

Zašto su se klasični njemački filozofi zanimali za kinesku, perzijsku i indijsku filozofiju, a zašto za *Bhagavadgītu*?

Sažetak

Kineska, perzijska i indijska filozofija budile su veliko zanimanje europskih filozofa 17., 18. i 19. stoljeća, a osobito od kada su se pojavili prvi prijevodi konfucijevskih klasika (1687.), *Aveste* (1771.) i *Bhagavadgīte* (1785.) u Europi. To se je zanimanje na osobit način produbilo u Njemačkoj te je utjecalo na tijek njemačkih rasprava, za što zasluge imaju i Leibniz, Wolff, Herder, Kleuker, braća Schlegel i Schellingov suradnik Windischmann. Njemački romantičarski pokret snažno je privukla potraga za orijentalnim i napose indijskim izvorima kulture, duhovnosti i misaonosti čovječanstva. Herder je već 1790-ih posredno prevodio *Bhagavadgītu* u izvadcima pri razmatranju indijske umjetnosti i mudrosti brahmanā, a Friedrich Schlegel 1808. prvi ju je izravno u izvadcima prevodio sa sanskrta. No dok je Herder u *Gīti* cijenio moralnu pouku *karmayoge* i isticao njene vedāntinske crte srodne njegovu vitalizmu kao ispravak brahmanske, ali i Lessingove nauke o pre-rađanju, dotle je Schlegel iz upanišadskih slojeva *Gīte* kao katolički prozelit dokazivao da ona pripada panteizmu kao najmlađemu i dekadentnomu orijentalnomu nazoru koji kao sustav čistoga uma pokazuje mnoge sličnosti sa Schellingovim sustavom identiteta. Hegelovu raspravu s Humboldtom o *Gīti* (1827.), kao nekoć Schellingovu raspravu sa Schlegelom o slobodi (1809.), potaknulo je vezivanje *Gīte* uz njima pripisivani panteizam. Kao što nam otkriva suvremena tekstualna kritika *Gīte*, kojoj je znatan doprinos i danas široko prihvaćenu sintezu dao upravo Mislav Ježić, *Gīta* u svojim raznim tekstualnopovijesnim slojevima, koje je prvi naslutio još Wilhelm von Humboldt, u sebi obuhvaća začetke i rane oblike kasnijih klasičnih sustava indijske filozofije *sāṃkhya*, *yoge* (uključno s *karmayogom*), *pūrvamīmāṃse* i *vedānte*, ali i ranije indoeuropske mitske predodžbe (u najstarijem epskome sloju i u odlomcima uklopljenoga himna u *triṣṭubhima*) i kasniju pobožnost *bhakti*, kao i kritike buddhističke „odveć kontemplativne” filozofije i vedskoga ritualizma.

Posveta

Članak posvećujem akademiku Mislavu Ježiću u nadi da u prvim dvama poglavljima barem donekle pokriva velik raspon filoloških područja za koja je on dugi niz godina skrbio kao pročelnik Odsjeka za opću lingvistiku i orijentalne studije i potom kao pročelnik Odsjeka za indologiju i dalekoistočne studije, a u središnjem dijelu da u užem području mojega bavljenja filozofijom primjenjuje njegove doprinose raščlanjivanju slojeva *Bhagavadgīte*, na koje je osobito ponosan i po kojima je poznat i hvaljen u svijetu.

O zanimanju novovjekovne Europe za staru Kinu, staru Perziju i staru Indiju

Zanimanje novovjekovne Europe za starodrevne nauke Srednjega istoka, Indije i Dalekoga istoka u znanstvenim, filozofskim, religioznim i umjetničkim krugovima nije bilo toliko maleno i neznatno koliko bi nam se moglo činiti po europocentričkim povijestima filozofije, znanosti ili književnosti. Dakako, zanimanje je za neku azijsku uljudbu moglo biti veće u jednome europskome narodu nego u drugome ili zastupljenije u jednome povijesnome razdoblju Europe nego u drugome.

U 17. stoljeću i dobrim dijelom u 18. stoljeću učena se je Europa, predvođena u kulturi i znanosti Francuskom, od azijskih uljudaba prije svega zanimala za Kinu i političku filozofiju i etiku konfucijanizma. Iako su učenjaci Francuske Kraljevine u tome bili predvodnici, osobit je odjek onodobno upoznavanje Europe s drevnom Kinom i konfucijanizmom dobilo u dugome nizu njemačkih rasprava prve polovice 18. stoljeća. U posljednjoj četvrtini 18. stoljeća i u 19. stoljeću europsko zanimanje više se je usmjerilo u južnije azijske krajeve starih uljudaba indoeuropskih jezika, u staru Perziju i njen mazdaizam, a potom i u staru Indiju, gdje je isprva privlačno djelovao indijski brahmanizam, a tek poslije u 19. stoljeću i buddhizam. Iako su zanimanje za staru Indiju, indijsku književnost i indijsku misaonost i duhovnost potakli u novovjekovnoj Europi najprije istaknuti britanski učenjaci, osobito je i produbljeno značenje ono poprimilo za njemačke zemlje u doba romantizma. Već nekoliko navoda može tvrdnje ovoga odlomka učiniti zornima.

Gotfried Wilhelm Leibniz u svojem je predgovoru skupu dokumenata o isusovačkoj misiji u Kini pod naslovom *Sinica novissima* (¹1697., ²1699.) napisao:

Itaque si artibus operatricibus pares sumus, si scientiis contemplativis vicimus, certe practica philosophia (quod propemodum fateri pudet) victi sumus, id est Ethicae & Politicae praeceptis, ad ipsam vitam usumque mortalium accommodatis. [...] Certe talis nostrarum rerum mihi videtur esse conditio, gliscentibus in immensum corruptelis, ut propemodum necessarium videatur misionarios Sinensium ad nos mitti, qui Theologiae naturalis usum praxinique nos doceant, quemadmodum

nos illis mittimus qui Theologiam eos doceant revelatam. [...] Confutii honores religionis adoracionis nihil habere videntur.

„Stoga, ako smo i ravni [Kinezima] u proizvodnim umijećima, i ako pobjeđujemo u motridbenim znanostima, zaista smo pobijeđeni (što me je skoro pa sram izreći) u praktičkoj filozofiji, tj. u etičkim i političkim propisima prilagođenima ovom životu i potrebi smrtnikā. [...] Čini mi se da su naše prilike doista takve, s obzirom na to da korupcija raste do bezmjernosti, da izgleda gotovo pa nužnim da nam se pošalju kineski misionari koji bi nas poučili uporabi i praksi naravne teologije kao što mi njima šaljemo one koji ih poučavaju objavljenoj teologiji. [...] Ne čini se da časti [iskazivane] Konfuciju sadrže išto od religioznoga štovanja.” (Leibniz 2008: 396, 400–401 / AA IV,6, 396, 400–401)

Christian Wolff, utjecajan nastavljivač i usustavljivač Leibnizove misli za sveučilišta, pisao je opetovano o konfucijanizmu kao o sekularnoj etici duhovnoga i moralnoga usavršavanja koja pokazuje da se etika može razviti neovisno o religijskome i teološkome utemeljenju (Zöller 2016: 26–29). Time je Wolff u religioznoj Njemačkoj pobudio višedesetljetne rasprave, i na koncu je „sinofilskim prosvjetiteljstvom” s njemačke racionalističke strane utjecao na mladoga kraljevića i budućega prosvijećenoga vladara Friedricha II. (Velikoga) koliko i malo poslije Voltaire, crpeći iz istih isusovačkih izvora o Kini, s francuske strane (Lach 1953: 570–573). No i prije svojega slavnoga i za vlastitu karijeru u Halleu kobnoga sveučilišnoga govora *De Sinarum philosophia practica* (12. srpnja 1721.), a pogotovo prije uzdizanja Kine kao uzora prosvijećenoga apsolutizma u svojem marburškome govoru *De rege philosophante et philosopho regnante* (1750.), Wolff je sukladnost konfucijanizma i vlastite političke filozofije istakao u (nepaginiranome) predgovoru svojega njemačkoga udžbenika iz političke filozofije (18. travnja 1721.) *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*:

„Što se tiče nauke koju ovdje zastupam, izložio sam ju onako kako je ona utemeljena u umu pa zato malo marim za to je li se sve to kod nas tako uvriježilo ili nije. [...] Kinezi su se od davnine s mnogo mara posvetili umijeću vladanja, a što sam probno s vremena na vrijeme ispitao iz njihovih spisa, to sam našao sukladnim mojim naukama. Budući da taj narod u umijeću vladanja [*Kunst zu regieren*] nadmašuje sve ostale, drago mi je da njihove maksime mogu dokazati iz svojih načela. Možda jednom uhvatim priliku da ćudorednu i političku nauku Kineza [*die Sitten- und Staats-Lehre der Sineser*] prikažem u znanstvenoj formi pa da se jasno pokaže njen sklad s mojim naukama.” (Wolff 1721)

Samo četiri godine nakon objave prvoga prijevoda *Aveste* i mladih zoroastričkih spisa, pa i kozmogonijskoga spisa *Bundahišn*, na neki europski jezik, Johann Gottfried

Herder napisao je u svojem anonimno objavljenome djelu *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle (Objašnjenja Novoga zavjeta iz novootvorena istočnjačkoga vrela, 1775.)*:

„Kakvo svjetlo ovo baca na pravi lik *sabeizma, magizma*, na slike kasnih proroka, napose *Ezekiela, Daniela, Zaharije*, na porijeklo *farizeja i esena*, na čudnovate ideje *Aleksandrinaca, novoplatoničara* i na jezik *helenizma*, a ponajviše na jednostavni praizvor *gnoze?* [...] Ovdje je najprvo u cjelini [dan] *Ivanov jezik iz Evanđelja, poslanica i Otkrivenja*. Zapanjio sam se pri čitanju, i sve sam više postajao zapanjen kada sam čitao kako su jednostavne i još *neduhovne* riječi bile u vrelu, u sklopu *Zend-Aveste*. Još tek osjetilne apstrakcije u težnji k osjetilnim svrhama; a u Ivanu i u cijelome NZ sve je kao duhovno! – Prošao sam put *syro-kaldeizma, helenizma i aleksandrijske filozofije*, i otkrio sam – što u ovome djelu pokazujem – da su *jezik perzijske filozofije, kaldejske mudrosti* [tada] bile *rasprostranjene ideje*, tada je to bio najdostojanstveniji jezik, najduhovniji, najpripravniji i najistančaniji izraz; [otkrio sam] da se *Ivan* nije morao boriti protiv Kerintha [kako prvi tvrdi hereziolog Irinej, op. Lj. F. J.] niti *Petar, Pavao, Ivan i Juda* protiv gnostikā kada su rabili takve izraze jer je to bio mnogo stariji, dostojanstveniji i mnogim drugima zajednički jezik koji smo do sada poznavali samo u najdubljoj kaljuži [naime: gnosticizmu]! Jezik Novoga zavjeta time je nanovo poprimio *istinu svojega prostora i vremena, izvornost i dostojanstvo* koje su mu bili oteli stotinama naopakih hipoteza. Sve su odrezane loze [sada] prispjele na svoj trs.” (Herder 1882: 346–347)

Mnoge odlike mislenoga svijeta Novoga zavjeta Herder je tako među prvima pokušao rasvijetliti pomoću zarathuštrinskoga mazdaizma, koji je Herder razumijevao kao perzijsku filozofiju. Tvorac mazdaizma Zarathuštra po predaji je doduše primio kao Božju živu riječ *Zend-Avestu* od Auramazde u planinama Alborz. Ali njom je, po Herderu, Zarathuštra zapravo, nedugo prije babilonskoga sužanjstva Židova, samo na svoj način reformirao i obnovio onodobno u astrolatrijski sabeizam zapalu starodrevnu „mudrost kaldejskih maga” kao najstariju kozmogonijsku religiju, kao osobitu sabejsku nauku o postanju svijeta iz svjetla – prisutnu i djelatnu, po Herderovoj smionoj rekonstrukciji u *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774.), pod raznim imenima i u raznim iskrivljenim inačicama diljem azijskoga prostranstva od rijeke Araks do rijeke Nil i od najstarijih spomenika do Muḥammedova doba pa i danas, primjerice u mandejskome prežitku gnosticizma (Herder 1882: 337; 1883: 449–450, 491–500). Iz današnje perspektive možemo reći da je Herder 1774. na svoj način lucidno zazivao još neimenovanu i tek u idućim desetljećima polako rađanu mladu asiriologiju kako bi se razotkrili drevni sadržaji nedešifriranih tekstova „asirskoga pisma” (tj. klinopisa) „na nekome jeziku bliskome kaldejskomu” (tj. na aramejskome srodnome akkadskomu), kakvih je već tada bilo u Europi, i kako bi se u njima otkrio

i rasvijetlio izvor mitskih, religijskih i mističkih predočaba abrahamskih religija, ali i konačni religijski izvor „svih znanosti i umijeća” kao i mitski izvor najstarije grčke filozofije (Herder 1883: 439–440, 448–449, 466–467, 489, 501). Zoroastrizam je kao „perzijska filozofija” Herderu bio prozor u još izravno nedosežnu stariju babilonsku mudrost, a ujedno i bitan ključ za potpunije razumijevanje judeokršćanske tradicije.

Još je veće oduševljenje za dualistički zarathuštrinski mazdaizam kao obnovu zamišljene izvorne Božje teističke praobjave pokazao preobraćeni katolik Friedrich Schlegel kada je 1808. u svojem spisu *O jeziku i mudrosti Indijaca*, između ostaloga, napisao:

„[...] lako će se priznati intelektualnoj religiji Perzijanaca prvenstvo u uzvišenosti i relativnoj istini pred svim ostalim orijentalnim nazorima, barem u moralnome pogledu, [položaj] odmah iza kršćanske nauke, kako je pripravljena u Starome zavjetu i izvedena i dovršena u Novome zavjetu. [...] Nauka o dvama principima i borbi dobra i zla [...] i sama je moćna pobuda za takvu borbu i nepresušno vrelo ćudorednoga života. Koji god bio skriveni izvor ove nauke i ovoga sustava, koji se vjerojatno nadovezuje na najstariju istinu – jer je Zardušt [novoperz. oblik za avest. Zarathuštra, op. Lj. F. J.] bio samo njen obnovitelj, i u toj ulozi teško da je bio prvi¹ – štovanja vrijednim i dapače božanskim možemo nazvati taj izvor [...]” (Schlegel 1975: 230–231)

Kao primjer zanimanja i oduševljenja za brahmanizam može se navesti kako je duboko značenje skrivene, ezoteričke nauke brahmana za suvremenu filozofijsku znanost istakao Schellingov suradnik Karl Joseph Hieronymus Windischmann u svojem djelu *Ideen zur Physik* (1805.):

„Izvanjska [nauka brahmanā] čvrsto zadržava onu oprjeku između tjelesna i duhovna, i nastoji propisima kulta uzdići tjelesno k duhovnu, ne samo posredstvom pročišćenja i usmrćivanja tjelesna nego poglavito pobuđivanjem uobrazilje za mističke nazore na prirodu. Već se osjetilu pojavljuje rascvjetalo bogatstvo prirode, potom ga uobrazilja još i više

1 Usp. Schlegelovu recenziju Stolbergova djela *Geschichte der Religion Jesu Christi* iz iste 1808. (Schlegel 1975: 102–103):

„Poznato je, primjerice, da Zardušt nije htio zasnovati posve novu religiju, nego samo obnoviti Đamšidovu religiju. Da je pak Đamšid ista osoba kao *Šem* Svetoga pisma, ni nevjer-
nik ne će dovesti u sumnju. [...] Zato bi moglo biti sukladno istini da se nauka Perzijanaca prikaže u još bližem odnosu s religijom Hebrejā [...]; hoćemo reći: u takvu odnosu u kakvu je Crkvena povijest prikazala arijance i gnostike naprama kršćanima koji su ostali pri staroj nauci. Filozofičnijim dubokoumljem i pjesnički smionijom uobraziljom prednjačili su, čini se, stari Perzijanci pred Hebrejima možda jednako mnogo koliko poneke od onih kršćanskih sekta [pred Crkvom]; međutim, na čijoj je strani bila istina, jesu li dragocjenost svete predaje vjerno i čisto očuvali i preneli na potomstvo Perzijanci ili Hebreji, o tome ne može biti spora. [...] Ako se ne može poreći da predaja Perzijanaca potječe od Šema, onda bismo po istome nazoru Nou mogli dovesti najprije u vezu s Indijom [...]”

uzdiže, a vrpca stvaralačke poezije prirode prema neobuzdanoj samovolji omata i najčvršće povezuje likove po sebi lijepo i savršene, kako vidimo u djelima indijskih pjesnika i umjetnika. [...] Pod tim vanjskim odijelom, bogato urešenim, nerijetko i prekomjerno, skriva se *nutarnja* nauka brahmanā, za koju se često čuje da se treba čuvati kao kakva sveta tajna, koju [brahmani] još uvijek nastoje skrivi od Europljana, zbog čega je malo navlastito metafizičkih spisa dospjelo u europske ruke – ta tajnija nauka ne ostaje zarobljena u onoj oprjerci [između tjelesna i duhovna] koja je raširena u narodu, nego ju gleda odozgor uzdignuvši se na viši stupanj s kojega joj se očituje tvorba one oprjeke po svojoj biti i postanju, kao što joj se pokazuje i kako se ona jednako tako nužno mora poništiti, jer u njihovim spisima koji tu nauku sadrže u čišćem obliku piše: [...] Bezbrižnost i neznanje koprenom su prekrili vječni duh (*ātman* [‘sopstvo’]); a on se samo čistom spoznajom može zreti. Kako mjehurići izlaze iz vode, tako iz njega izlaze i u njem iščezavaju sve stvari [...] kao sol koja se izvorno izdvaja iz vode i stvrdnjuje u suh i odjeliti lik eda bi na koncu bila vraćena svojem izvoru i postala vodom. Na isti način vraćaju se lik tijela, osjetila i ono što se osjetilima zamjećuje k Neuvjetovanu. U njem ništa nema posebno ime, svi su likovi poništeni, svi odnosi koji naznačuju neku oprjeku u trostrukoj snazi; a tako su i Brahman, Višņu i Šiva postali jedno, oni se stapaju u ono što je opće i po vlastitoj volji vezano; u ono što je očito i skriveno, što je sve i upravo zato Jedno, što je krajnja nutrina nutarnjih stvari, znanost znanostī, čija je samo izvanjska forma vidljiva u ovome svijetu; jer prava znanost nema imena i ne pozna odjelite stvari. [...] No ne uzdižu se sve stvari do spoznaje toga *ōm* [tj. do sloga koji se po *Chāndogya-upanišadi* vezuje uz Brahmana i sopstvo]; koji se pak među ljudima uzdignu dotle, ti i spoznaju da je njihovo pravo jastvo jedno s onim beskonačnim jastvom [tj. sopstvom], jedno s Brahmanom, a ne od njega odvojeno; jer u napredovanju se proširuje i oslobađa duh, i ujedinjuje se sa svojim vječnim vrelom, iz kojega također jedino trebaju potjecati njegove radnje. [...] Po sebi je ta sveta nauka temelj svake moguće znanosti i jamči spoznaju jednosti [*Einheit*], na koju se trebaju nadovezati svi znanstveni izvodi; način pak na koji su u Indiji došli do te spoznaje Jednoga i Vječna [*Erkenntniß des Einen und Ewigen*] više je proročki i stvaralački nego razumski.” (Windischmann 1805: 370–386)

O prijevodima koji su omogućili takvo zanimanje Europe za Kinu, Perziju i Indiju

Ovakvo zanimanje i oduševljenje europskih učenjaka uopće i njemačkih filozofa napose za klasičnu starinu Kine, Perzije i Indije omogućili su ne toliko putopisna izvješća koliko prvi prijevodi kineskih, perzijskih i indijskih klasika na neki znanstveni jezik Europe.

Potrebna znanja o staroj Kini Europi su priskrbljivali isusovački misionari. Matteo Ricci (1552.–1610.) i njegovi suradnici i nasljednici uspješno su širili kršćanstvo u Kini propovijedajući ga dvoru i učenim Kinezima kao religiju sukladnu njihovu izvornomu konfucijanizmu, a Europi su pak prvi opsežnije predstavili staru i suvremenu Kinu, pri čem su novokonfucijanizam prikazivali kao ateizam ili pan-teizam, a zato izvorni konfucijanizam kao prirodnu religiju i etiku koja je sasvim uskladiva s kršćanstvom. Budući da su dominikanski i franjevački misionari Kine pred papom sumnjičili isusovački akomodacijski ili, bolje, inkulturacijski pristup u misionarstvu kao uvođenje krivovjernih i praznovjernih praksā, pogotovo u javnome sporu oko kineskih obreda čašćenja predaka, Leibniz je osjetio potrebu javno stati na isusovačku stranu. Cijeneći njihove napore kristijaniziranja Kine i povezivanja velikih uljudaba Kine i Europe, Leibniz je branio isusovačke poglede na Kinu i s nemalo divljenja pisao o konfucijanizmu kao o umskoj religiji, koja se može dobro slagati s kršćanskom objavljenom religijom. Leibniz je već mogao rabiti prvi u Europi objavljeni latinski prijevod triju od četiriju tradicionalnih kineskih konfucijevskih klasika (*Dàxué* kao *Magna Scientia* „Velika znanost”, *Zhōngyōng* kao *De medio sempiterno* „O svagdašnjoj (tj. zlatnoj) sredini”, *Lúnyǔ* kao *Ratiocinantium sermones* „Razgovori umnikā”), skupa s probranim objašnjenjima novokonfucijevaca (Zhū Xī i Zhāng Jūzhèng): *Confucius Sinarum philosophus sive scientia Sinica Latine exposita* (1687.). To je djelo bilo plod barem 17 isusovačkih misionara; pothvat je vjerojatno začeo sam Ricci, a konačno ga objavio, i to u Parizu „*cum privilegio regis*” (Louis XIV.), i velik mu predgovor napisao Prospero Intorcetta. Kako proizlazi iz Leibnizova pisma grofu Ernstu von Hessen-Rheinfels iz prosinca 1687., Leibniz je već tada imao latinski prijevod u rukama i hvalio je „izvršne misli i načela” spisa *Lúnyǔ* (*Analekti*) i isticao da je to filozofski tekst stariji od starogrčkih (Mungello 1982: 240).

Slično tomu, ocrtano zanimanje za staru Perziju pobudio je poglavito francuski prijevod *Aveste* i popratnih mlađih zoroastričkih spisa, prvi takav prijevod u Europi. Njega je u trima svescima objavio francuski orijentalist Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron: *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur, les cérémonies du culte religieux qu’il a établi, & plusieurs traits importants relatifs à l’ancienne histoire des Perses*, 1771. Na nj se je pozivao i iz njega crpio s onolikim oduševljenjem mladi Herder, već i prije nego je Anquetil-Duperron objavio svoje vrijedne studije o *Avesti* i prije nego je Johann

Friedrich Kleuker na njemački jezik preveo francuski prijevod *Aveste* (1776.–1777.)² i sedam Anquetil-Duperronovih studija (1781.).³

Na koncu, zanimanje za dublju filozofsku stranu brahmanizma, kakvu Windischmann iznosi već 1805., pobudio je Anquetil-Duperronov latinski prijevod upanišadi u dvama svescima 1801.–1802., načinjen posredno s perzijskoga prijevoda 50 upanišadi (*Sirr-i akbar* „Velika tajna”), koji je oko 1657. za slobodoumnije muslimane priredio Moḥammad Dārā Šukūh, sin slavnoga Šāha Ḍahāna, pod znakovitim naslovom *Oupnek’hat* (*id est, secretum tegendum*), *OPUS IPSA IN INDIA RARISSIMUM, continens antiquam et arcanam, seu THEOLOGICAM et PHILOSOPHICAM, doctrinam, è quatuor sacris Indorum Libris, RAK BEID, DJEDR BEID, SAM BEID, ATHRBAN BEID, excerptam; Ad verbum, è Persico idiomate, Samskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum; Dissertationibus et Annotationibus, difficiliora explanantibus, illustratum*, koji bismo ovako mogli prevesti (vrativši sanskrtске nazive u naslov): *Upanišad* (tj. *tajna koja se treba čuvati*), *djelo veoma rijetko u samoj Indiji, koje sadrži starodrevnu i tajanstvenu, ili teološku i filozofsku, nauku, crpljenu iz četiriju svetih knjiga Indijaca, Ṛgvede, Yajurvede, Sāmavede i Atharvavede; prevedeno doslovce iz perzijskoga jezika, u koji su umiješane sanskrtске riječi; razjašnjeno raspravama i bilješkama koji objašnjavaju teža mjesta*. Upanišadi su tako Europi postale poznate pod nazivom *Oupnek’hat*, i taj su naziv dugo vremena zadržale, čak ih i kasni Hegel (1827.) i kasni Schopenhauer (1851.) još tako zovu. Štoviše, Schopenhauer hvali upanišadi upravo u tome prijevodu u § 184 drugoga sveska svojih *Parerga i paralipomena*: „To je štivo koje [čitatelja] nagrađuje i uzvisuje – izuzev izvornik – najviše što je uopće moguće na ovome svijetu. Ono mi je bilo utjeha za života i bit će mi utjeha na samrti.” (Schopenhauer 1851: 329)

Doduše, i ovdje su poneki misionari prije budili zanimanje i prenosili znanja o jeziku i sustavu brahmanā, a posebno se je istakao bosonogi karmelićanin Paulinus a S. Bartholomaeo, rođen kao Hrvat iz Donje Austrije Filip Vesdin. On je objavio prvu sanskrtsku gramatiku u Europi (*Sidharubam seu Grammatica Samscrdamica*, Rim, 1790.), i napisao studiozno djelo *Systema brahmanicum liturgicum, mythologicum, civile, ex monumentis indicis musei Borgiani Velitris dissertationibus historico-criticis illustratum* (Rim, 1791.), iz kojih je potom, između ostalih, mnogo crpio već spomenuti zaslužni evangelički teolog Johann Friedrich Kleuker za svoje vrijedno djelo: *Das Brahmanische Religionsystem im Zusammenhange dargestellt und auf seinen Grundbegriffen erklärt, wie auch von den verschiedenen Ständen Indiens mit besonderer Rücksicht auf Fr. Paullini a S. Bartholomaeo Systema Brahmanicum*.

2 *Zend-Avesta, Zoroasters lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen u. s. f. aufbehalten sind* (Riga: Hartknoch).

3 *Anhang zum Zend-Avesta. Erster Band in zwey Theilen: wovon der erste verschiedene Abhandlungen von Herrn Anquetil du Perron über wichtige Gegenstände der persischen Religion, und der zweyte Herrn Fouchers historische Abhandlung über die Religion der Perser enthält* (Riga: Hartknoch).

Nebst einem kurzen Auszuge aus eben desselben Sidharvbam oder Samskrdamischen Grammatik (Riga, 1797.). Kao prije u odnosu na Anquetil-Duperrona, tako je Kleuker ovdje naglasio da su djela Filipa Vesdina između svega što je našao „osobito poučna i korisna” i da ih je stoga poglavito rabio, premda nisu nezaslužni ni drugi katolički misionari na jugu Indije, poimence isusovci Johann Ernst Hanxleden i Constanzo Beschi te karmelićanin Ildephonsus a Praesentatione (Joseph Igris iz Skalice) (Kleuker 1797: 10–12).

Prvi engleski prijevod *Bhagavadgīte* (1785.) i njen prijam, ocjena i preporuka u Herdera

Jednako kao konfucijevski klasici, *Avesta* i upanišadi, ni najutjecajnija poslijevedska brahmanistička pjesma *Bhagavadgītā* („Pjesma Bogovitoga” / „Gospodnja pjesma”) nije zaokupila europske učenjake sve dok nije bila prevedena na neki znanstveni jezik Europe, a potom je sasvim osobit prijam doživjela u Njemačkoj u doba romantizma. Prvi prijevod u Europi bio je komentirani engleski prozni prijevod. Objavio ga je pod pokroviteljstvom glavnoga guvernera britanskih posjeda u Indiji Warrena Hastingsa 1785. u Londonu Charles Wilkins, mladi orijentalist i osnivački član *Asiatick Society* u Kolkati: *Bhāgvāt-Gēētā, or dialogues of Krēṣhṇā and Ārjōṅ; in eighteen lectures, with notes*. Iz Hastingsova veoma dojmljiva i dalekovidna predgovora, posvećenoga upravitelju Istočnoindijske tvrtke Nathanielu Smithu, vidi se da je djelo bilo namijenjeno buđenju poštovanja Britanaca spram svojih indijskih podanika, ali potom i buđenju poštovanja ostaloga europski učenoga svijeta:

„Oduvijek sam smatrao poticanje korisne marljivosti svake vrste među službenicima Kompanije dužnošću koja pripada mojoj službi. [...] Takvi [duhovni] naponi [*studies*], neovisno o njihovoj korisnosti, streme k tomu – osobito kada je njihovo bavljenje opće – da prošire plemenitost osjećanja i prijezir spram niskih načina zabave kakve ostaju onima koji su bliži stanju nekultivirane prirode. Vi ćete mi, gospodine [upravitelju], vjerovati na riječ da Kompanija ustaljenje svoje vlasti mora temeljiti na vrlini svojih službenika, a ne na njihovoj sposobnosti. I nije samo njegovanje jezika i znanosti – to su naime naponi na koje aludiram – korisno samo u oblikovanju moralnoga karaktera i navika u službi. Svako skupljanje znanja, a napose takva znanja koje je stečeno društvenim općenjem s ljudima nad kojima vladamo na osnovi prava osvajača, korisno je državi. Ono je naime dobit za čovjekoljublje [*the gain of humanity*]. A u dotičnome primjeru koji sam naveo, ono privlači i pomiruje [međusobno] daleke osjećaje pripadnosti: ono smanjuje težinu lanca kojim se domorodci drže u podaništvu i utiskuje u srca naših sunarodnjaka osjećaj i dužnost dobrohotnosti. Čak u Engleskoj veoma nedostaje taj učinak skupljenoga znanja. Mnogi su još ne tako

davno smatrali stanovnike Indije stvorovima koji su se jedva uzdigli nad stupanj divljaštva; a bojim se da ta predrasuda još uvijek nije posve iskorištena, premda je zacijelo potisnuta. Svaki primjer koji donosi njihov pravi karakter doma na vidjelo, utisnut će nam plemenitiju velikodušnost osjećaja za njihova prirodna prava, i učit će nas cijeniti ih po mjeri nas samih. No takvi se primjeri mogu naći samo u njihovim spisima, koji će opstati i u doba kada Britanska vlast u Indiji odavno bude prestala postojati, i kada izvori blagostanja i moći kojima je jednom raspolagala ostanu samo u sjećanju.” (Wilkins 1785: 12–13)

Osim toga, Hastings je uvodom oprezno pripremao europske čitatelje na djelo njima daleke uljudbe i ujedno je pazio, donekle kao isusovci za konfucijevske spise, da istakne sukladnost *Bhagavadgīte* kršćanstvu:

„Mnogi će odlomci biti nejasni, mnogi će se činiti suvišnim; drugi će biti umotani u ukrase uobrazilje neprikladne za naš ukus, a neki pak uzdignuti na stazu uzvišenosti na kojoj će ih naše navike rasuđivanja teško moći pratiti; ali malo će njih sablazniti [*shock*] bilo našu religijsku vjeru ili naše moralno osjećanje. [...] Nakon izvoda, ili radije: kvalifikacijā, koje sam ovdje uvodno iznio, ne oklijevam proglasiti *Gītu* djelom velike originalnosti, uzvišenom u zamisli, umovanju i stilu, gotovo bez premca, i jedinom iznimkom – između svih poznatih religija čovječanstva – teologije koja točno odgovara teologiji kršćanskoga sustava vjervanja, i koja veoma snažno oprimjeruje [*illustrating*] njene temeljne nauke.” (Wilkins 1785: 7 i 10)

Iz tih i sličnih motiva uskoro su izašli i Wilkinsonovi prijevodi zbirke poučnih bajkā *Hitopadeša* (1787.) i *Manuova zakonika* (*Manusmyti*, 1796.), a William Jones, prvi predsjednik *Asiatick Society* u Kolkati, objavio je u međuvremenu i svoj slavan prijevod Kālidāsine drame *Śakuntalā* (1789.).

U Njemačkoj je Herder, kao jedan od glavnih preteča njemačkoga romantizma, koji je u 1780-ima promovao široko zasnovano filozofijsko istraživanje opće povijesti čovječanstva i proučavanje drugih narodnih kultura i književnosti, u 1790-ima počeo izrijeком buditi zanimanje Nijemaca i za indijske starine, za njihovu religiju, umjetnost i misaonost. Dok su već i prije Europljani i Nijemci imali razna pa i neusklađena i nepouzdana putopisna izvješća o Indiji i njenim religijama, iz kojih je primjerice Kant crpio svoja znanja o tim krajevima, dotle je Herder prvi istaknuti njemački filozof koji čita filološki pouzdane prijevode nekih indijskih svetih tekstova. On ih još nije zasebno istraživao kao proizvode različitih religijskih i filozofijskih struja unutar Indije, nego je iz njih iščitavao opći indijski duh brahmanizma. Zato je u četvrtoj zbirci *Razasutih listova* (*Zerstreute Blätter*, 1792.) pod naslovom *Misli nekih brahmana* (*Gedanken einiger Bramanen*) bez konteksta, štoviše uopće bez navođenja

izvornika,⁴ i uglavnom u formi epigrama slobodno prepjevao 46 probranih dijelova Wilkinsonovih engleskih prijevoda *Hitopadeše* (1787.) i *Bhagavadgīte* (1785.) te posrednoga njemačkoga prijevoda izbora Bhartṛharijevih mudrih izreka (*Śatakṛaya*).⁵ Najviše prepjeva ima za osnovu *Hitopadeśu* (23), potom Bhartṛharia (16), a najmanje *Bhagavadgītu* (7), pri čem su izvori u poretku prepjeva posve ispremiješani. Izvadcii iz *Gīte* tako dolaze kao (izvorno nenumerirane) pjesme 11 (*Die Verstorbenen*, BhG 2,11–15), 12 (*Dreifacher Zustand*, BhG 2,27–28), 16 (*Religion*, BhG 3,10–16), 33 (*Sache und Erfolg*, BhG 2,47–49), 38 (*Herrschende Sinnlichkeit*, BhG 2,62–70), 39 (*Wissen und Thun*, BhG 5,4–10) i 44 (*Andacht*, BhG 4,19–24). Ipak, da izvor nekih od njih može biti *Bhagavadgītā*, moglo se je naslutiti već iz toga što u istoj zbirci *Razasutih listova* Herder u drugome dijelu rasprave pod naslovom *O spomenicima iz starine* (*Ueber Denkmale der Vorwelt*; nakon koje slijedi rasprava o *Śakuntali*) pojašnjava pomoću navoda iz 10. i 11. pjevanja *Bhagavadgīte* zašto u Indiji „visoke spekulacije” o vrhovnome Bogu i bogovima njihov likovni i pjesnički prikaz prisiljavaju na mnogoglave i mnogoruke grdosije (kao u Kṛṣṇinoj preobrazbi u BhG 11,16–30) i uopće na složenu simboliku (dočaranu u BhG 10,20–30) (Herder 1792: 253–260). Herder je u svojim prepjevima prvi u njemački prenesao poznatu nauku iz *Bhagavadgīte* o neusmrtnosti duše (BhG 2,11–15 u Herder 1792: 321), koja se po Ježićevoj analizi slojeva *Bhagavadgīte* (M. Ježić 2022.) nalazi u njenu prvome sloju *sāṃkhya* i koja ima usporednice u drugim drevnim predajama indoeuropskih naroda. Primjerice, druidi su po Caesarovu spisu *De bello Gallico*, čini se, sličnim predodžbama hrabрили galske ratnike na smrtonosni boj,⁶ zbog čega pak ne čudi da je Hegel taj argument iz prerađanja ocijenio kao „obične popularne predodžbe” koje *Bhagavadgītu* ne čine filozofskom pjesmom, kako su tvrdili August Wilhelm Schlegel i Wilhelm von Humboldt (Hegel 1827a: 60).

Herder slobodno prevodi dijelove iz *Bhagavadgīte* 2,11–15 u pjesmu pod naslovom *Preminuli* (*Die Verstorbenen*; Herder 1792: 321):

-
- 4 Točan izvor u Wilkinsonovu prijevodu za svaki Herderov slobodni prepjev (*Nachdichtung*) može se naći u uredničkim bilješkama u Herder 1882: 474–475, 495–496.
- 5 *Abraham Rogers Offne Thür zu dem verborgenen Heydenthum: Oder wahrhaftige Vorweisung deß Lebens und Sittens / samt der Religion und Gottesdienst der Bramines auf der Cust Chormandel, und denen herumliegenden Ländern: Mit kurzen Anmerkungen / Aus dem Niederländischen übersetzt* (Nürnberg, 1663.). Nizozemski izvornik *De Open-Deure tot het verborgen Heydentom*, pionirsko djelo o brahmanskoj literaturi i pionirski prijevod nekoga sanskrtskoga djela (posredno preko portugalskoga), objavio je 1651. Abraham Roger, propovjednik Nizozemske istočnoindijske tvrtke u Paliacatti (Winternitz 1927: 9).
- 6 *In primis hoc volunt persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant metu mortis neglecto.* „U prvome redu [druidi] žele uvjeriti [svoje učenike, vjerojatno i ratnike, op. Lj. F. J.] u ovo: da duše ne propadaju, nego da poslije smrti od jednih [tijela] prelaze drugima, i smatraju da ih to najviše potiče na vrlinu [hrabrosti] jer se više ne obaziru na strah od smrti.” (VI,14; Holmes 1914: 243; Ježić 1999: 32–35).

<p>Freund, du klagest um die, die keiner Klage bedürften; Weder um Lebende klaget der Weise, noch um die Gestorbenen. Fand in dieser Umhüllung die Seele Jugend und Alter, Wird sie es einst auch finden in jeder andern Umhüllung. Kält' und Hitze, Vergnügen und Schmerz sind Körper-Empfindung; Alle das kommt und geht, und hat nicht bleibende Dauer. Trag' es geduldig, o Bharats Sohn. Der Weise, den nichts stört, dem Vergnügen und Schmerz ein Ding ist, der ist unsterblich; Was die Gestalten formt, ist unvergänglich und ewig.</p>	<p>Prijatelju, žaluješ za onima koje ne bi trebao žaliti; mudrac ne žali ni žive ni mrtve. Snađu li u ovom omotaču dušu mladost i starost, snaći će ju jednom i u svakome drugom. Hladnoća i vrućina, užitak i bol samo su tjelesni osjeti; Sve to dođe i prođe, u tome nema postojane trajnosti. Podnosi to strpljivo, Bharatiću. Mudrac koga ništa ne uznemiruje i Komu su užitak i bol jedno te isto – taj je besmrtan; Što oblikuje likove, to je neprolazno i vječno.</p>
--	---

Iako se u ovome slobodnome prepjevu spominje Arđuna kao „Bharatić”, pa je cjelina nama prepoznatljiva kao dio *Bhagavadgītine* Kṛṣṇine pouke Arđuni o neusmrtnosti duša, točan izvor nije ovdje bitan niti ga Herder igdje spominje. Herder samo kao pozadinu za moralnu pouku o besmrtnosti bestrasnoga mudraca uzima predodžbu o prerađanju koju je u trima razgovorima *O seobi duša (Ueber die Seelenwanderung)* već deset godina prije (i nanovo malčice obrađeno u prvoj zbirci *Razasutih listova* 1785.), premda manje upućeno i točno, pripisao brahmanima, kada je smatrao da je brahmanska hipoteza (*die Braminen-Hypothese*) o seobi duša devolucionistička hipoteza, po kojoj se duša seli po ljestvici bića „unatrag odozgo nadolje”: „da dobri ljudi za nagradu postaju krave, ovce i bijeli slonovi, a zli ljudi za kaznu postaju tigrovi i svinje.” (Herder 1782: 13; 1785: 218). Tada je Herder takvu predodžbu protumačio kao „zornu moralnu priču” kojom su egipatski svećenici i brahmani opominjali puk jer „ispravne predodžbe o budućem svijetu” još ili puku nisu mogli iznesti ili nisu ni sami imali (Herder 1782: 116–117; Herder 1785: 298–299). Jednako je „djetinjom” tada Herder smatrao hipotezu o prerađanju životinja i ljudi odvojeno unutar granica svojih vrsta, a jedina mu je održiva hipoteza o prerađanju, štoviše „zakon prirode” (Herder 1782: 13; Herder 1785: 219), bilo evolucionističko prerađanje na ljestvici bića „odozdo nagore”:

„[hipoteza] da je u prirodi sve Jedna struja [1785: Jedna sveza] u najvećoj raznolikosti, u nebrojenoj *izmjeni formā* (*in einer unzählbaren Veränderung der Formen*), no [koja] ipak stalno teži napredovati sve dalje i dalje. [...] Od prvoga atoma, od najbeplođnijega zrnca prašine

[svega] stvorenja, koje još jedva izmiče ništici, preko svih vrsta organizacije u kamenju, metalima, mineralima, raslinju, biljkama i životinjama, [dakle] preko svih klasa organizacije u njima sve do malenoga univerzuma *svestranoga* života, do čovjeka – kakva li sjajna labirinta! Ali ljudski razum to ne vidi, on stvari vidi samo izvana, on vidi likove (*Gestalten*), a ne duše u seobi i napredovanju nagore (*wandernde, sich emporarbeitende Seelen*). [...] Ne trebam se dakle pred tobom, veliki Pane, vječni izvore života, skrivi (*verhüllen*), ti si me u meni samome sakrio (*verhüllet*). Jer ja ne poznam svijet života koji zovem svojim tijelom. [...] nema uništenja ni smrti u stvorenju, nego razrješenje, oslobođenje, pročišćenje.” (Herder 1782: 106–108; usp. 1785: 284–287)

Ne čudi zato da je 1792. Herder prenio nauku o prerađanju iz *Bhagavadgīte* u svoj prepjev *Premunuli* sukladno izrazima svojega vitalizma, po kojem se sve nalazi u vječnim metamorfozama (Brück 1993: 257). Tako se duša po prepjevu (BhG 2,13) u ovome životu nalazi u jednome „omotaču” (njem. *Umhüllung*, u Wilkinsa *mortal frame*, ali i *bodies which envelope the souls* – Wilkins 1785: 36), a u drugome će se životu naći u drugome. No dok treći i četvrti redak prepjeva samo aludiraju na brahmansku nauku o seobi duša izrazima koji podsjećaju na Herderov vitalizam (premda Herder to dvoje razlikuje), dotle posljednji redak možda povrh toga već pokazuje da je Herderovo razumijevanje brahmanizma *Bhagavadgīte* uključilo panteističku crtu njegova vlastitoga vitalizma. Naime, dok izvor za posljednji redak u Wilkinsa ima teistički prizvuk: „Nauči da je nepropadljiv onaj koji je sve oblikovao, i da nitko ne može uništiti ono što je neiscrpno.”,⁷ dotle u Herdera ta misao daje panteistički završetak njegovu epigramu („ono” umjesto „on”): „[Ono] što oblikuje likove, neprolazno je i vječno.”⁸

Božanstvo koje dušama oblikuje tjelesne likove, mogao bi biti „Pan”, tj. vječna božanska priroda u bićima koju sama bića ne poznaju. Takvo je božanstvo Herder opisao u svojem vitalistički doradenome Spinozinu sustavu u svojem prilogu čuvenomu njemačkomu prosvjetiteljskomu sporu oko panteizma (*Pantheismusstreit*, 1785.–1787.), naime u spisu *Nekoliko razgovora o Bogu* (*Gott. Einige Gespräche*, 1787.):

„U svijetu koji poznajemo na vrhu stoji moć mišljenja [*Denkkraft*]; no za njom slijede milijuni drugih moći osjeta i silā djelovanja, a On, Samostalni [*der Selbständige*, tj. supstancija, samo po sebi opstojeće biće, Spinozin Bog, op. Lj. F. J.], u najvišem je, jedinom smislu riječi *sila* [*Kraft*], tj. prasila svih sila, duša svih duša [*die Urkraft aller Kräfte, die Seele aller Seelen*]. Bez njega nije nastala nijedna, bez njega ne djeluje nijedna, a sve one u najčvršćoj svezi izražuju u svakome ograničenju,

7 *Learn that he by whom all things were formed is incorruptible, and that no one is able to effect the destruction of the thing which is inexhaustible.*

8 *Was die Gestalten formt, ist unvergänglich und ewig.*

formi i pojavi njegovo samostalno biće, po kojem i one same opstoje i djeluju.” (Herder 1787: 63)

Takvo čitanje potvrđuje Herderova rasprava „Palingeneza ili o povratku ljudskih duša” (*Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen*) u šestoj zbirci *Razasutih listova* iz 1797., u kojoj Herder nanovo uzima temu koju je obradio 1782. i obrađuje ju ovaj put izriječom u odnosu na posljednji Lessingov spis *Odgov ljudskoga roda* (1780.), koji je sugerirao da je u nadnaravnoj objavi kršćanstva naznačena kao jedna od dubljih nauka i nauka o prerađanju. Na samome kraju te rasprave Herder piše:

„Nije dakle vjera u seobu duša zapravo rodila onaj uzvišeni moral u brahmanskim naukama koji zavrjeđuje svako moguće poštovanje,⁹ nego štoviše istinito i veliko načelo *Jedno u svem, sve u Jednome*. Svi smo mi na kratko vrijeme produševljeni jedinstvenim životnim duhom svijeta [*von Einem Welt- und Lebensgeist auf kurze Zeit beseelt*], i svi trebamo upotrijebiti ovo kratko vrijeme, svatko prema svojim snagama, promišljeno i savjesno na najdostojniji način. Samo nas um (*Vernunft*) treba voditi, a ne ludilo (*Wahn*) i odvratnost (*Abscheu*).” (Herder 1797: 201–202)

Dakle, kako Herderova podnožna bilješka izriječom svjedoči, Herder je visoko cijenio brahmanski moral koji je našao u *Bhagavadgīti*, ali nije vjerovao da bi brahmanska hipoteza o metempsihozi porodila takav moral, nego da je to prije rezultat panteističkoga načela kakvo je već Lessing uzeo za svoju krilaticu (“*Ev καὶ πᾶν*”), a kakvo je Herder očito mislio da vidi u *Gīti*. Herderovi preostali slobodni prepjevi misli iz *Gīte* u četvrtoj zbirci *Razasutih listova* (1792.) doimaju se kao da upravo trebaju iskazati ili pomiriti te dvije strane brahmanističkoga spjeva: visoki moral i panteističke predodžbe.

Iduća prepjevana „brahmanska misao” u Herderovoj četvrtoj zbirci *Razasutih listova*, također uzeta iz Wilkinsonova prijevoda *Bhagavadgīte*¹⁰ i pripadna prvomu sloju *sāṃkhya* (M. Ježić 2022.), uči na istome tragu ispravnomu stavu prema predožbi o metempsihozi i navodnim trima čovjekovim stanjima (preegzistenciji, egzistenciji i postegzistenciji), naime priznavanju neznanja o životu i prije rođenja i poslije smrti te posvećenju samospoznaji (i vlastitomu djelovanju) u sadašnjosti (*Dreifacher Zustand* „Trostruko stanje”; Herder 1782: 322; usp. BhG 2,27–28):

9 *Bhagavad-Gītā* ili razgovori između *Kṛṣṇe* i *Ardune* puna je toga [uzvišenoga morala] (prijevod Charlesa Wilkina, London 1785.) i zavrjeđuje prijevod s razumljivim napomenama. (op. J. G. Herder)

10 *Death is certain to all things which are subject to birth, and regeneration to all things which are mortal. [...] The former state of beings is unknown; the middle state is evident, and their future state is not to be discovered.* (Wilkins 1785: 37)

Was geboren ward, muß sterben;	Što se rodi, mora mrijeti;
was da stirbt, wird neu geboren.	što pritom umire, snova će se roditi.
Mensch, du weißt nicht, was du warest;	Čovječe, ne znaš što si bio;
was du jetzt bist, lerne kennen;	što si sada, upoznaj;
und erwarte, was du seyn wirst.	i iščekuj [da vidiš] što ćeš postati.

Herder je također prvi, ali bez navođenja točnoga izvora, u njemački prenesao karakterističnu nauku *karmayoge* iz *Gīte* o djelovanju bez obaziranja na plodove djelovanja, usporedivu s Kantovom deontologijom kategoričkoga imperativa (Ježić 2016: 201–204), u osmeračkome prepjevu pod naslovom *Sache und Erfolg* „Stvar i ishod” (Herder 1792: 333; usp. BhG 2,47–49):

Was Dich reget, sei die Sache,	Što te pokreće, neka bude stvar
Die du thust, nicht ihre Folgen.	koju činiš, ne njene posljedice.
Elend wird, wer sie berechnet;	Jadnim postaje tko ih uračuna;
Weisheit ruhet in der Handlung.	jer mudrost miruje u radnji.

Vezivanje izvanjski politeističkoga religijskoga štovanja uz brahmanističku inačicu (kršćanskoga) „dvostrukoga zakona ljubavi” poučava „brahmanska misao” u prepjevu *Religion* (Herder 1792: 324; usp. BhG 3,10–16):

Als in den alten Tagen der Herr der Schöpfungen Menschen	Kada u davnim danima Gospodar stvorenja [tj. Prađāpati, op. Lj. F. J.] ljude
Bildet’ und lehrete sie, die Götter ver- ehren, da sprach er:	stvaraše i poučavaše ih da štuju bogo- ve, reče im:
„Denkt der Götter, o Menschen, so werden sie Eurer gedenken;	„Spomenite se bogova, o ljudi, pa će se oni vas sjetiti;
aber gedenkt auch Euer einander, und schaffet das Glück euch.	ali sjetite se i jedni drugih, i usrećite se.
Wer von den Göttern Gaben erhält, und weihtet der Gaben	Tko prima darove od bogova, a nije- dan od darova ne posveti
Keine zum Danke zurück, der begeht an den himmlischen Diebstal.	uzvratno za zahvalu, taj okrada nebe- snike.
Also wer nur für sich das Mahl bereitet, der isset	Dakle tko priprema objed samo za sebe, taj jede
Brot der Sünde. Was lebt, empfind vom Brote das Leben,	kruh grijeha. Što živi, primaše život od kruha,
Brot erzeugte der Regen, den Regen gaben die Götter,	kruh rađaše kiša, kišu davahu bogovi,
Huld der Götter erwarben der Men- schen gütige Werke,	milost bogova stjecahu dobra djela ljudi,

<p>gütige Werke kommen von Gott; so lebet die Gottheit allenthalben in Allem mit ewig-rollendem Kreise. Wer dem göttlichen Kreise nicht folgt, der lebet vergeblich.”</p>	<p>a dobra djela dolaze od Boga; tako božanstvo živi svugdje u svem [skupa] s [tim] vječno se vrtećim kolom [Wilkins: kotačem]. Tko ne slijedi to božansko kolo, zalud živi.”</p>
---	---

Ovo je najveći odlomak Wilkinsonova prijevoda koji je Herder preradio da bi dobio pjesmu, pri čem je upadljiv Herderov panteističko-vitalistički naglasak u zaključnim trimu redcima („božanstvo živi svugdje u svem”) u odnosu na Wilkinsonov prijevod:

„Know that good works come from *Brāhm*, whose nature is incorruptible, wherefore the omnipresent *Brāhm* is present in the worship. The sinful mortal, who delighteth in the gratification of his passions, and followeth not the wheel, thus revolving in the world, liveth but in vain.”
(Wilkins 1785: 46).

Ali najbolje bi uporište za panteističko tumačenje Herder ipak našao u upanišadskome sloju *Gīte*, kojima pogotovo pripadaju 5. i 6. pjevanje (M. Ježić 2022.). Odatle je ipak crpio samo za jedan svoj slobodni prepjev, naime *Wissen und Thun* „Znanje i činidba” (Herder 1792: 337; BhG 5,4–10):

<p>Kinder sprechen von Wissen und Thun als doppelten Dingen; Beide werden nur Eins in des übenden Mannes Gemüthe, Dessen Seele des Ewigen Sinn, die Seele der Welt ist. Hören und Sehen, Gefühl und Bewegung, Essen und Trinken, Schlaf und Wachen, Handeln und Ruhn, und welche Vermögen Sonst er übet, sie trüben ihm nicht die Stille des Geistes,</p>	<p>Djeca govore o znanju i činidbi [zapravo: o sām̐khyi i yogi] kao o odvojenim stvarima; ali oboje postaju Jedno u duši [duhovnoga] vježbača [asketa?, zapravo: yogina], čija je duša narav onog što je vječno,¹¹ duša svijeta. Slušanje i gledanje, diranje i kretanje, jedenje i pijenje, spavanje i bdijenje, djelovanje i odmaranje, i ostale moći kojima raspolaže, ne remete mu mirnoću duha,</p>
---	---

11 Njem. *Dessen Seele des Ewigen Sinn, die Seele der Welt ist* može se doslovce prevesti: „čija je duša osjetilo/um/naum/narav Vječnoga/vječnosti, duša svijeta”. Bradley Herling prevodi ovaj redak: „Both will only become one in the mind of the practicing man, whose soul of eternal essence is the soul of the world” (Herling 2006: 112). Međutim, nema razloga da Herder rabi njem. *Sinn* kao genitiv bez genitivnoga nastavka jer mu dodatak *-s* ne bi dodao neželjeni 16. slog u stihu. Osim toga, takvo čitanje priječi zarez iza *Sinn*.

Wie von der Meereswelle der Lotos kao što ni morski val nikad ne poškro-
nimmer befleckt wird. pi lotos.

Herder je Wilkinsonov tekst ovdje znatno morao kratiti da dobije ovakvu formu, a za Herdera ključna rečenica ondje glasi: „The man who, employed in the practice of works, is of a purified soul, a subdued spirit, and restrained passions, and whose soul is the universal soul, is not affected by so being.” (Wilkins 1785: 58)

Kao da želi preduhitriti optužbu za bezbožnost i moralnu indiferentnost (Brück 1993: 257–258) takva „brahmanističkoga” panteističkoga pogleda, Herder u prepjev-u pod naslovom *Andacht* „Pobožnost” (BhG 4,19–24) pokazuje kako takav nazor zapravo potiče na bestrasnu i neopterećenu činidbu u svrhu dobra jer je brahmansko-mu mudracu sve jedno, naime Bog (Herder 1792: 341):

Von Begierden frei und frei von Lohnsucht Thut der Weise Guts und weiß es selbst nicht. Unbefangen vom Erfolg der Thaten Weiht er sie der Andacht reinem Feuer. Gott ist seine Gabe, Gott das Opfer, Gott des Altars Flamme, Gott der Opftrer, Und nur Gott kann seines Opfers Lohn seyn.	Slobodan od požuda i bez želje za nagradom, mudrac čini dobro i sam za to ne zna. Neopterećen uspjehom činā posvećuje ih čistoj vatri pobožnosti. Bog mu je milodar, Bog je žrtva, Bog je plamen na oltaru, Bog je žrtvovatelj, i samo mu Bog može biti nagrada za žrtvu.
---	--

Herder je crpio iz Wilkinsonova engleskoga prijevoda u kojem čitamo:

„Mudraci panditom nazivlju onoga kojemu je svaki pothvat slobodan od zamisli željā, i čije radnje sažiže oganj mudrosti. On napušta želju za nagradom za svoje radnje; uvijek je zadovoljan i nezavisan; i premda djelatan, on, tako reći, ništa ne čini. On je bezbrižan, umom i duhom u svojoj vlasti, isključivši sve opažanje; [...] U cjelini se svode na ništa djela onoga tko nije tjeskoban oko toga što se događa, tko je oslobođen od okovā djelovanja i um si upravlja duhovnom mudrošću, i to čini u svrhu bogoštovlja. Bog je milodar; Bog je žrtveni prinos; Bog je plamen na oltaru; Bog je obredni čin; i Boga stječe onaj tko Boga čini jedinom svrhom svojih djela.”¹²

12 „Wise men call him a Pandeet, whose every undertaking is free from the idea of desire, and whose actions are consumed by the fire of wisdom. He abandoneth the desire of a reward of his actions; he is always contented and independent; and although he may be engaged in a work, he, as it were, doeth nothing. He is unsolicitous, of a subdued mind and spirit, and exempt from every perception; [...]. The work of him, who has lost all anxiety for the event, who is freed from the bonds of action, and standeth with his mind subdued by spiritual

Iako u Wilkinsovu prijevodu na prvome mjestu piše da pandit ili brahmanski mudrac sažiže svoje radnje u ognju mudrosti (tj. u duhu *karmayoge*), ipak se kasnije kaže da su takve radnje izvedene „bogoštolva radi” (*for the sake of worship*), što je Herderu podloga za pretumačenje cijeloga odlomka pod neočekivanim naslovom prepjeva – „Pobožnost”. Dajući ovakvim predodžbama naslov „Pobožnost”, čini se da je Herder htio karakterizirati panteizam u liku koji daje *Gītā* kao profinjenu etiku dužnosti upravo zato što je za panteista Bog sve, pa i jedina nagrada koju očekuje od svojih obrednih i moralnih čina.

Brück utoliko ispravno zaključuje da Herder čita *Gītu* kao „panteističku knjigu mudrosti” i da „u svojem čitanju *Gīte* nalazi [panteističkoga] saveznika u borbi protiv prosvjetiteljskoga racionalizma”, zbog čega je „ono i trebalo postati kolijevka za predodžbu o Indiji koju će svoju zrelu formu zadobiti u romantizmu” (Brück 1993: 259). Međutim, Herder ne uzima dijelove *Gīte* koji su najpogodniji za panteističko tumačenje, kao kasnije Schlegel, a također nigdje izrijeком ne suprotstavlja *Gītu* prosvjetiteljstvu. Ipak, po izboru i stilizaciji nekih upečatljivih misli iz *Gīte* vidi se što je Herderu u njoj bilo blisko: vitalistički shvaćen panteizam u sprezi s visokim moralom.

Prvi (posredni) njemački prijevod *Bhagavadgīte* (1802.)

Herderovu navedenu preporuku u *Palingenezi* (1797.) da *Bhagavadgītā* u Wilkinsonovu prijevodu „zavrjeđuje [njemački] prijevod s razumljivim napomenama” ozbiljno je shvatio Herderov prijatelj Friedrich Majer i izvršio zadaću u prvim dvama svescima novopokrenutoga časopisa *Asiatisches Magazin* iz 1802. Ovdje se je u nizu nastavaka pojavio njemački prijevod engleskoga Wilkinsova prijevoda pod naslovom *Bhagvat-Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon*.

U kakvu je kontekstu *Gītā* čitana i s čime je na Zapadu u ranome romantizmu povezivana, vidi se iz Majerova predgovora:

„[...] ovi razgovori, možda psihološki promatrano kasni, ali kronološki promatrano veoma rani proizvod *indijskoga genija*, vrijedni su najvišega poštovanja i počasti. Nijednomu pažljivomu čitatelju ne će promaći da ove barem četiri tisuće godina stare *ideje i snovi one mudrosti Dalekoga istoka koja se sastoji iz sasvim osobita spoja čudnih bajkā i maštarija te krajnje apstraktnih spekulacija* – stoje u nekoj čudesnoj svezi [*in einem wunderbaren Zusammenhang*] s onim u što su vjerovali i kako su mislili *Platōn, Spinoza i Jacob Böhme* o najzanimljivijim predmetima promišljanja u posve drugim vremenima i krajevima svijeta,

wisdom, and who performeth it for the sake of worship, cometh altogether into nothing. God is the gift of charity; God is the offering; God is the fire of the altar; by God is the sacrifice performed; and God is to be obtained by him who maketh God alone the object of his works.” (Wilkins 1785: 53–54)

premda su to doduše izrekli i iznesli u drugim formama.” (Majer 1802: 406–407)

Platōnova su djela zadobivala povećanu pozornost u Njemačkoj barem od Leibnizove plodne uporabe platonističke tradicije, a vrhunac su doživjela u doba Schlegelova i Schleiermacherova plana cjelovita prijevoda Platōnovih dijaloga, što je na koncu Schleiermacher samostalno izveo i objavio 1804.–1809. (5 svezaka) i 1828. (6. svezak). Spinoza, čija su djela posmrtno u 17. stoljeću proskribirana i uništavana, postao je Nijemcima tijekom 18. stoljeća i posebice nakon Mendelssohna, Jacobi-jeva i Herderova prikaza spinozizma u sporu oko panteizma (1785.–1787.) veoma zanimljiv, a napose su se za njim povodili Schelling i njegovi suradnici. Mnogi su se zanimali i za njemačkoga mistika Jakoba Böhmea, a prednjačio je Franz von Baader i potom, više skrovito, Schelling. Za daljnje njemačke rasprave oko *Gīte* ključno je bilo njeno povezivanje sa spinozističkim panteizmom, i to nerijetko u negativnome vrjednovanju. Tomu je osobito doprinesao Friedrich Schlegel.

Prvi djelomični prepjev *Bhagavadgīte* na njemački 1808. i njegov polemički kontekst u Schlegela

Friedrich Schlegel, vodeći ideolog ranoga njemačkoga romantizma i uz brata Augusta Wilhelma suurednik njegova programatskoga časopisa *Athenäum* (1797.–1800.), od 1802. posvetio se je učenju perzijskoga i sanskrta u Parizu kako bi istraživao poredbenu jezičnu morfologiju, indijsku književnost, religiju i filozofiju. Sanskrtu ga je u Parizu 1803.–1804. poučavao britanski učenjak Alexander Hamilton, član *Asiatick Society* u Kolkati i prvi učitelj sanskrta u Europi. Schlegelu je novo znanje omogućilo da prvi među njemačkim filozofima čita stare indijske tekstove na sanskrtu u za ono doba bogatoj zbirci rukopisa u Parizu. Ali budući da se je u travnju 1808., nakon višegodišnjih priprema, Schlegel skupa sa svojom suprugom Dorotheom Schlegel iz vlastita uvjerenja preobratio na katoličanstvo, rezultat njegovih indoloških studija nije bila knjiga koja bi romantičarski uzdizala ili obnavljala religioznost ili filozofiju indijske starine, pa ni knjiga koja bi ih samo trezveno istraživala i prikazala na znanstveni način, nego knjiga koja je pokušala u osnovnim crtama prikazati „orijentalne nazore” ili „orijentalne sustave” emanacionizma, astrologije (ili orijentalnoga materijalizma), dualizma i panteizma te naznačiti kako i u kojem poretku svaki od njih pokazuje zastranjenje od izvorne monoteističke praobjave, koju je Schlegel pretpostavljao prihvaćajući i dalje razrađujući nauku crkvenih otaca, ali i putokaze spomenutih Herderovih ranih teoloških spisa (Schlegel 1808: 200).¹³ Knjigu je

13 Epiphaniј Salaminski piše u svojem opsežnome hereziološkome djelu *Panarion* (oko 375.) da još ni nakon Općega potopa u Noino doba nije bilo učenih otpadničkih sljedaba kao ni ranije u Adamovo doba: „Nije bilo judaizma (Ἰουδαισμός) ni neke druge sljedbe (αἵρεσις τῆς ἐτέρας) nego je od početka (ἀπ’ ἀρχῆς) bila, tako reći, vjera koja je sada udomljena u svetoj

naslovio *O jeziku i mudrosti Indijaca* (1808.). Sustav emanacije Schlegel je smatrao najbližim teističkoj praobjavi i u Indiji utjelovljenim u Manuovu zakoniku jer ga je smatrao starim koliko i tada još slabo poznate Vede. Smatrao je da se je posredstvom toga sustava, a ne neposredno, izvorna praobjava s vremenom izopačila u astrološko praznovjerje i štovanje prirode (u Herdera: astrolatrijski sabeizam) ili u „orijentalni materijalizam”, za što je Schlegelu indijski primjer ateistička sljedba „Charval”, tj. škola ćarvāka (Schlegel 1808: 118). Sustav ili, bolje, moralno visoko vrjednovan *nazor* dualizma Schlegel je vidio uzorno utjelovljenim u perzijskome zarathuštrinskome mazdaizmu kao obnovi teističke praobjave i preteči Mojsija i kršćanstva, ali također i u višnuizmu i možda u nyāyi, mīmāṃsi, Madhvi i Rāmānuđi, a smatrao ga je moralno izvrsnim jer je predodžba o borbi svjetla i tame snažna pobuda za moralni život ako ne zastrani u maniheizam (Schlegel 1808: 201–202, 127–134). Schlegel je bio sklon pretpostaviti da je u ovome slučaju Perzija utjecala na Indiju i da je Zarathuštrin dualistički nazor utjecao na slične indijske nazore (Schlegel 1808: 134–135). Panteizam je Schlegel smatrao najmlađim i dekadentnim orijentalnim nazorom u kojem je izvorni osjećaj za beskonačnoga i moćnoga Boga objavljene religije posve iščezao, pa je panteizam u pravilu nužno postajao nekakav beživotan „sustav čistoga uma”. Slijedeći isusovačke misionare koji su sebi konkurentne buddhiste racionalnim argumentima pokušavali potisnuti u Kini, a protumačiti kao spinoziste u Europi,¹⁴ Schlegel je najprvo kineski buddhizam (*Fó*) proglasio panteizmom zbog stava „sve je ništo” (vjerojatno se radi o śūnyavādi, tj. mähāyanskoj školi madhyamaka), za koji je Schlegel vjerovao da je prirodno uslijedio iz panteističkoga stava „sve je jedno” (Schlegel 1808: 140–141). Potom je panteizmom proglasio i nauku o *yīnyáng* u kineskome klasiku *Yi jīng* iliti *Knjizi o promjeni*, koju je već Intorcetta istaknuo i podulje raspravljao u predgovoru djelu *Confucius Sinarum philosophus* (Schlegel 1808: 143–147; Intorcetta i dr. 1687: xxxviii–xlvi). Zbog toga što su i sāmkhya i *yīnyáng* na neki način „filozofija brojeva”, Schlegel je nagađao da je možda i panteistička nauka sāmkhya prešla iz Indije u Kinu kao poslije buddhizam. Schlegelu

sveopćoj Božjoj crkvi, i koja je kasnije [samo] iznova objavljena (πάλιν ἀποκαλυφθεῖσα).” (Epiphanius 1858: 181) Crkveni su otc takav stav mogli graditi razrađujući put koji je apostol Pavao utro *Poslanicom Galaćanima* u svrhu opravdanja poganskoga etnokršćanstva pred židovskim judeokršćanstvom pozivanjem na Abrahamov savez utemeljen na vjeri kao savez s Bogom raniji od Mojsijeva saveza utemeljenoga na židovskome vjerazakonu.

- 14 Usp. dijalošku raspravu Mattea Riccia *Tianzhu shiyi* (1603.) u njenu francuskomu prijevodu isusovačkoga misionara Jean-Charlesa Jacquesa (1688.–1728.) *Entretiens d’un Lettré Chinois & d’un Docteur Européen, sur la vraie idée de Dieu* (1783.), u kojoj urednik napominje da jedno mjesto u Riccievu spisu pokazuje da je „u Kini bilo spinozista prije Spinoze” jer Ricci daje mandarinu da kaže da su njihovi „antički filozofi, spoznavajući [...] vrhovni i nepromjenjivi um koji svugdje vlada, vjerovali da svaki stvor sudjeluje na njem na svoj način i da svi skupa s njim čine jednu jedinu supstanciju”. Europski učenjak u dijalogu potom ističe da ta nauka „unižuje veličanstvo Vladara neba”, da govori gore stvari od Bogu zavidnoga i pobunjenoga Lucifera, da nije postojala u Konfucija i da se je zapravo opasno raširila sa sanjarijama sljedbe *Fó*. (Ricci 1783: 223–225)

se je činilo da je sāmkhya panteizam zbog velikoga značenja koje joj se pridaje u *Bhagavadgīti*, a u kojoj Schlegel nije razlikovao slojeve i nauke:

„U sholijama Manuova zakonika navode se *mahat* i *avyakta*, ‘moćno’ i ‘neodređeni’, kao dva principa Kapiline filozofije. Možda je ta prividna dualnost mišljena kao u Y-king [*Yi jīng*]. Da je duh sāmkhye posvema panteistički, ne može se dovesti u sumnju barem prema *Bhagavadgīti*, jer bi se inače moralo pretpostaviti da ju je njen auktor posve krivo razumio, ili ju prema svojem nazoru nasilno pretumačio. U *Bhagavadgīti*, kao možda u svima spisima koji se pripisuju Vyāsi, vlada nauka vedānte, čiji je on bio tvorac. Zato nju i poznamo najbolje od svih indijskih filozofija.” (Schlegel 1808: 147)

Naziv vedānte Schlegel ispravno izvodi od Veda, ali to mu ne znači da je panteizam najstariji sustav, nego da vedānta svugdje podmeće panteistički smisao umjesto izvornoga vedskog emanacionizma nalik onomu u Manuovu zakoniku. Da dokaže da je vedānta „čisti svršeni panteizam”, Schlegel daje izvatke iz *Gīte* u svojem prijevodu, i to izvatke iz pjevanja 1–2 i 4–8. Po tome što nema izvadaka nakon osmoga pjevanja, vidi se da Schlegela nije zanimalo najkasniji i u *Gīti* najzastupljeniji sloj *bhakti*, nego su ga zanimali raniji slojevi, a prije svega upanišadski slojevi, iz kojih je iščitao filozofiju vedānte kao panteizam. Jedina referencija na kasniji dio *Gīte* služi tomu da *implicite* povuče paralelu sa Schellingovim sustavom identiteta jer u 13. pjevanju (opet u upanišadskome sloju) Schlegel nalazi da je vrhovno Jedno protumačeno kao indiferencija između sućega (*sat*) i nesućega (*asat*) (Schlegel 1808: 148; usp. BhG 13,12).¹⁵ *Gītu* Schlegel uvodno karakterizira kao „didaktičku pjesmu” koja je „skoro pa cjelovit sažeti pojam indijske vjere, i [koja] kao takva ima velik ugled” (Schlegel 1808: 286). U pjesmi Kṛṣṇa, „bog Višṇu u svojem osmom utjelovljenju”, na bojnopolju tješi Arđunu „naukom o nepromjenjivoj vječnoj jednosti [*Lehre von der unwandelbaren ewigen Einheit*] i ništavnosti svih ostalih pojava [*und Nichtigkeit aller andern Erscheinungen*]” (Schlegel 1808: 285).

Ponajbolje uporište za takvo panteističko tumačenje Schlegel je našao u upanišadskome sloju u BhG 6,29–31, čemu daje ovakav prepjev (Schlegel 1808: 301):

15 Usp. Wilkinsonov prijevod: „I will now tell thee what is *Gnēa*, or the object of wisdom, from understanding which thou wilt enjoy immortality. It is that which hath no beginning, and is supreme, even *Brāhm*, who can neither be called *Sāt* (ens) nor *Asāt* (non ens).” (Wilkins 1785: 103)

In allen Wesen das Selbst [ātmanam],
sieht wieder die Wesen all' im Selbst,
welcher wiedervereinten Sinns [yo-
gayuktātāmā], alles mit gleichem Mute
schaut [samadarśanaḥ].

Wer nur mich überall erblickt, und wer
alles erblickt in mir,

Nimmer werde ich von dem fern sein,
noch wird von mir er je getrennt.

Wer den allgegenwärt'gen, mich, vere-
hrt, und fest an der Einheit [ekatvam]
hält,

Wo er immer auch wandeln mag, wan-
delt der Fromme stets in mir.

U svim bićima zre sopstvo, opet bića
sva u sopstvu¹⁶
tko snova sjedinjenim umom sve jed-
nako ravnodušno zre.

Tko samo mene posvuda opaža, i tko
sve opaža u meni,
nikada njemu dalek biti ne ću niti će
se on ikada odvojiti od mene.

Tko štuje sveprisutnoga, mene, i čvr-
sto se drži jednosti,
kuda god pošao, taj pobožni uvijek
hodi u meni.

Schlegel pritom ističe (u podnožnoj bilješci) da se u vedānti ne zre sve u jastvu, nego u sopstvu, zato da ispravi Windischmannov prikaz tajne brahmanske nauke u gore spomenutima *Idejama za fiziku* (1805.), ali i zato da naglasi razliku između apsolutnoga jastva Fichteove transcendentalne filozofije i apsolutnoga uma Schellingova sustava identiteta. Osim toga, Schlegelovo je razumijevanje orijentalnih nazora uvelike oblikovano njegovim razumijevanjem razlika između glavnih filozofija njegova doba. Kao što su idealističke crte kojima karakterizira Zarathuštrin mazdaizam preuzete od Fichteova idealizma („djelatnost, život, sloboda jedino su istinski zbiljsko“; Schlegel 1808: 126), tako su panteističke crte kojima opisuje vedāntu preuzete od Schellingova panteizma.

U panteizmu ne bi zapravo trebalo biti ni nastajanja ni propadanja, stoga ih Schlegel tumači kao obmanu (*Täuschung*) u sebi svojstvenome čitanju BhG 4,6 (Schlegel 1808: 296):

Ungeboren, unwandelbar bin ich, auch
aller Wesen Herr [bhūtānām īśvaro];
Mein eigen Wesen [prakṛtim svām]
beherrschend, entsteh' ich durch
den eignen Schein [sambhavāmy
ātmamāyayā].

Nerođen sam i nepromjenjiv, Gospod
svih bića;
Ovladavajući vlastitom naravi, nastajem po vlastitom prividu.¹⁷

16 *Ātman* znači ujedno 'sebe' i 'duh', i često je nazivak teško točno prevesti. Ne smije se prevesti kao ja i jastvo jer za to postoji druga riječ, *ahaṁkāra*. (op. F. Schlegel)

17 Nastajanje i propadanje samo su obmana [*Täuschung*], *māyā*. Ta *māyā* pak, koja je izvor svijeta pojavā, učinak je Božje sile. (op. F. Schlegel)

Kao Herder u prepjevju *Wissen und Thun* (BhG 5,4–10), i Schlegel je na početku petoga pjevanja našao uporište za panteističko tumačenje cijele *Bhagavadgīte* (Schlegel 1808: 297–298; BhG 5,3–4):

Den erkenn' als enthaltsam stets, der
nicht klaget und nichts begehrt;
Fern von Zwiespalt [*nirdvandvo*], o
Mächtiger! wird der selig, der Bande
frei.

Erkenntnis trennen und Handeln tōricht
redende Knaben nur;
Wer an dem *Einen* stets festhält [*ekam
apy āsthitaḥ samyag*], findet der beiden
Frucht zugleich.

Kao trajno uzdržljiva spoznaj onoga
tko se ne žali ni na što ni ne žudi ni za
čim;
daleko od dvojstva,¹⁸ Snažn[oruk]i,
taj postaje blaženim, slobodnim od
okovā.

Spoznaju i činjenje razdvajaju samo
blesavi dječaci;
tko se stalno čvrsto drži *Jednoga*,
ubire ujedno plod obojega.

Dakako, dok je u izvorniku riječ o tome da mudrac ne pravi razliku između *sāṃkhye* i *yoge* jer donose isti plod,¹⁹ dotle se u Schlegelovu prijevodu radi o tome da mudrac ne pravi razliku između spoznaje i činjenja jer se drži uvida u to da je sve jedno.

Panteističko će čitanje Schlegel zato, slično kao Herder, prenesti i na pouku o nesmrtnosti duše u prvome sloju *sāṃkhye*, gdje Schlegelov prepjev poučava da su „konačna tijela samo omotač onoga što je vječno [*Hülle des Ewigen*] i što nitko ne može uništiti niti bez toga ostati” (Schlegel 1808: 291–293).

No, povrh toga Schlegel će panteističko čitanje protegnuti i na samoga *Kṛṣṇu* kao na osobitoga indijskoga boga panteizma. Ignorirajući sva teistička mjesta u *Gīti*, Schlegel će *Kṛṣṇu* protumačiti kao „boga vječne jednosti i istinske sućine” u oprjeci s Brahmanom kao bogom svjetova pojavā i prerađanja u duhu emanacionizma Manuova zakonika. Kao uporište će uzeti kratak izvadak iz osmoga pjevanja, ujedno njegov posljednji izvadak iz *Gīte* (Schlegel 1808: 307; BhG 8,16):

Wiederkehrender Art, *Orjun!* sind aus
Brahma die Welten all;
Wer mich erreicht hat, *Kunti*'s Sohn, ist
der fernern Geburth befreit.

Svi svjetovi iz *Brahmana*, *Arđuno*,
uvijek se nanovo vraćaju;²⁰
Ali tko mene dosegne, *Kuntin* sine,
oslobođen je daljnje prerađanja.

18 Ovo treba razumjeti sasvim metafizički: dalek od svake dualnosti; sve svodeći na jednost, kako se na više mjesta pjesme dostatno obrazlaže. (op. F. Schlegel)

19 Usp. BhG 5,4 u Kardaševu prepjevju (Kardaš 2006: 51):
„Različni su *sāṃkhya*, *yoga*,
Tvrde glupi, ne i mudri,
Tko prione snažno jednom,
Plod obojeg ubirat će.”

20 Ovdje je sasvim jasno dano prvenstvo *Kṛṣṇi* pred Brahmanom. Od *Brahmana* potječu svje-

Iako su Schlegelovo djelo Nijemci dočekali veoma podvojeno, a neki su od početka osporavali i znanstvenu utemeljenost njegovih teza o četirima orijentalnim nazorima, ono je ipak mnoge privuklo ozbiljnijemu studiju indijske starine, a filozofe primoralo da dobro promisle o moralnome i religioznome karakteru panteističkoga monizma, s jedne strane, i mazdaističkoga dualizma, s druge strane.

Zanimanje za *Gītu* nakon Schlegela: Schelling, August Wilhelm Schlegel i spor Humboldta i Hegela

Schlegelov je spis u svojem povijesnome dijelu oduševio Schellinga. Njegov ga je filozofski dio pak zabrinuo jer je u njem i u trima Schlegelovim recenzijama iz iste 1808. našao čitav niz opasnih prigovora protiv vlastitoga sustava identiteta. Budući da je Schelling bio svjestan da mu nedostaje naobrazba u indijskim starinama, branio se je u svojem slavnome spisu o biti ljudske slobode (1809.) bez pozivanja na indijske izvore i izvaneuropska antička vrela. Nastojao je čisto dijalektički, a ne povijesno i tekstualno, pokazati (Lj. F. Ježić 2022):

1) Da najstariji sustav mora biti panteizam, i da je jedino iz njega mogao nastati dualizam (priroda unutar Boga kao tamni princip i Bog sâm kao svijetli princip) i sustav emanacije (*nihil* u *creatio ex nihilo* protumačen kao taj tamni princip u Bogu, a emanacija bića iz Boga kao Božja samoobjava).

2) Da Spinoza nije ateist zato što je panteist, nego zbog mehaničkoga pogleda na prirodu i Boga, a umjesto čega sam Schelling zastupa – zapravo u duhu Herderova vitalizma i romantizma – dinamički pogled na prirodu kao poprište sila.

Dugoročno je Schlegelov spis potakao Schellinga da se ozbiljnije počne baviti pozitivnim božanskim objavama u povijesti čovječanstva te da ih uklopi u svoju filozofijsku teogoniju poznatu na koncu pod nazivom filozofija mitologije. U 22. predavanju svojih postumno objavljenih *Predavanja o filozofiji mitologije* (1857.) Schelling obrađuje i *Bhagavadgītu*, i to nastavljaajući staru polemiku sa Schlegelom, koja je aktualizirana Schlegelovim *Predavanjima o filozofiji povijesti* (1828.).

Indijskim se je pak starinama *filološki* ozbiljnije počeo baviti Schlegelov brat August Wilhelm. On zato 1818. postaje prvi predstojnik indologije na novoosnovanome Sveučilištu u Bonnu, a 1823. priređuje prvo tiskano izdanje *Bhagavadgīte* na devanāgaraskome pismu (uz pomoć posebno izrađenih slova u Parizu) skupa s cjelovitim prijevodom na latinski: *Bhagavad-Gita, id est ΘΕΣΠΙΕΣΙΟΝ ΜΕΛΟΣ, sive Almi Crishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharatae episodum*. August Schlegel ocijenio je da je *Gīta* „filozofska pjesma od koje jedva da i postoji što drugo slavnije po mudrosti i svetosti u cijeloj Indiji” (*carmen philosophicum, quo vix aliud*

tovi pojave u kojima se odvija seoba duša, i vječno se obnavljajući povratak u život, koji se ovdje promatra kao zlosreća. Kṛṣṇa je bog vječne jednosti i istinske sućine. (op. F. Schlegel)

ullum sapientiae et sanctitatis laude per totam Indiam celebratius exstat) (Schlegel 1823: viii).

Potom je Wilhelm von Humboldt, oduševljen spjevom i kao filolog i kao filozof, uložio znatan napor da objedini brojne poruke spjeva iz (povijesno-tekstualno gledano) različitih slojeva teksta u izlaganjima pred Akademijom znanosti u Berlinu 30. lipnja 1825. i 15. lipnja 1826. Humboldt je smatrao da *Gītā* uspješno u epski kontekst *Mahābhārate* smješta razgovor između ratnika Arđune i boga Kṛṣṇe koji kroz 18 pjevanja prolazi „cjelovit filozofijski sustav” (*ein vollständiges philosophisches System*) (Humboldt 1826a: 4). Da *Gītā* čini filozofijski sustav, Humboldt je još jednom zaoštrano ponovio i u svojim komentarima na Langloisovu kritiku Schlegelova prepjeva:

„Usporedbe s Homērom i Grcima, koje se na žalost često čine, čine mi se sasvim neprilične, jer je naprotiv ova epizoda *Mahābhārate* najljepša, možda i jedina istinski filozofijska pjesma koju nam sva nama poznata književnost može podastrijeti.” (Humboldt 1826b: 219)

Koji je to sustav? Humboldt je, za razliku od Friedricha Schlegela, imao već priliku poslužiti se studijama Henrya Thomasa Colebrooka o klasičnim indijskim filozofijskim sustavima (Colebrooke 1827), pa je stoga zaključio da je sustav *Gīte* u bitnim crtama podudaran Patañđalievu klasičnomu sustavu yoge:

„Colebrooke, čijim najnovijim radovima u zbornicima [*Denkschriften*] engleskoga Azijatskoga društva dugujemo prva određena i iscrpna izvješća o različitim indijskim filozofijskim sustavima, nije spomenuo tu epizodu *Mahābhārate*, vjerojatno zato što je njegova nakana pružiti izvratke iz pravih priručnika filozofije (koji su, po indijskoj navadi, također sastavljeni u stihovima) i komentatorā. Čini se doduše da se Kṛṣṇina nauka u cjelini slaže s Patañđalievim sustavom kako ga Colebrooke prikazuje, no razvija se na sasvim sebi svojstven način, te je, koliko mogu prosuditi, slobodnija od dovijanja i mističizma i zavrjeđuje posebnu pozornost već kao slobodno pjesničko djelo koje je upleteno u jedan od dvaju najvećih i najstarijih indijskih junačkih spjevova.” (Humboldt 1826a: 4)

Nauku *Gīte* Humboldt s jedne strane vidi kao panteističku, a s druge kao spiritualističku:

„Kao što je Bog sve proizveo, tako je on sve, i sve je u njem. To je glavna postavka ove nauke koja se na najraznolikije načine izvodi. [...] Ako je dakle Bog tvorac svih stvari, onda sve stvari moraju već prije njegova čina stvaranja biti prisutne u njem.” (Humboldt 1826a: 11–12)

„No valja primijetiti da Kṛṣṇa izrijekom kaže (XI,47) da je pokazao Arđuni svoj vrhovni lik *djelatnošću svojega sopstva*, tj. čudesnom moći [*māyā*] [...] Odatle se možda može zaključiti da je pjesnik doista htio

da se ova Kṛṣṇina objava uzme kao privid (*Schein*), s obzirom na to da njegovu sustavu, koji prožima pravi spiritualizam, nije potrebna ta predodžba mnogostrukih udova, sunčeva sjaja itd., a božansko biće i inače prikazuje kao nevidljivo i nedjeljivo.” (Humboldt 1826a: 14–15)

Humboldtova izlaganja pred Akademijom objavljena 1826. pod nazivom *O epizodi Mahābhārata poznate pod imenom Bhagavadgītā* zatekla su Hegela dok je priredivao drugo, znatno uvećano izdanje svoje *Enciklopedije filozofijskih znanosti*. Zbog razloga koji u sekundarnoj literaturi još uvijek nisu dostatno rasvijetljeni, Hegel je tada ostavio po strani rad na *Enciklopediji* i prionuo – uz uvid u sve glavne tada dostupne izvore o indijskoj filozofiji (napose u Colebrookeove članke o klasičnim indijskim filozofskim sustavima) – pisanju recenzije Humboldtova spisa u dvama dijelovima, koja će na koncu opsegom premašiti i sam Humboldtov spis. Po njegovu vlastitu objašnjenju u recenziji (Hegel 1827a: 55, 1491), Hegel je prihvatio priliku što je Humboldt sabrao filozofske sadržaje raspršene diljem *Bhagavadgīte* u jedan filozofijski sustav, podijeljen k tomu prikladno na praktički i teoretički dio. Recenzija je uvelike negativna spram visokih ocjena koje *Gīti* daju August Wilhelm Schlegel, ali i Wilhelm von Humboldt. Za Hegela je *Gīta* zbrkana, nefilozofska pjesma koja nema moralnu i religijsku vrijednost za koju se po promašenu Schlegelovu latinskome prijevodu specifičnih indijskih pojmova općim pojmovima pričinja da ima. Hegel je dosta truda uložio da pokaže da čak ni Arđunina dilema oko ulaska u boj s rođacima nema moralni karakter nego praznovjerni. Kṛṣṇa naime kaže i indijski kontekst podrazumijeva da *kṣatriya* u boj treba ući kako ne bi došlo do miješanja među staležima („kastama”) nakon što pomru *kṣatrijski* muškarci, i da uslijed toga miješanja ne bi došlo do pada predaka s neba u tijela životinja jer iz takva miješanja rođena kopilad ne može prinositi valjane žrtve za pretke (kolače mjesečno i ljevanice dnevno) (Hegel 1827a: 56–59).

Činilo bi se na prvi pogled da se motivacija za ovakvom recenzijom naprosto krije u Hegelovoj potrebi da pokaže da indijska filozofija i religija doista ostaju na početnoj razini razvoja duha, kako je i inače prikazivao u svojim predavanjima o povijesti filozofije i o filozofiji religije (i o filozofiji povijesti i o estetici). Međutim, iz kasnijega se dijela recenzije (Hegel 1827a: 1480–1481) nazire da se Hegel brani, kao nekoć Schelling, od prigovora da je njegov sustav panteizam kao sustav identiteta koji izvodom svega iz pratemelja (koji je bitak i ništa!) izjednačuje dobro i zlo, dakle da je kao nihilizam poguban za religiju i moral. Na to ukazuje Hegelovo istodobno i međusobnim referencijama povezano ubacivanje opsežne polemike oko panteizma – protiv mladoga orijentalista Augusta Gottreua Tholucka ali i polemičkih „uvoda” neimenovanih „teologā” – u Predgovor drugomu izdanju i u dugu napomenu uza zadnji § 573 drugoga izdanja *Enciklopedije filozofijskih znanosti* (1827.) (Hegel 1827b: V-XXVIII, 518–533). Znakovito je da svoje stajalište, sumnjičeno za panteizam, Hegel želi tumačiti terminom „monoteizam” (Hegel 1827b: XIV). Čak ni za brahmanski panteizam iz *Gīte*, kao ni za Spinozin panteizam, Hegel ne dopušta

da se kaže da identificira Boga sa svijetom, nego prije da kao akozmizam zapravo dokida konačna bića onkraj Boga (Hegel 1827b: 522–529). Zato se je dijelom mogao i diviti *Bhagavagītinu* pojmu Boga (npr. u BhG 9,19), koji obuhvaća jesuće i nesuće i utoliko dolazi blizu Hegelovu početnomu određenju apsoluta u *Znanosti logike* (bitak i ništo):

„Objektivna odrednica brahmana [brahman u sr. rodu, op. Lj. F. J.] kao ništo svega konačna, ta kategorija čistoga bitka u koji indijska predodžba daje da se razriješi sve posebno, čini uzvišenu stranu indijske religije koja zato još nije nešto lijepo ili istinski istinito. Štoviše je čisti bitak, zbog svoje apstrakcije, samo konačna kategorija. Ipak, Indijci pritom nisu, kao uostalom ni elejci, nedosljedni u tome toliko da nebitak postave kao različan od bitka, ili da ga iz bitka isključe: g. von Humboldt primjećuje to [na stranici] 14 prema pjevanju 9,19 gdje Kṛṣṇa kaže: Besmrtnost sam i smrt, *što jest i što nije*. Ista tvrdnja, da je *brahman entity* i *non-entity*, i drugdje se dostatno javlja. – Budući da taj čisti bitak nije razvijen do odrednice beskonačne subjektivnosti, on čini indijski *panteizam*, a ujedno i *monoteizam* utoliko što je čisti bitak Jedno [das Eine].” (Hegel 1827a: 1479–1480)

Još Hegelov biograf Karl Rosenkranz u predgovoru Hegelove biografije (1844.) bilježi da su „anglikanski nadbiskupi u tami svoje afilozofijske teologije u debelim knjigama objašnjavali” Hegelovu filozofiju kao „opasnu obnovu brahmanskoga panteizma” (*gefährliche Erneuerung des Brahmanischen Pantheismus*) (Rosenkranz 1844: 34). Po pozornosti koju Hegel pridaje *Gīti* moguće je da je već prije postojao sličan prigovor pred Hegelom, ili ga je on pak lucidno predvidio i htio preduhitriti.

Osim toga, Tholuck je 1826. objavio djelo *Kasnoorijentalna spekulativna nauka o Trojstvu* (*Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients*) o tzv. „orijentalnoj filozofiji” ili raširenoj gnozi (Brucker) na osnovi istraživanja orijentalnih rukopisa iz knjižnica Leidena, Oxforda i Berlina. Za „marljivo izvučene historijske bilješke” iz tih rukopisa Hegel mu je izriješkom zahvalan u Predgovoru *Enciklopediji* (Hegel 1827b: XXII), ali pravi razlog zašto ga tu spominje polemičke je naravi i tiče se bitnoga pojma u kršćanskoj teologiji i s njome na osobit način sukladnoj Hegelovoj filozofiji, naime pojma Božjega trojstva. U djelu Tholuck, između ostaloga, tvrdi: „[...] pravi izvor prednjoazijske teozofije treba tražiti u stražnjoj Aziji [*Hinter-Asien*].” (Tholuck 1826: vii) Za primjer uzima upravo pojam Trojstva, i pritom poziva na povećanu pozornost na nove kineske, perzijske i indijske izvore, a sam ponajviše obrađuje arapske izvore. U *Enciklopediji* će Hegel Tholucka proglasiti unitaristom zato što na jednome mjestu izriješkom tvrdi da nauku o trojednosti Boga ne smatra temeljom na kojem se može graditi vjera i zato što se njegova dogmatika, po Hegelovoj ocjeni, ne razlikuje bitno od prosvjetiteljske neumne razumske metafizike (Hegel 1827b: XXII–XXIII). U recenziji Humboldtovih izlaganja o *Gīti* Hegel će pak komplementarno tomu aluzivno napomenuti:

„Brahman se poglavito pojavljuje u odnosu spram Višnua ili Kṛṣṇe i Śive u određenijem liku i kao jedna [od triju] figura indijskoga Trojstva [zvanoga] *trimurti*; kao *odrednica* vrhovnoga [Boga] koja je trebala, kada se je našla u indijskome [božanstvu], nužno na se privući pozornost Europljanā. Ma koliko izvedba te predodžbe tu bila divlja, [tako da] štoviše uništava pojam *duha* koji bi iz nje trebao proizaći, ipak barem sadrži apstraktnu formu (kao pythagorovska ili platonička *triada*) za konkretnu odrednicu duha. Viša znanstvena izvedba pokazuje da se duh, ako je njegova predodžba mišljenjem uzdignuta do pojma, naprosto mora shvatiti kao u sebi trojedan [*als dreieinig in sich*]. Ali predaleko bi vodilo da se [ovdje] razloži kako je rudiment trojstva, koji je tek u kršćanstvu dospio do istinske ideje Boga, u indijskoj predodžbi samo izrastao u nešto izopačeno.” (Hegel 1827a: 1487)

Slijedeći Humboldtov prikaz, i Hegel je smatrao da nauka yoge prožima cijelu *Gītu* (Hegel 1827a: 1441). Štoviše, bistro je ustvrdio nakon usporedbe Colebrookova prikaza klasičnoga sustava *sāṃkhya*²¹ sa *sāṃkhya*om iz „prvoga sloja *sāṃkhya*” u *Gīti* (M. Ježić) da potonja i nije indijska filozofija zvana *sāṃkhya*, nego samo popularne religijske predodžbe o neusmrtnosti duše (Hegel 1827a: 63). Za razliku od ove *sāṃkhya*e, Hegel je klasični filozofijski sustav *sāṃkhya*e smatrao pravom indijskom filozofijom pa ju je i opisao na način na koji je i inače karakterizirao filozofiju: „misleće razmatranje posebnih predmeta i kategorija prirode i duha” (Hegel 1827a: 1443).²² Sustavi *sāṃkhya*e i yoge imaju po Colebrookeu istu svrhu (vječno blaženstvo) (Colebrooke 1827: 26), ali je put do nje različit, u čem je njihov odnos nalik odnosu između filozofije i religije po Hegelovoj *Enciklopediji* (Hegel 1827b: 1–7). Hegel doista za yogu i nije smatrao da čini izgrađen i demonstriran sustav filozofije, nego da je ona nutarnji i tajan sadržaj religije Indijaca i da nam zato najbolje otkriva narav njihove religioznosti i njihov pojam o Bogu (Hegel 1827a: 1441). Na osnovi Colebrookeovih usputnih i šturih napomena o yogi Hegel je smatrao opravdanim izjednačiti klasičnu yogu s yogom koju nalazimo u *Gīti* (Hegel 1827a: 1442–1443). Osim toga, iako Vede tada još nisu bile ni prevedene ni dobro poznate na Zapadu, Hegel je iz Colebrookeova prikaza Vedā²³ zaključio da se yoga u *Gīti* „posve temelji samo na nauci Vedā” (Hegel 1827a: 1471). Razliku između nauke Vedā i nauke *Gīte* Hegel je vidio samo u tome što je pisac *Gīte* religiozna znanja iz Vedā, nedostupna svima osim brahmanskomu staležu, htio učiniti dostupnima ostalomu stanovništvu

21 *On the philosophy of the Hindus, Part I. (Transactions of the Royal Asiatic Society, sv. 1, 1827., str. 19–43).*

22 Usp. Hegel 1827b: 2 (§ 2.2. i 3. izdanja *Enciklopedije*): »Filozofija se može najprvo općenito odrediti kao *misleće razmatranje* predmeta (die denkende Betrachtung der Gegenstände).« U prethodnome paragrafu (§1) Hegel kaže da su ti predmeti Bog, priroda i ljudski duh.

23 *On the VĒDAS, or the SACRED WRITINGS of the Hindus (Asiatic Researches, sv. viii, 1805.).*

Indije, predstavljenom u pjesmi kšatrijskim likom Arđune, a ta su znanja dana u yoginskome smislu jer su ih jedino tako sposobni primiti i upotrijebiti (Hegel 1827a: 1442, 1471).

Zaključak

Bavljenje umjetnošću, duhovnošću i misaonošću kineske, perzijske i indijske starine u Europi bilo je bogatije u 17., 18. i 19. stoljeću nego što smo danas toga svjesni, a i međusobno više isprepletено nego se danas tim velikim i zahtjevnim područjem usudimo baviti. To osobito pokazuje dugotrajna i složena recepcija tekstualno veoma složenoga i sadržajno veoma bogatoga spjeva *Bhagavadgīte* u europskoj filozofiji nakon Wilkinsova prijevoda 1785. Koji je dio te *Gospodnje pjesme* koga od klasičnih njemačkih filozofa zanimalo, katkada pokazuje koja je indijska filozofija u kojem njenu sloju bila komu bliska, kao u slučaju Herdera i vitalističko-panteistički tumačenih dijelova *Gīte* (slojeva *sāṃkhya* i *upanišadi*), ali katkada pokazuje i koju je indijsku filozofiju koji Nijemac prepoznao srodnom ili opasnom poput određene suvremene njemačke filozofije, kao u slučaju Schlegelova razumijevanja *vedānte* u *Gīti* u odnosu na Schellinga i njegove suradnike, učenike ili nepozvane sljedbenike. Razlučivanje slojeva *Bhagavadgīte* i razumijevanje toga s kojim su se filozofijama na Zapadu povezivali i kako, može se smatrati povijesnim uvodom i još uvijek aktualnim poticajem za poredbenu indijsko-europsku filozofiju. Za takav pothvat uvjete je sa strane indologije i „arheološke filologije” stvorio naš slavljениk Mislav Ježić.

U doba njemačkoga idealizma predšasnik je takvu pothvatu bio učeni pruski ministar Wilhelm von Humboldt, koji u svojem drugome govoru o *Bhagavadgīti* donekle ispravlja svoju tvrdnju iz prvoga govora da *Gīta* čini „cjelovit filozofijski sustav” jer filološki točno utvrđuje da se dio *Gīte* nakon 11. pjevanja može izostaviti sve do zaključka 18. pjevanja (od 63. *śloke* do kraja) kao kasniji umetak:

„Ako u cjelini potražimo veće odsjeke i udaljenija stajališta, onda mi se čini da se takav nalazi na kraju 11. pjevanja. [...] prvih 11 pjevanja iscrpno obuhvaćaju cijelu nauku, Kṛṣṇino očitovanje u njegovu izvornome liku završava izlaganje ideja neizmjernom slikom koja zatječe uobrazilju, i ako bi na zadnji stih 11. pjevanja slijedio zaključak pridodan 18. pjevanju (od 63. *śloke* nadalje), ne vjerujem da bi se pjesma doimala manjkavom, iako bi dakako neke nauke, kao ona o trima guṇama, samo ukratko bile naznačene i utoliko [ostale] nepotpune.” (Humboldt 1826a: 46–47)

Popis literature

- VON BRÜCK, Michael 2007. Komentar. U: VON BRÜCK, M. (ur.) *Bhagavadgītā. Der Gesang des Erhabenen*: 125–290. Frankfurt am Main i Leipzig: Insel.
- COLEBROOKE, Henry Thomas 1827. On the philosophy of the Hindus. U: *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1: 19–43; 92–118; 439–466; 549–579. London: Allen Purbury / Pariz: Dondey Dupré.
- Epiphaniј, *Panarion (Contra Haereses)*, u: MIGNÉ, J.-P. (ur.) *Patrologia Cursus Completus: Series Graeca. Tomus XLI* (str. 173–1200). Pariz: J.-P. Migne, 1858.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1827a. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Heidelberg: August Oßwald.
- 1827b. Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt. U: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* br. 7–8 (siječanj 1827.): 51–63; br. 181–188 (listopad 1827.): 1441–1492 .
- HERDER, Johann Gottfried 1782. Ueber die Seelenwanderung. Drei Gespräche. *Deutsches Merkur* (1/1782): 12–54; (2/1782): 96–123.
- 1785. *Kritisches Wäldchen. Erste Sammlung*, Gotha: Carl Wilhelm Ettinger.
- 1787. *Gott. Einige Gespräche*, Gotha: Carl Wilhelm Ettinger.
- 1792. *Kritisches Wäldchen. Vierte Sammlung*, Gotha: Carl Wilhelm Ettinger.
- 1797. *Kritisches Wäldchen. Sechste Sammlung*, Gotha: Carl Wilhelm Ettinger.
- 1882. *Herders sämtliche Werke* (ur. Bernhard SUPHAN), sv. 26: *Herders poetische Werke* (ur. Carl REDLICH), sv. 2. Berlin: Weidmann.
- 1883. *Herders sämtliche Werke* (ur. Bernhard SUPHAN), sv. 6. Berlin: Weidmann.
- HOLMES, Rice (ur.) 1914. *G. Iuli Caesaris Commentarii rerum in Gallia gestarum VII*, London: Clarendon Press.
- VON HUMBOLDT, Wilhelm 1826a. *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gîtâ bekannte Episode des Mahâbhârata*. Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften (pretisak u: W. VON HUMBOLDT, *Gesammelte Schriften*, sv. 5, Berlin: B. Behr, 1906., str. 190–232).
- 1826b. Ueber die Bhagavad-Gîtâ. Mit Bezug auf die Beurtheilung der Schlegelschen Ausgabe im Pariser Asiatischen Journal. U: SCHLEGEL, A. W. (ur.), *Indische Bibliothek* 2: 218–258; 328–372.
- HERLING, Bradley L. 2006. *The German Gîtâ: the Reception of Hindu Religious Texts within German Romanticism (1790–1830)*. New York i London: Routledge.
- INTORCETTA, Prospero; Christian Wolfgang HERDRICH; François DE ROUGEMONT i Philippe COUPLET (prev.) 1687. *Confucius Sinarum Philosophus, sive scientia Sinensis Latine exposita*. Paris: Daniel Horthemels.
- JEŽIĆ, Ljudevit Fran 2022. The *Freedom Essay* as an Inventive Apologia of Schelling's System against Friedrich Schlegel's Anti-Pantheist and "Heresy-Hunting" Criticism. *Schelling-Studien* 9: 81–110.
- JEŽIĆ, Mislav 1999. *Ṛgvedske upanišadi*, Zagreb: Matica hrvatska.
- 2016. Pobjeda ratom (vijaya) ili pobjeda pravdom (dhammavijaya)? O etici kategoričkoga imperativa u indijskoj buddhističkoj i brahmanističkoj predaji i na Zapadu. U: JEŽIĆ, Mislav, *Hellada i Indija*: 175–214. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo i Školska knjiga.

- 2022. The Bhagavadgītā. Genesis of the text, its messages, and its impact on the Mahābhārata and on Indian religions and philosophy. U: FLOOD, Gavin (ur.) *Companion to Hinduism*. Blackwell, str. 105-127.
- KARDAŠ, Goran (prir. i prev.) 2006. *Bhagavad-Gītā*. Zagreb: Demetra.
- KLEUKER, Johann Friedrich 1797. *Das Brahmanische Religionsystem im Zusammenhange dargestellt und auf seinen Grundbegriffen erklärt, wie auch von den verschiedenen Ständen Indiens mit besonderer Rücksicht auf Fr. Paullini a S. Bartholomaeo Systema Brahmanicum*. Riga: Hartknoch.
- LACH, F. Donald 1953. The Sinophilism of Christian Wolff (1679–1754). *Journal of the History of Ideas* 14 (4): 561–574.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm 2008. *Sämtliche Schriften und Briefe. Vierte Reihe: Politische Schriften. Sechster Band*. Berlin: Akademie Verlag.
- MAJER, Friedrich (prev.) 1802. *Bhaguat-Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeschna und Arjoon*. U: Julius KLAPROTH (ur.), *Asiatisches Magazin*, sv. 1, str. 406–453 (predgovori i pjevanja 1–3), sv. 2, str. 105–135 (pjev. 4–9), 229–255 (pjev. 9–10), 273–293 (pjev. 11–13), 455–471 (pjev. 14–17), 477–490 (pjev. 18). Weimar: Industrie-Comptoirs.
- MUNGELLO, David E. 1982. Die Quellen für das Chinabild Leibnizens. *Studia Leibnitiana* 14 (2): 233–243.
- RATHORE, Aakash Singh; RIMINA Mahapatra 2017. *Hegel's India. Reinterpretation with Texts*. New Delhi: Oxford University Press.
- RICCI, Matteo 1783. Entretiens d'un Lettré Chinois & d'un Docteur Européen, sur la vraie idée de Dieu (prev. Jean-Charles JACQUES). U: *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères* XXV: 111–418. Paris: J. G. Merigot.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph 1809. *Philosophische Schriften*, sv. 1. Landshut: Philipp Krüll.
- SCHLEGEL, Friedrich 1808. *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*. Heidelberg: Mohr & Zimmer.
- SCHLEGEL, August Wilhelm (prir. i prev.) 1844. *Bhagavad-Gita, id est ΘΕΣΠΕΣΙΩΝ ΜΕΛΟΣ, sive Almi Crishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharatae episodum*. Bonn: Eduard Weber.
- SCHOPENHAUER, Arthur 1851. *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, sv. 2. Berlin: A. W. Hayn.
- THOLUCK, Friedrich August Gottreu 1826. *Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients*. Berlin: Ferdinand Dümmler.
- WILKINS, Charles (prev.) 1785. *Bhāgvāt-Gēetā, or dialogues of Krēṣhṇā and Ārjōōn; in eighteen lectures, with notes*. London: C. Nourse.
- (prev.) 1787. *The Hēētōpādēs of Vēēshnōō-sārmā, in a series of connected fables interspersed with moral, prudential, and political maxims; translated from an ancient manuscript in the sankreet language. With explanatory notes*. Bath: R. Cruttwell.
- WINDISCHMANN, Carl Joseph 1805. *Ideen zur Physik. Erster Band*. Würzburg i Bamberg: Joseph Anton Göbhardt.
- WINTERNITZ, Maurice 1927. *A History of Indian Literature*, sv. 1. Kolkata: Calcutta University Press.

- WOLFF, Christian 1721. *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*, Halle: Rengerische Buchhandlung.
- ZÖLLER, Günther 2016. „[D]er Name Confucius ist mir ein großer Name.” Herders politisch-geschichtsphilosophische China-Deutung zwischen Montesquieu und Hegel. U: HÜNING, D.; G. STIENING i V. STOLZ (ur.): *Herder und die klassische deutsche Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Abstract

Chinese, Persian, and Indian philosophy aroused great interest among European philosophers of the 17th, 18th, and 19th centuries, and especially since the first translations of the Confucian classics (1687), Avesta (1771), and *Bhagavadgītā* (1785) appeared in Europe. This interest deepened in a special way in Germany and influenced the course of German debates, for which Leibniz, Wolff, Herder, Kleuker, the Schlegel brothers and Schelling's collaborator Windischmann are to be credited. The German Romantic movement was strongly attracted by the search for oriental and especially Indian sources of culture, spirituality and mentality of mankind. As early as the 1790s, Herder translated from English excerpts from the *Bhagavadgītā* when considering the wisdom of the Brahmins. Friedrich Schlegel was the first to partly translate the *Gītā* directly from Sanskrit in 1808. But while Herder in the *Gītā* appreciated the moral teachings of *karmayoga* and emphasized its Vedānta traits akin to his vitalism as a correction of Brahmanical and Lessing's doctrine of rebirth, Schlegel, as a Catholic proselyte, argued, from the Upaniṣad layer of the *Gītā*, that the *Gītā* belonged to pantheism as the youngest and decadent oriental view that as a system of pure reason shows many similarities with Schelling's system of identity. Hegel's discussion with Humboldt about the *Gītā* (1827), like Schelling's discussion with Schlegel on freedom (1809), was prompted by the association of the *Gītā* to the pantheism attributed to them. As the contemporary textual critique of *Gītā* reveals, to which Mislav Ježić made a significant contribution and the widely accepted synthesis, *Gītā* in its various textual-historical layers, first conceived by Wilhelm von Humboldt, encompasses the beginnings and early forms of later classical Indian systems of Sāṃkhya, Yoga (including *karmayoga*), Pūrvamīmāṃsā and Vedānta, but also earlier Indo-European mythical notions (in the oldest epic layer and in excerpts of the incorporated hymn in the *triṣṭubhs*) and later *bhakti* devotion, as well as critiques of Buddhist "too contemplative" philosophy and Vedic ritualism.

HRVATSKA AKADEMIJA ZNANOSTI I UMJETNOSTI

Medhótá šrávah II

Misao i slovo

Zbornik u čast Mislava Ježića
povodom sedamdesetoga rođendana

Urednici

Ivan Andrijanić

Mario Grčević

Bojan Marotti

Glavni urednik

Ranko Matasović

Redoviti član Hrvatske Akademije znanosti i umjetnosti



Zagreb 2022.