkarin iluzionistički nauk s jedne strane služi usklađivanju upanišadske objave ali s druge strane predstavlja jedini mogući odgovor na pitanje o odnosu jednoga i mnoštva, barem u okviru misaonog obzora starodrevne Indije. Mnoštvo je po njem samo privid⁴⁰ svojstven nižoj, svakodnevnoj razini spoznaje dok je jedina istina jedinstveni apsolutni brahman koji se spoznaje na najvišoj razini apsolutne spoznaje koja je lišena svake podjele na subjekt i objekt. Ako imamo u vidu Proklove tri mogućnosti odnosa jednoga i mnoštva jasno je da se Śaṅkara odlučuje za drugu mogućnost po kojoj je sve samo jedno gdje mnoštvo uopće ne postoji. Śaṅkara vještīm manevrom izbjegava sva u Platōna i Prokla pomno ispitana logička proturječja koja nastaju iz tvrdnje da je sve jedno. Śaṅkarin se manevar očituje u svođenju vanjskoga svijeta na privid i u

39 "brahmavidāpnoti param (TaiU 2.1.1.)" ity ādiṣu tu satyapyāpnoter gaty arthatve varṇite-na nyāyena deśāntaraprāptyaśaṃbhavāt svarūpapratipattir eveyam avidyādhyaṛopita-nāmarūpapravilayāpekṣayābhidhīyate "brahmaiva san brahmāpyeti (BAU 4.4.6)" / (BSBh str.501.16ff)

40 Privid se ostvaruje po načelu *adhyāse* po kojem se na subjekt pogrešno prenose svojstva objekta a na objekt se prenose svojstva subjekta što predstavlja dio svakodnevnog ljudskog postupka koji je utemeljen u neznanju koje stvara privid. Uzajamno pogrešno prenošenje svojstava predstavlja u advaita-vedānti načelo *adhyāse* (u BAUBh *adhyāropaṇe*) ili projekcije svojstava jednoga predmeta na drugi kako je to Śaṅkara opisao u svome uvodu u komentar uz *Brahma-sūtre* (BSBh).

razlikovanju razina spoznaje jer je u srži svih Platōnovih i Proklovihi prigovora shvaćanje da vanjski svijet stvarno postoji. Valja naglasiti i to da Śaṅkarin nauk ipak nije utemeljen u upanišadima. Monizam upanišadski nikad ne podrazumijeva prividnost svijeta a prisposdobe o pauku i ognju daju naslutiti da je nauk upanišadski bliži nauku o istovremenoj jedinstvu i razlici brahmana i svijeta i da se svijet shvaća kao preoblika brahmana. Takav se nauk naziva bhedābheda⁴¹ i on je znatno sličniji novoplatonističkomu nauku od Śaṅkarine iluzionističke advaita-vedānte. U Śaṅkarinu se komentaru uz *BAU* nalaze fragmenti jednoga starijeg komentara uz *BAU* koje Śaṅkara navodi kako bi ih kritizirao. Ti se fragmenti dopunjuju u Sureśvarinu komentaru uz Śaṅkarin komentar (*Brhadāranyakopaniśadbhāṣya-vārttika*) i u Ānandagirievim glosama uz Sureśvarin komentar (*Brhadāranyakopaniśadbhāṣyavārttika-ṭika*). Sureśvari i Ānandagiri zahvaljujemo to da iz njihovih tekstova saznajemo da je autor tih fragmenata stanoviti Bhartṛprapañca⁴². Kako je Bhartṛprapañcin komentar pripadao misaonom obzoru bhedābheda⁴³ vrijedi ukratko izložiti elemente njegova nauka koji su donekle usporedivi s novoplatonističkim.

U Śaṅkarinu tekstu nalazimo dvadesetak fragmenata ili parafraza⁴⁴ Bhartṛprapañcin⁴⁴ iz kojih se slika o njegovu nauku može dosta dobro rekonstruirati. Ukratko, čini se da je Bhartṛprapañca zastupao nauk o

41 Složenica *bhedābheda* sastoji se od riječi *bheda* (podvojenost) i *abheda* (nepodvojenost). Ako je shvatimo kao kopulativnu složenicu označuje istovremenu podvojenost i nepodvojenost (jedinstvo) brahmana, prvoga počela. Kao determinativna složenica označuje nepodvojenost u podvojenosti. Taj nauk odgovara Proklovoj trećoj mogućnosti koja podrazumijeva istovremeno postojanje jedinstva i mnoštva.

42 Śaṅkara izrijeком nikada ne spominje imena komentatora koje kritizira već ih uvodi neodređenim zamjenicama *kecid* (neki) ili *apare* (drugi). Yāmuna (10.st) na početku svojega djela *Siddhitraya* spominje Bhartṛprapañcu u lozi učitelja koji je po njem mlađi od Tañke (po Nakamuri [2004: 99.] između 500. i 550.g.) ali stariji od Bhartṛharia (5.st.). Hiriyana (1924: 80.) navodi da se iz istog djela može zaključiti da je Bhartṛprapañca sastavio i komentar uz *BS*. Gopāla Yātfindra (Bāla Gopāla ili Gopālabāla Yati, 17.st.) u svojim glosama uz Śaṅkarin komentar uz *Kaṭha-upaniśad* tvrdi da je Bhartṛprapañca sastavio komentar i uz ovo djelo.

43 Po Nakamuri (2004: 129.) Śaṅkara i Sureśvara parafraziraju Bhartṛprapañcin komentar dok Ānandagiri na nekim mjestima taj komentar i citira.

44 Rau (1960: 117) navodi 30 odlomaka u Śaṅkarinu komentaru u kojima on kritizira starije komentare. Sureśvara i Ānandagiri pripisuju Bhartṛprapañci 19 odlomaka dok ostalima ne znamo autora. Nakamurin (2003: 128) je popis Bhartṛprapañcinih fragmenata nešto kraći od Rauova i nedostaju mu fragmenti iz *BAUBh* 2.2.1, 2.1.20, 4.3.22 i 4.4.22 koje Rau pripisuje Bhartṛprapañci. U tekstu sam našao sve fragmente koji se u Nakamurinu i Rauovu popisu poklapaju. Od ovih četiriju viška s Rauova popisa uspio sam sa sigurnošću naći samo one koji se nalaze u *BAUBh* 2.2.1 i 4.4.22.

nepodvojenosti u podvojenosti⁴⁵ brahmana, svijeta i duše, kojih je bit odnos jedinstva u dvojnosti (*dvaitādvaitātmaka*). Kod Bhartṛprapañce brahman, za razliku od Śaṅkarina poimanja kod kojega je brahman nepromijenjen i nepromjenjiv, prolazi kroz stvarnu preobliku (*pariṇāma*) istodobno zadržavajući i svoju transcendentnu narav. Odnos brahmana i svijeta prikazivao je kao odnos uzroka (*kāraṇa*) i posljedice (*kārya*), supstance i njezinih svojstava (kao vode i valova), cijeloga (*amśin*) i dijela (*amśa*) i roda (*sāmānya*) i pojedinačnoga (*viśeṣa*)⁴⁶. Bhartṛprapañca je govorio o osam oblika (*avasthā*) brahmana: *antaryāmin*, *sākṣin*, *avyākṛta*, *sūtra*, *virāḍ*, *devatā*, *ḍāti* i *piṇḍa*⁴⁷. Ovih je osam oblika podijeljeno u tri skupine⁴⁸ (*raśi*): *antaryāmin* se nalazi u *paramātma-raśi*; *avyākṛta*, *sūtra*, *virāḍ*, *devatā* i *ḍāti* nalaze se u *mūrtāmūrta-raśi*, a *piṇḍa* koja predstavlja dušu u *ḍīva-raśi*.

5. Zaključak

Oba se vedāntska rješenja problema odnosa jedinstvenoga prvog počela i empirijski spoznatljivog mnoštva na neki način razlikuju od novoplatonističkoga. Tako Śaṅkara ne bi mogao prihvatiti novoplatonističku ideju emanacije jer bi ono što iz brahmana proizlazi nužno ograničavalo njegovo jedinstvo dok Proklo nije čak ni razmatrao mogućnost iluzorne naravi svijeta. Proklu bi dakle bliži bio bhedābhedavādski nauk iako neke česti ovih učenja vjerojatno ne bi prošli rigoroznu logičku provjeru Proklovu koja je utemeljena već u Platōna. Tako se ideja o odnosu jednoga i mnoštva izravno izražena u Bhartṛprapañce kao odnos cijeloga (*amśin*) i dijela (*amśa*) kritizira već u Platōnovu dijalogu *Parmenid* (135c – d) gdje se cijelo određuje kao ono gdje ne nedostaje ni jedan dio. No ako je jedno skup dijelova ono nužno postaje mnoštvo. Kako je cijelo nužno skup dijelova, jedno ne može biti jedno ni ako je cijelo ni ako je skup dijelova. Tom problemu Proklo doskače naukom o dioništvu mnoštva u jednom.

45 Ānandagiri se najčešće koristi složenicom *bhinnābhinna* (Shastri 1986. vol. 2. str. 876. uz 46. *śloku*). U ovome je kontekstu značenje isto kao i *bhedābheda*.

46 Shastri 1986., Vol. 2. str. 623 – 624.

47 Shastri 1986., Vol. 2. str. 643. Śaṅkarin se navod u komentaru uz *BAU* 3.8.12 ponešto razlikuje od Sureśvarina i Ānandagirieva; spominje osam stanja (*aṣṭhāvasthā*) od kojih navodi tri: *brahman*, *antaryāmin* i *kṣetradhā*. Kod Sureśvare i Ānandagiria nedostaju brahman a umjesto *kṣetradhā* imaju *sākṣin*.

48 Ovo je opisano u Śaṅkarinu komentaru uz *BAU* 2.3.6 i prošireno u Sureśvare i Ānandagiria (Shastri 1986. vol. 2., str. 1007. kitice 91ff).

Proklo okreće problem naglavce apstraktnom tvrdnjom da se jedno ne sastoji od dijelova već dijelovi koji predstavljaju mnoštvo imaju dijela u jednom (*Elem 1*) jer su dijelovi sami jedno. Zato već u idućem paragrafu (*Elem 2*) mora priznati da je mnoštvo istovremeno jedno i ne-jedno čime se bitno približuje vedāntskomu nauku o istovremenom jedinstvu i razlici (bhedābhedavāda). Razlika je između vedāntskoga i novoplatonističkoga monizma također u tome što Proklo i drugi novoplatoničari logički izvode potrebu svođenja svega na jedinstveno prvo počelo dok je u vedānti monizam zadan u svetoj objavi⁴⁹. Osnovna je potreba vedāntska razumska raščlamba upanišadskih učenja pa je vedāntska metafizika uvelike plod egzegetskoga napora.

Iako postoje razlike, obje se ove filozofije kreću unutar sličnoga mišao-noga okvira tumačenja odnosa jednoga i mnoštva. Pri tome su sva ova rješenja plod iznimno dovitljivih nastojanja u objašnjavanju osnovnih paradoksa kojim smo okruženi, bilo u prirodi, bilo u starodrevnim tekstovima. Smatram da sličnosti koje među tim filozofskim sustavima postoje ne moraju nužno biti plod utjecaja jednih na druge⁵⁰ jer su se oba sustava postepeno razvijala iz određenih početnih tekstovnih premisa. U novoplatonizmu je to bio Platōnov dijalog *Parmenid* koji je sam utemeljen u starijim monističkim učenjima elejskim dok vedāntski monizam svoj izvor nalazi u upanišadima iako starije monističke tendencije nalazimo već i u vedskim samhitama. Čini mi se da su oba ta sustava filozofska ishod prvotna susreta čovjeka sa svijetom koji ga okružuje i s paradoksima koji iz toga svijeta izviru i koji su zabilježeni u ranoj filozofiji. Kasnija je filozofija sustavno obrađivala ranije misli slažući ih u logičkome redu iz čega su konačno nastali veliki monistički filozofski sustavi novoplatonistički i vedāntski.

49 Valja imati na umu da i novoplatoničari nasljeđuju monizam iz tradicije koji preko novopitagorejaca nasljeđuju iz starine, moguće neizravno i od Elejaca.

50 Mogući povijesni dodiri nisu ni bili tema ovoga rada iako bi i takvu mogućnost u budućnosti također vrijedilo razmotriti. U *VitaP 3* zabilježeno je da se Plōtin stavio na raspolaganje caru Gordijanu pri njegovoj propaloj vojni protiv Perzijanaca kako bi proučio "korisnu i štovanu" (Bidjin 2004: 15) filozofiju Perzijanaca i Indijaca.

Popis pokrata

BAU.....	Br̥hadāraṇyaka-upaniṣad
BAUBh.....	Br̥hadāraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya (Śaṅkara)
BS.....	Brahma-sūtra
BSBh.....	Brahma-sūtra-bhāṣya (Śaṅkara)
ChU.....	Āchāndogya-upaniṣad
ĀB.....	Ādaiminīya-brāhmaṇa
Enn.....	Enneade (Plōtin)
Elem.....	Elementi teologije (Proklo)
KauU.....	Kauṣītaki-upaniṣad
Metaph.....	Metafizika (Aristotel)
MU.....	Muṇḍaka-upaniṣad
Parm.....	Parmenid (Platōn)
RS.....	R̥k-saṃhitā
ŚB.....	Śatapatha-brāhmaṇa
TaiU.....	Taitirīya-upaniṣad
VitaP.....	Vita Plotini (Porfirij)

Popis literature

- Bidjin, Iva (prijevod) (2004.), *Porfirije: O Plotinovu životu i poretku njegovih spisa*, Zagreb, Naklada Breza.
- Blagojević, Slobodan (prijevod) (1984.), *Plotin: Eneade I. – IV.*, Beograd, NIRO Književne novine.
- Deussen, Paul (1906., pretpisak 1908.), *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh, T. & T. Clark.
- Diels, Hermann (1882), *Commentaria in Aristotelem Graeca, Volumen IX: Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria*, Berlin, G. Reimeri.
- Dodds, E. R. (1928), The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One', *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4 (Jul – Oct) str. 129 – 142.
- Henry, P. / Schwyzer, H.R., (izdanje) (1951), *Plotini opera*, tom. I., Leiden http://www.hs-augsburg.de/~Harsch/graeca/Chronologia/S_post03/Plotinos/plo_enn0.html Elektronički starogrčki tekst Enneada (zadnji pristup 19.6.2010)
- Hiriyana, Mysore (1924), Bhartṛprapaṇca, an old Vedāntin, *Indian Antiquary*, vol. LIII, str. 77 – 86, pretpisak (1957.) *Indian Philosophical Studies*, Mysore, Kavyalaya Publishers.

- 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.
- Kalenić, Antun Slavko (izdanje i prijevod) (1997), *Proklo: Osnove teologije*, Zagreb, Naklada Naprijed.
- Nakamura, Hajime (1950 engl. prijev. 2004), *A History of Early Vedānta Philosophy (Vol. II)*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Olivelle, Patrick (izdanje i prijevod) (1998), *The Early Upanisads*, New York, Oxford University Press.
- Rau, Wilhelm (1960), Bemerkungen zu Śaṅkaras Brhadāranyakopaniṣadbhāṣya, *Paideuma* 7. str. 115 – 121.
- Rist, John M. (1962), The Neoplatonic One and Plato's Parmenides, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 93, str. 389 – 401.
- Rist, John M. (1965), Monism: Plotinus and Some Predecessors, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 69, str. 329 – 344.
- Rist, John M. (1973), The One of Plotinus and the God of Aristotle, *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, No. 1 (Sep.) str. 75 – 87
- Shastri, Subrahmanya Shri s. (izdanje) (1986.) *Brhadāranyakopaniṣad-bhāṣyavārtikam sarvatantrasvatantra śrīmadānandagīryācārya prāṇita śāstraprakāśikā*, Vols. I. – III., Varanasi, Mahesh Research Institute, Shri Dakshina Murti Matha.
- Taylor, Thomas (prijevod) (1816), *The Six Books of Proclus the Platonic Successor, on the Theology of Plato*, London, A.J. Valpy.
- Śaṅkara, (izdanje) (1964, pretisak 2007), *Brahmasūtra with Śaṅkarabhāṣya, Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. III*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Śaṅkara, (izdanje) (1964, pretisak 2007), *Ten Principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, Works of Śaṅkarācārya in original Sanskrit, vol. I*, Delhi, Motilal Banarsidass
- Überweg, Friedrich (1920.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Elfte, vollständig neubearbeitete und stark vermehrte, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage, herausgegeben von Dr. Karl Praechter), Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
- Windelband, Wilhelm (1892.), *Geschichte der Philosophie*, Freiburg, Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr.

SAŽETAK

Novoplatonistički i vedāntski monizam

Članak razmatra grčke i indijske filozofske monističke tradicije na primjerima novoplatonizma i vedānte. Novoplatonistički je monistički nauk o jednom uvelike utemeljen u Platōnovu dijalogu Parmenid dok je vedāntski monizam utemeljen već u vedskim tekstovima, poglavito u upanišadima. U članku se pokazuje kako je novoplatonistički monizam, kako ga je oblikovao Proklo, blizak vedāntskoj školi bhedābhedavāde i da je različit od najznatnije indijske monističke škole, Śaṅkarine advaita-vedānte. U kontekstu rasprave o mogućim utjecajima vedānte i novoplatonizma ističu se neke izrazite razlike, pogotovo zato što Proklo i drugi novoplatoničari potrebu svođenja svega na jedinstveno prvo počelo izvode logički dok je u vedānti monizam zadan u svetoj objavi da bi kasnije bio usustavljen egzegetskim postupcima usklađivanja starijega upanišadskoga nauka.

Ključne riječi: Jedno, mnoštvo, monizam, prvo počelo, novoplatonizam, vedānta

ABSTRACT:

Neoplatonic and Vedāntic Monism

This article discusses Greek and Indian monistic philosophical tradition on examples of Neoplatonism and Vedānta. Neoplatonic monistic doctrine is largely based on Plato's dialogue Parmenides while Vedāntic monism is based on ancient Vedic texts, especially on the Upaniṣads. Neoplatonic monism, as proclaimed by Proclus, is close to monism of the Vedāntic school Bhedābhedavāda. In the same time Neoplatonism is very different from the most important Indian monistic school, Śaṅkara's Advaita-Vedānta. In the context of discussions on the possible mutual influence of Vedānta and Neoplatonism some important differences are highlighted. Proclus and other Neoplatonics establish the idea of reducing everything to a single first principle exclusively in logic, while in Vedānta monism is given in holy revelation only to be logically systematized later by exegetical methods of harmonizing the early Upaniṣadic doctrines.

Key words: One, multitude, monism, first principle, Neoplatonism, Vedānta