

borislav mikulić

karmayoga

λόγος

BIBLIOTEKA LOGOS

Ureduju:

*Jelena Berberović, Aleksa Buha, Spasoje Ćuzulan,
Muhamed Filipović, Rasim Muminović, Vladimir Prenec,
Vanja Sudić i Abdulah Šarčević*

Odgovorni urednik

Abdulah Šarčević

BORISLAV MIKULIĆ

KARMA YOGA

STUDIJE O GENEZI IDEJE „PRAKTIČKOG“
U RANOJ INDIJSKOJ FILOZOFIJI

/

Veselin Masloša

Redakcija
Abdulah Šarčević

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Narodna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine,
Sarajevo

UDK 294.527:101.1(54)

MIKULIĆ, Borislav

Karmayoga : studije o genezi ideje „praktičkog“ u ranoj indijskoj filozofiji / Borislav Mikulić. – Sarajevo : „Veselin Masleša“. 1988. – 224 str. ; 20 cm. – (Biblioteka Logos)

Bibliografija: str. [219]-222.

ISBN 86-21-00192-6

S A D R Ž A J

<i>Uz problem interpretacije</i>	5
I. KARMAN I PRETPOVJEST FILOZOFSKOG MIŠLJENJA	
OD „DJELATNOG“ DO „SPOZNAJNOG“ ČINA	13
1. Karman kao problem	13
2. Karman kao moć tvorenja (Rgsanhitā)	24
3. „Karman“ i „yadñā“ (brâhmane)	34
4. Obredni interes kao poredak znanja i slike svijeta	44
II. „PRVA“ FILOZOFIJA: UPANIŠADE	57
1. Dñâna: filozofsko znanje i njegov korelat	59
2. „Sat“: brahman ili prakrti?	91
III. DRUGA STRANA „PRVE“ FILOZOFIJE	98
1. Yoga: „arheološki“ ekskurs	98
2. Filozofija i „demonizam“	103
3. Sadvâda i dehâtmavâda. Na razmedju „idealizma“ i „materijalizma“	111
4. Filozofija i analitička racionalnost (Kauṭilya)	132
IV. ONTOLOŠKI PRIMAT I DVije ARHAJSKE FORME „SREDNJEG“ PUTA	150
1. „Bhûtačaitanyavâda“. Uz lažno pitanje primata	152
2. Prakrti kao tvorbena moć čulnosti	170
<i>Bilješke</i>	197
<i>Bibliografija</i>	219
<i>Transliteracija</i>	223

UZ PROBLEM INTERPRETACIJE

„Karmayoga“ na pozadini ideje „praxis“ – podnaslov kojim se jedan indijski filozofski termin smješta u kontekst što deklarativno odaje zapadnu misaonu tradiciju i nomenklaturu. Takva konstelacija ostavlja utisak da će rad koji predstoji biti komparativna studija o pojmu „karmayoga“ na osnovu bilo gotovog ili tek ponuđenog razumijevanja termina „praxis“. Međutim, neka odmah bude rečeno da takva komparativna studija nije cilj i zadatak ovog rada. Radi objašnjenja moramo već anticipirati: pojmovi „karmayoga“ i „praxis“ neće biti predmet komparativnog istraživanja jer se oni, kao što će se konkretnije pokazati na genezi „karmayoge“, ne mogu dovesti *kao gotovi pojmovi* u odnos komparacije, a da ta veza ne postane kratki spoj. Naš će se zadatak stoga sastojati u tome da se na indijskoj strani izradi pojmovno-povijesni kontekst iz kojeg bi se *tek* mogla uspostaviti smislena veza između dva pojma o kojima je ovdje riječ, i to na taj način da se oni kao filozofski pojmovi pokažu kao *problematski* kompleksi. Drugim riječima, mi ćemo bez direktnog posezanja za paralelama u ekvivokno strukturiranom pojmu „praxis“ – ali vođeni upravo idejom „praktičkog“ – pokušati istražiti historiju pojma „karmayoga“, da bismo tek, kako se to kaže, na kraju puta stigli do moguće referencije između „praxis“ i „karmayoge“ u strožem značenju tih pojmovova.

Takožvani kraj puta kao da se već ovdje na početku pokazuje toliko problematičnim da bi svaka identifikacija između dva imenovana pojma unaprijed morala biti onemogućena. Doista, identifikacija – i to ne u smislu poistovjećenja, nego ustanovljenja – moguća je samo posrednim putem. Stoga hermeneutika pojma „karmayoga“ unaprijed mora odustati od komparativnog zahvata u istočnu i zapadnu tradiciju, jer ne raspolaže ni na filozofsko-historijskoj ni na spekulativnoj razini gotovim pojmovima koje bi se moglo – s pozitivnim ili negativnim rezulta-

tom – jednoznačno identificirati. Mi nemamo niti gotov pojam „praxis“ a još manje definitivno znamo šta je „karmayoga“.

Neposredna posljedica takve situacije jest nemogućnost takozvanog neutralnog odnosa spram materijala koji se spremamo „obraditi“. situacije u kojoj je upravo obradbeni materijal neka vrsta lakmus-papira, prozirne podloge na kojoj će postati prozirnim „subjekt“ interpretacije i njegov interpretacijski interes. Na taj način se namjeravani ili nemjeravani objektivni teorijski pristup filozofsko-historijskom materijalu što nam „predleži“ pokazuje u nužnosti da bude *interpretacija*: „objektivni“ historijski pristup je osuđen da bude interpretacija, jer će hermeneutički subjekt nuždom svoje fizikalne sile – svoje epohalne uvjetovanosti – ostaviti otisak na mekoj podlozi obradbenog materijala. Ovu hermeneutičku situaciju pokušat ćemo iskoristiti pozitivno.

To konkretno znači da, ako više ili manje explicitno odustajemo od takozvane teorijske objektivnosti historijskog istraživanja, ne odustajemo od konkretnog historijskog karaktera interpretacije. Konkrenost iziskuje već „metoda“ koja se ne može izobraziti a da se tjesno ne drži materijala, to znači da uvjetuje njegovu pojavnost u istoj mjeri (barem) koliko je i sama njime uvjetovana. Granica i pretezanje ovog uzajamnog uvjetovanja nije nam prezentna; nije, naime, uvjerljiva stara predodžba o bezuvjetnoj podatnosti historijskog materijala hermeneutičkom osvajanju „razumijevajućeg“ subjekta, ali isto tako niti arhaičirajuća priča o nemoći i izručenosti „subjekta“ tekstu, tom jedinom materijalnom liku nestvarnoga duha. Tu nerazlučenost – ili nerazlučivost – interpretacije i historijskog materijala mi ćemo, sa svoje strane, moći pokazati na značajnskim pomacima termina „karman“, pomacima koji su doveli do nominalnog i stvarnog preobražaja tog jednosložnog termina u složeni termin „karmayoga“. Istovremeno bit će jasno da su ovdje pokazani pomaci značenja (nazovimo ih preliminarno konceptualnim pomacima pojma koji zadržava svoj nominalni lik) djelo ove interpretacije i njezine izvedbe na ovim stranicama.

To znači da je interpretacija koja se ovdje najavljuje potpuno izrucena materijalu na koji se poziva, što opet znači – njegovoj nepodatnosti, stranosti, nekoherentnom prikazu kako u zapadnim tako i u indijskim historijama ideja, od kojih svaka tvrdi da zna što je indijski „karman“. Ako i ne možemo tvrditi da te historije ne znaju što je „karman“, možemo tvrditi da one – govoreći o „karmanu“ (uopće) – svaka ima svoj „karman“, jednu ideju tzv. „praktičkog“, koju pretežu na ideju praktičkog kao takvog. U takvoj konstelaciji teško je i kompromitirajuće iznova pitati što je zapravo „karman“, budući da takvo pitanje već u polasku ne vjeruje danim odgovorima ili onima koji svoje odgovore kriptički mudro zadržavaju za sebe, živeći svoje mišljenje.

Ovdje bi se moglo postaviti pitanje kako se može – ne znajući ništa – istraživati jedan filozofski pojam kao što je „karmayoga”, koji nije samo pojam nego ime za konkretnе epohalne forme života jedne kulture, duha, čak civilizacije, dakle, kako je moguće takvo istraživanje osim na osnovu jednog modela istraživanja, jedne izvjesne ideje? Ako bi ta izvjesna ideja trebala da bude zapadni pojam „prakse”, može se opet postaviti pitanje, kakvog smisla ima traženje veze između „praxis” i „karmayoge” kad za indijsku filozofiju već poslovno vrijedi da je neprijateljski raspoložena prema onom što se na Zapadu zove „praktičko”? Naravno, mi bismo mogli imati jednu ideju „prakse”, jedno značenje koje bismo mogli izvući iz bogate mnogočinosti tog evropskog filozofskog pojma i naći mu ekvivalent na indijskoj strani, naročito u kontekstu tzv. negativne, „prljave” prakse. Ipak, to bi bio kraj ove studije prije nego što je i započela, a da ideja praktičkog, odnosno problem praktičkog kako se on predstavlja u filozofskoj spekulaciji i spram nje ne bi bio ni dirnut. Komparaciji – ako je shvatimo kao okvir, tkivo i interes filozofskog bavljenja – ovdje nedostaje čvrsta pozitivna veličina, bilo u formi filozofski izvjesne ideje, bilo u formi uvjerenja u veličinu filozofije kao takve: ta veličina, kao što je u međuvremenu poznato, ne pridolazi filozofiji niotkuda, niti je ona može slati ispred sebe kao svoju auru gomili na poklonstvo. Koliko je filozofija vječna, toliko je vječno njezinu rađanje iz pepela kritike; zato joj je i njezina eteričnost predznak pepela.

Komparativno filozofiranje počiva u pravilu na vječnosti i eteričnosti filozofije, na apriornoj (svakako ništa manje empirijski istraženoj) pretpostavci čvrste referencije njezinih vječnih motiva; ono rezultira pozitivnim rezultatima ili negativnim nalazima, ona je historijski i teorijski neutralna, ili, naprotiv, posve do krajnjih egzistencijalnih konzekvenacija, uvučena u svoju stvar. Komparativna filozofija se tako radije zadovoljava identifikacijom, ustanovljenjem stanja duha u jednom filozotsko-historijskom materijalu, očuvanjem tog materijala i u jedno svog vlastitog statusa, i ne voli vratolomne interpretacije kao što ne voli propitivanje svojih vlastitih granica; ona, naprotiv, svoju horizontnost propisuje kao mjeru autentičnosti – znanstvene ili filozolske. Takav stav može u izvjesnim okolnostima imati svoje opravdanje kao neophodan stručni (filološki, kulturološki, historiografski) rad, ali ne i kao filozofski, jer se tu pretvara u svoju vlastitu suprotnost, ma kako „filozofsko” bilo nejednoznačno i nekoherentno.

Iz do sada rečenoga moglo bi ili bi čak moralo biti jasno da negativan stav prema tzv. komparativnoj filozofiji proizlazi prvenstveno iz nemogućnosti da se na osnovu nje uspostavi filozofski smislena, dakle,

misaono provokativna veza između dviju strana, za koje nismo sigurni da su uopće zainteresirane za medusobnu komparaciju. (Koliko je zapadno bavljenje Istokom nerazlučivo vezano za imperijalističko prisustvo Zapada na Istoku, toliko je i intelektualno bavljenje Istoka Zapadom, barem u okviru filozofije, istovremeno rijetko i skoro u pravilu motivirno porivom samoodbrane, potvrđivanja vlastitosti i dostojaanstva, identiteta. Jasno je da se taj odnos ne može svesti na aspekt imperijalističke penetracije, s jedne strane, i uvjetovanog refleksa obrane, s druge strane, ali je začudujuće koliko je samorazumljivo ras-tapanje Zapadnjaka u duhovnosti Istoka, kao da je lišeno svakog momenta eksploatacije, i koliko je neproblematična principijelna nezainteresiranost „Istočnjaka“ za Zapad. Ta nezainteresiranost kao da leži već u pojmovima: ideje kao „subjektivnost“, „samosvijest“, „intersubjektivnost“, „rad“, „posredovanje“, „samopropovjednja“, „sloboda“ nemaju, ili se barem tako čini, neposrednu točku referencije s pojmovima kao što su „ātman“, „buddhi“, „dharma“, „karman“, „yoga“, „mokša“, „mirvāṇa“; komparacija tih pojmove nemoguća je a da te ideje, ili sam pokušaj komparacije u svojoj namisli, ne pretrpe značajne izmjene.

Čemu, dakle, „praxis“ i „karmayoga“? Mimo interesa i mogućnosti da unaprijed odlučimo o srodnosti ili udaljenosti ovih dvaju pojmljova iz dviju različitih i po nekim mišljenjima radikalno suprotnih filozofskih tradicija (od kojih se zapadna naziva „filozofskom“, a istočna radije „misaonom“, što je trivijalno koliko i činjenica da je riječ „filozofija“ potekla iz grčkog filozofskog vokabulara), mi ćemo do kompatibilnosti ovih dvaju pojmljova pokušati doći zaobilaznicom koja bi trebalo da ot-krije druge i drugačije veze među filozofskim svjetovima nego što to pokazuje komparativna filozofija. Stav o podudarnosti zapadne i istočne filozofije toliko je, naime, plauzibilan da se može potvrditi ne samo u granicama filozofskog, koje određuje komparativna filozofija pokazujući svoje preferencije, nego čak i u onome što premašuje pozitivni pojam i granicu filozofskog, pa tako i samu komparativnu filozofiju – naime u kritici filozofije. Interesantno je da se komparativna filozofija jednako tako malo bavi ovim rubnim pojavama u historiji filozofije kao i velike filozofije ili iz njih potekle historiografije.

Ovo izbjegnuto, iako svaki put (u svakoj historiji filozofija) vlastitim djelom izazvano, suočenje sa svojim kritičarem ostalo je prešućenom samoizdajom komparativne filozofije, susret u kojem ona neće da prepozna traženo lice. Komparativna filozofija tako ima u svome društву i svoga kritičara, ali ga istovremeno ima i u šaci, jer ga samo ona može „aktivirati“, naime, tako da ga prepozna i tematizira kao kritičara. No, poznato je da je kritika filozofije (još) uvijek stvar filozofije; do

poklapanja ovih dvaju genitiva, objektivnog i posesivnog, dolazi ipak samo pod pretpostavkom da postoji interes za samokritikom, odnosno za aktiviranjem drugog lica sebe. To je stari problem odnosa gospodara i sluge, od kojih ovaj drugi nema ogledala da prepozna svoju ulogu u tzv. dijalektici i zato je zavisao od prepoznavanja (identifikacije) – a to znači od aktiviranja od strane gospodara. Jasno je da ovo u danim okolnostima nikad neće uslijediti.

U našem slučaju ta okolnost se ponavlja u činjenici da je u filozofskim istraživanjima neevropskih tradicija teško i zamisliti neku drugu „metodu“ koja ne bi bila komparativna, a da se još može legitimirati kao metoda. Svaki drugi postupak bi tako morao prekoračiti granicu metode, izgubiti legitimnost filozofije i biti osuden na prognanstvo preko ruba, u marginalnost, u „nekulturu“. No, duhovita nezgoda filozofije sa samom sobom sastoji se u tome što se njen takozvani objektivni interes za samu stvar svaki put pokazuje kao njen subjektivni interes, koliko god da ga ona prerađuje, kao što se može vidjeti u slučaju komparativne filozofije u rasponu od čiste historiografije do one koja živi svoju filozofiju. Filozofija shvaća svoju situaciju, izgleda, samo u kritizm epohama, i vrlo rijetko iz te situacije, reflektirajući je, izvlači korist, kao što je to slučaj s Hegelom, Marxom, Nietzscheom, sa svakim na svoj način. Upravo u tim slučajevima pokazuje se da je interes za istinom sam povijestan kao što je povjesna i „vječna istina“ do koje je filozofiji, navodno, vječno stalo. Filozofija je utoliko povijest svog vlastitog interesa ili – kako bi rekao Hegel – svoja vlastita povijest. Mi ćemo ovu ideju uzeti što je moguće više doslovno i obavezno da bismo u njoj mogli otkriti interes za istinom kao *nečiju* interes i kao interes za *neku* istinu, i to kako u interesu tako i na rizik filozofije. Na taj način smo možda blizu onom paradoksu filozofije po kojem je njezin interes istovremeno i njezin rizik, ili po kojem je čak možda upravo vlastiti rizik pravi interes filozofije. U tome je filozofija stara koliko i samo mišljenje, odnosno starija od *legitimirane* historije mišljenja.

Da se vratimo našoj temi. Podnaslov ove studije, koji varljivo signalizira neki komparativni interes, rizičan je utoliko što je komparacija između „praxis“ i „karmayoge“ u osnovi nemoguća. Zato se mi ovdje odlučujemo za postupak koji prethodi i – kao što će se još pokazati – na koncu izbjegava komparaciju, budući da otkriva druge dimenzije odnosa koje komparativni tretman ne može iscrpiti. To, drugim riječima, znači da komparativno bavljenje filozofskim materijalom smatramo nedovoljnim a ne naprosto promašenim; ono je isto tako interpretacijski protkano i nastrojeno kao što je to već i prevođenje tekstova, s tom razlikom što komparativna *filozofija* svoj interpretacijski karakter –

umjesto da ga reflektira – radije drži van pogleda, tako reći, s onu stranu knjige. Žbog toga konkureniju između komparativne filozofije i, nazovimo je tako, interpretativne metode građenja veza nećemo tražiti u tzv. metodi, odnosno u odnosu spram filozofsko-historijskog materijala, jer su one kao rad na tom materijalu u istom položaju, obavezne baš tom historijskom materijalu i već zato kompatibilne; svaka komparacija je nuzno interpretacija i svaka interpretacija se kreće u domenu komparativne filozofije čim se bavi odnosom „vlastitog“ i „drugog“.

No, razlika između komparacije i interpretacije, ako tako možemo fiksirati dvije moguće glavne metode filozifiranja o zapadnom i istočnom, leži prvenstveno u njihovom polaznom i završnom interesu, u kojem svaka od njih pokazuje svoju transmetodologisku ili premetodologisku narav. Na toj točki možemo, na primjer, pratiti obraćanje komparativne filozofije kao metode historije filozofije u filozofiju života; ona na toj točki prestaje biti deskriptivni model (historijskog) znanja i postaje preskriptivni model (filozofski ispostavljenje, autentične i jedino autentične) zbilje¹.

Umjesto interesa za vječne motive, podudarne pojmove i ideje, naš je zadatak da filozofske pojmove pokažemo kao pojmovne kompleksne, kao slojevite slike razvoja ideja, razvoja koji otvara nepojmovne stere pojma, tako da tzv. predmet interpretacije postane upitan u svojoj datosti i ne ostane tek predmet historijsko-deskriptivne discipline. U suprotnosti prema takvoj „antikvarnoj historiografiji“ (Nietzsche) historija filozofije može biti od filozofskog interesa samo kao filozofsko ispitivanje. Ako filozofsko pitanje kao takvo (za razliku od ne-filozofskog) u svoj domet uvlači i onog tko pita (Heidegger), onda filozofski govor ne može biti čisti samogovor fenomena u njegovu „samopokazivanju“ (kao što tvrdi isti Heidegger), niti govor subjekta o predmetu koji je sam subjekt ograničio (novovjekovna metafizika eksplicitno, tradicionalna presutno); „govor“, o kojem je riječ, može biti govor onog „bića“ koje je tu posrijedi („interest“). To biće prepoznat ćemo po interesu koji ga dovodi, uvlači u interesni sklop, a ne kao biće naprsto i neupitno. Na taj način mogli bismo biti bliže razlici između komparativne filozofske historiografije i drugog načina interpretacije koji, na primjer, Krishnacandra Bhattacharyya formulira na slijedeći način:

It is development not in the sense of necessary amplifications of what is potential therein; it is rather the discovery of new potentialities and is in that sense a genuine addition to the existing corpus of the philosophy of the relevant schools.²

Ako interpretaciju shvatimo kao „discovery of new potentialities”, a ne samo kao uvećanje onog što je potencijalno već tu (makar ni ova razlika nije potpuno jasna: „potencijalno” nikad nije identično), onda iz reinterpretacije tzv. vjećnih motiva filozofije nećemo moći isključiti sebe. Pri tome nije toliko odlučujuće da i mi sudjelujemo na vjećnoj istini, da svojim životom živimo istinu koja nadživljava naš život; odlučujuće je, naprotiv, da figura vjećne istine predstavlja formu interesa za istinom, njezinu cijelu projekciju, a ne formu participacije, kontingenčnog jer nikad sigurnog svodenja pojedinačnog i općeg, koje se ne prestaje kretati između ekstrema apstraktno-spekulativne konstrukcije i samozadovoljnog mišićkog uživljavanja.

„Praxis” i „karmayoga” spadaju u prve, ali ni u kom slučaju jedine filozofeme iz zapadnog i istočnog filozofskog kruga koji se ne daju dovesti u odnos komparacije, a da ta veza ne bude kratki spoj kao i svaka neposredna veza, i da čitav pothvat ne završi kapitulacijom pred pogrešno postavljenim zadatkom. Navedenim pojmovima je neposredno zajedničko jedino to da se u njima sabire sve ono što njihove relevantne filozofije pokazuju u vlastitim graničnim situacijama. Naime, kao i „praxis” na zapadnoj strani, i „karmayoga” je pojam u kojem filozofije Indije dospijevaju na rub svog „teorijskog” pogona i, ne zovući to tako, pokazuju tendenciju „prijelaza u praktički um”. „Karmayoga” zato nije slučajno tema filozofskog epa koji je zato savršen što u sebe vraća sve nove tokove svijeta, a ne zato što bi sadržavao sliku završenog toka svijeta: „Mahábhárata” je u svojoj epskoj, literarnoj formi slika unutrašnjeg proširenja svijeta putem istjecanja, iščitavanja i učitavanja smislova njezinih aktera: likova, režisera i gledalaca. Svijet u slici epa je „karmamaya” – od karme. „Karmayoga” je zato indijski praktički pojam uopće, ma kako bila različita ideja „pratičkog” u indijskoj filozofiji, utanar nje i spram zapadne filozofije.

U tome će se pokazati temeljna podudarnost pojmove „praxis” i „karmayoga”, koja je ujedno i njihova divergencija: isti položaj spram teorijskog mišljenja, s jedne strane i „vanjskog” svijeta” kao svog referencijskog polja, s druge strane. Taj dvostruki položaj uvjetuje više-značnost svakog od pojmove i nepodudarnost, asimetrično presijecanje. No, upravo nepodudarnost u naboju i sadržini tih dvaju pojmove predstavlja izazov da se pokuša razumjeti i ispostaviti fenomenalno žarište koje ih čini pojmovno kompatibilnim. To žarište će se pokazati kao slojevit sklop odnosa. On je čvor interpretacije, mjesto ukrštanja slično-nesličnih filozofema u kojima je upisan povijesni interes filozofija.

Izrazi „interes” ili „interesni sklop” mogu zvučati podozriivo ili strano s obzirom na svoje latinsko, dakle, zapadno, porijeklo, što s in-

dijskom jezičnom i misaonom sredinom može kolidirati zbog modernih konotacija pojma „interes“. Mi ćemo, međutim, vidjeti da „interes“, čak u svom modernom značenju, nije ništa manje poznat na indijskoj strani nego na zapadnoj. On se od najranijih početaka može objasniti kao ime za odnos onog bića svijeta koje sebe shvaća po svom mjestu u svijetu i spram njega („posred“) i koje tu svoju poziciju može artikulirati kao „svoju stvar“. Artikulacija te pozicije istovremeno je njezino legitimiranje, zaposjedanje, i problematizacija. U pitanju je od početka karakter i doseg posesivnog „svoj“ (sk., ‚sva‘), njegovo „svojstvo“ tako izgleda kao da se ono, u svom punom sjaju, samo sebi čini neupitnim:

Gūhyam brahma tad idam vo bravimi
na manusāt śreśthataram hi kiñcit.³

Mi se u tekstu koji predstoji nećemo baviti pojmom ‚karmayoge‘ u indijskom epu, nego ćemo, pošavši od problema koji postavlja ep, specijalno njegov filozofski dio Gità, istražiti pretpovijest tog problema, da bismo na kraju opet izbili tamo gdje počinje ep. To mjesto je na rubu ovog teksta, što znači da je on nedovršen (i svakako nesavršen): međutim, tekst se proteže u drugom smjeru, ka ranovedskoj filozofiji, čija je pretpovijest ujedno pretpovijest filozofski posredovanog pojma ‚karmayoge‘ u epu. Taj smjer je u onoj dimenziji u kojoj ga mi vidimo ostao uglavnom nepoznat filozofiji.

I.

KARMAN I PRETPOVJEST FILOZOFSKOG MIŠLJENJA OD „DJELATNOG“ DO „SPOZNAJNOG“ ČINA

1. KARMAN KAO PROBLEM

Kim karman kim akarmeti kavayo'pyatra mohitâh |
(*Bhâgavadgîtâ IV. 76*)

Težina sumnje koja se izriče na ovom mjestu u Gîti predstavlja samo po sebi, ali i za nas, odmah na početku temeljnu „antinomiju“ ukupnog indijskog mišljenja, kakvim se ono pokazaje u svojoj šarolikoj, nekoherentnoj povijesti, i to od samog početka mišljenja kao filozofije. Citirani se stih može smatrati pravim indološkim toposom, jer u njemu – u svojevrsnoj mikroperspektivi – nalazimo jedan od centralnih pojmoveva indijske filozofije („karman“), međutim, isto tako i implicitno prepoznatljivu ideju stalnog perpetuiranja mišljenja putem sumnje i/ili reafirmacije ideja („mohitâh“): temeljni pojmovi izloženi su „sumnji“, ili – da bismo bili oprezniji prema subjektivističkoj i dekartovskoj konotaciji ovog izraza – oni su izloženi „smutnji“ („moha“).

Ako si predočimo svu intelektualnu snagu navedenog filozofskog iskaza, zapravo pitanja, „što je „karman“ a što „akarman“; snagu koja izvire u jednakoj mjeri iz poigravanja negacijom i negiranim („karma“- „akarma“) i iz upitne forme iskaza, onda se ovom polušlokom već na samom početku gotovo zdvojnji možemo osvijedočiti u dalekosežnost temeljne teza Aristotelove hermeneutike o bitnom i nužnom „mnogostrukom iskazivanju“ svega što podliježe iskazivosti. Pitanje koje se postavlja u Gîti odiše istom težinom kao i pitanje Aristotelove „prve filozofije“: „Što je „biće“?“

No, prednost našeg pitanja pred Aristotelovim, pitanja kojemu se tek pokušavamo približiti, nije samo u tome što je ono za razliku od

Aristotelovog „praktičke“ naravi, nego na prvom mjestu u tome što se mnogostruktost smislova proteže ne samo na iskaz u citatu već i na svaki od aspekata koji bi se dao izdvojiti iz navedene polušloke; dovoljna je, naime, i skromna upotrebenost u indološke filozofske teme da bi se znalo kakav tematski kompleks predstavljaju izrazi kao „karman“, „kavi“ i „mohita“.

Da bismo se približili problemu, bit će potrebno da izmjerimo udaljenost koja nas dijeli od njega. Naime, problem koji intediramo terminom „karman“ javlja se u čitavoj svojoj težini već kod generalnih sudača o historijskom razvoju indijske filozofije u cijelini. Taj se razvoj načelno zamišlja kao pravolinijski proces nastanka novih filozofskih struja i škola iz jednog temeljnog filozofskog prastava – svakako ranoupanišadskog – čiji kontinuitet garantira jedna prava struja mišljenja. (Poznato je, međutim, da postoji mnoštvo „pravih“ filozofija.) Nije onda slučajno što se ta struja mišljenja naziva „mišljenjem“ u eminentnom smislu („mimânsâ“).

U iskazu P. T. Rajua o mimânsi kao garantu kontinuiteta vedânta-filozofije, iskazu koji će nam uskoro biti od veće važnosti, ne smijemo ni pri površnom čitanju previdjeti riječi kao „almost all“ ili priču o nestanku, modifikaciji i apsorpciji, čemu su bile izložene neke filozofske škole (u ovom slučaju, po Rajuovim riječima, mimânsâ). Naime, već tu se susrećemo s imanentnim zakonom ribe („matsya-nyâya“), po kojem veća (filozofska) riba guta manju i probavlja je pretvarajući njezine specifične tvorbe u elementarna stanja. Tu, kao što ćemo vidjeti, nije toliko riječ o uništenju identiteta „drugog“ nego o korištenju tudeg i mnogih (ne jednog) identiteta; indijski duhovni svijet je, kao što je poznato, svijet mnogolikosti⁶. Ovaj važni detalj nikako nećemo smetnuti s umu ukoliko želimo odgovoriti nekoherentnosti indijskih filozofema i njihovih povijesnih preobrazbi, nekoherentnosti koja se sama pokazuje kao „nekoherentan“ pojam: naime, ne samo kao preobrazba i mnoštvo nego i kao identitet.

U poznatu četverodiobu vedskog korpusa na sanhitе, brâhmaṇe, āranyakе i upanišade vedântinski sistematičari uključuju poddiobu na karmakandu i dñânakandu. Tom poddiobom dospijevamo, skoro nedano iako u potrazi za time, u žarište indijskog duha, određenog od površine do dna podjelom interesnih sfera na „ovaj svijet“ nužnog dogadanja (karmaloka, sansâra) i „onaj svijet“ oslobođenosti (paraloka). I „karman“ i „dñâna“, termini naše aproksimacije, predstavljaju teško iscrpive značenjske komplekse, no kao srednji termini u podjeli vedskog

korpusa oni u svojoj međusobnoj suprotnosti pokazuju raspon od terminološke razlike (razlike u znaku i sadržaju) preko sfere značenja (teorijsko – praktičko) do konkretnе individualne forme života. Ove distinkcije zadržat ćemo u daljem bavljenju, prije svega, zato što je glavni interes ovog rada taj da se pokaže principijelno isto porijeklo koncepcijā koje se kriju iza termina „karman“ i „dñāna“. To identično porijeklo moći će se prepoznati upravo u onom momentu kad ti *termini* teorijski i praktički počnu fungirati kao suprotni *principi*. Taj ćemo moment prepoznati kao trenutak filozofije, projekta njezina iskliznua iz „nefilozofskog“ ili „predfilozofskog“ mišljenja, konačno, kao mjesto iz kojeg filozofiji pridolazi njezin imanentni *krizni karakter*; ovaj nije identičan s tzv. „krizom filozofije“.

Problematiski odnos dvaju navedenih termina, „karman“ i „dñāna“, može se prenijeti, budući da je već iznutra raslojen, sa semantičke na funkcionalnu razinu, odnosno na ulogu i na posljedice te uloge koju termini „karman“ i „dñāna“ imaju u shematskoj diobi vedyanskog korpusa na „karmakandu“ (sanhite i brähmane) i „dñānakandu“ (âranyak i upanišade), i to bez obzira na činjenicu da je razlika (sadržajna i funkcionalna) između dva dijela vedyanskog korpusa (praktično-ritualnog i „teorijskog“), bez sumnje, recentnija nego razlika među samim diobenim principima („karman“ i dhāna). Funkcionalna – recentnija – razina implicira semantičku razinu i obilato je istorištava, no funkcionalna razina istovremeno ne uspijeva prikriti svoju recentnost, iako joj je to deklarirano prvi i osnovni cilj. Drugim riječima, svaka indijska filozofija (pod „svaka“ misli se svaka „legitimirana“) pretendira, kao što je poznato, ako ne na jedinstvenost i isključivu izvornost, tada svakako na arhaičnost, na specifično mišljenju „bezvremenost“: naime, kao intimnost s vremenom, kao biti-od-početka-s-vremenom, kao „su-vremenost“. Ova ideja „suvremenosti“ ne bi smjela biti konfundirana s ambicijom apsolutne suvremenosti mišljenja u značenju vremena kao vječne sadašnjosti bitka: „su-vremenost“ mišljenja se ovdje, naprotiv, pokazuje kao *vremenitost* mišljenja.

(Da li će asocijacija na Heideggera, koja se ovdje nužno javlja, doživjeti potvrdu i zadovoljenje, potpuno je nesigurno. Kod Heideggera je, naime, tema „bitka“ konačno odnijela pobјedu nad temom „vremena“, čime se pokazalo da je „vrijeme“ ne samo u kasnijim Heideggerovim spisima kao „Zeit und Sein“ 1962, nego već u „Bitku i vremenu“ iz 1927 – iako Heidegger stvar predstavlja drugačije – bitno mišljena kao jedna *figura* „bitka“. Ovaj problematični i nerišešeni odnos „vremena“ i „bitka“, koji kod Heideggera nakon „obrata“ doživljava nove preformulacije, naročito u terminu „dogadaj“, ili bolje: „stjecaj“ – „Ereignis“)

nis", ostaje kod Heideggera na snazi i na štetu ideje vremena, od početka do kraja njegova filozofskog života, ma kako da je sama ideja „bitka" netipična i nesvodiva na tradicionalni pojam.)

Razlika između termina „karman" i „dñâna", koju ćemo mi tumačiti kao razdvaj jedne sintetički konstituirane ideje, čini se toliko dubokom da još uvjek markira osnovna pitanja i interes filozofije, i to od pojedinačnih radova na temu teorijskog i praktičkog do čitavog filozofskog opusa nekih autora, kao što je, na primjer, Šri Aurobindo. Zajedničko svim pothtvatima jeste pokušaj da se nade objedinjujuća točka na osnovi temeljite revalorizacije filozofskog nasljeda, od kojeg je ne samo ne-tradirano nego i značajan dio tradiranog nestao iz vidokruga teorijskog i historijskog interesa, zahvaljujući upravo – što je samo prividno para-doks – sistematizatorskom interesu historizirajućeg mišljenja.

O toj situaciji na različite načine i s različitim krajnjim interesom govore slijedeci iskazi:

Because the Vedânta is extolled, foreigners think that it represents the whole philosophy of life for India, which is misleading. (P. T. Raju)⁵

The understanding of indian philosophical tradition is in need of degeneralisation; it is often necessary to differentiate between what is living and what is dead in the same philosophical view. (D. Chattopadhyaya)⁶

Pravr̄tti (energism) is understood in popular acceptance as meaning performing desirelessly the duties which pertain to one's status in life, according to the arrangement of the four castes, without taking up ascetism (sannyâsa). (B. G. Tilak)⁷

Sri Aurobindo has given to the world a complete art of integral living which points the way to satisfactory integration of the material and spiritual values of life, and to a reconstruction of human life and society on the basis of dynamic truth-vision. (H. Chaudhuri)⁸

Iako ova mjesta ne zvuče unisono, ona ipak odaju brigu za istu stvar: prevladati razliku između „karmana" i „dñâne" (Raju), „pravr̄tti" i „nivrtti" (Tilak), „materijalizma" i „idealizma" (Chattopadhyaya). Svакоме od navedenih autoraстало је до izrade one objedinjujuće osnove („integralisam" – Šri Aurobindo) koja može pružiti uporište za oživotvorene filozofskog mišljenja iz letargije, u koju je upalo zahvaljujući upravo pomenutom razdvoju⁹.

Ako sad kažemo da se razdvaj na „karman" i „dñânu" može prepoznati u onome što se u zapadnoj filozofskoj tradiciji naziva rascjepom na „teoriju" i „praksu", onda smo problem, koji ovdje zapravo još nije

prezentan, prenijeli s jednog geografskog područja filozofije na drugo, a da time problem nije postao jasniji. Pri tome, naravno, ne postoji neka velika smetnja da se pojmovni par karman-dñána prepozna kao praxis – theoria na zapadnoj strani „ideosferijski” podijeljenog „univerzuma” duha, no smislenost tog prepoznavanja postaje pravim problemom tek kad se uvide mogućnosti rješenja unutar danog pojmovnog para, ili rekurirajući na svaki od pomenutih pojmovnih parova s njima pripadnog trećeg pojma. Naime, i jedna i druga strana, karman-dñána i praxis-theoria, imaju svaka u okviru svoje tradicije svoj relativni treći pojam, koji stoji „izvan” njih, i to tako da ih bitno nadopunjava ili čak „ugrožava”: „karman” i „dñána” idu uvijek s „bhakti”, „praxis” i „theoria” idu s „poiésis”. Kao pojmovi „bhakti” i „poiésis” ne stoje ni u kakvoj izravnoj vezi – niti etimološki niti po sadržaju – na osnovu koje bi se moglo govoriti o podudarnosti filozofske ideja i motiva, podudarnosti koja bi *prethodila* samoj filozofiji (na primjer iz „zajedničke indoeuropske osnove”). Zato se *posredna* veza, koja bi se mogla izraditi polazeći od šireg duhovnog horizonta koji povezuje estetiku produke i estetiku recepcije, steru predodžbenog i doživljajnog (točnije: momenat „uživljavanja”), čini mogućom tek na osnovu dubljih interpretacijskih zahvata. Bez obzira na negativne paralele između „bhakti”, kao principa receptivnog *uživalačkog* shvaćanja umjetnosti i „poiésis”, kao projekтивno-mimetičkog modela, mi podudarnost tih pojmoveva vidimo u njihovu nespecifičnom značenju: naime, u *funkciji alternative* spram relevantnog pojmovnog para i spram antinomija koje iz njega proizlaze. Ova posredna sličnost između „bhakti” i „poiésis”, gotovo neuhvatljiva i neuverljiva zbog svog primarno funkcionalnog karaktera, pretvara se na toj tankoj osnovi u epohalnu razliku, koju uostalom zapečaćuje razlika u sadržaju, uvjetovana povijesnim i kontekstualnim razvojem tih dvaju pojmoveva.

Na pojmove iz indijske triade dñána-karman-bhakti nailazimo, kao što je poznato, uvijek u sprezi s terminom „marga” ili „yoga”. Za ove čemo termine uskoro vidjeti da signaliziraju ono što uvjetno kantovski možemo nazvati sferom „praktičkog uma”, ili opisno i imanentnije rečeno s obzirom na indijski pojmovni kontekst: „marga” („put”) i „yoga” („sprega”) jesu one spone koje tzv. teorijske pojmove čine praktički obvezujućim; „marga” i „yoga” kao „put” i „sprega” stoje za tzv. „svijet života”, bio on promatran sa stanovišta individualnog puta ka oslobođenju ili kolektivno-religijski.

To je ujedno jedini moment koji nam daje pravo da interpretacijski objedinimo različite smjerove mišljenja što ih nalazimo u zapadnoj i istočnoj filozofskoj tradiciji a da različitost interesa i rješenja na jednoj

ili drugoj strani ne svodimo na jedan nazivnik bilo za volju uvjerljivosti ovakve unificirajuće interpretacije, bilo za volju potvrde postojanja identičnih motiva takozvane vječne filozofije. Očigledne podudarnosti motiva, ideja i problema iz različitih misaonih tradicija zato nećemo tretirati niti kao slučajne, niti kao igru i varijacije filozofskih motiva naslijedenih iz predfilozofskih formi indoevropskog duha (na toj razini podudarnosti prelaze granicu „indoevropskog“), nego ćemo te „podudarnosti“ tražiti i promatrati kao genuinu stvar filozofije – dakle, tamo gdje one ne postoje kao neposredne, nego kao problemi. Podudarni motivi filozofskog mišljenja su rezultati jednog problemskog mišljenja, što komparativna filozofija namjerno zaboravlja da ne bi vidjela razlike. Naprotiv, za nas će se svaka podudarnost pokazati to zanimljivijom što se više budu pokazale perspektivističke razlike prikrivene jednim objedinjujućim imenom ili pojmom, koji ne stoji za jedan identičan sadržaj. Drugim riječima, podudarnost filozofskih pojmove različitih duhovnih tradicija može biti od dubljeg interpretacijskog interesa ne samo ukoliko otkriva sličnosti i mogućnost univerzalizacije, nego filozofski relevantnu kompleksnost ideja i sadržajne razlike.

Upravo zbog toga mi nećemo odustati od podudarnosti pojmovnih parova karman-đhana i praxis-theoria; međutim, svako zadržavanje kod te neprovokativne podudarnosti onemogućuje postojanje pripadnih „trećih“ pojmove, koji su podudarni utokom što razbijaju iluziju o podudarnosti osnovnih shema. Podudarnost na funkcionalnoj razini (odnos pojmove) poništava podudarnost na semantičkoj razini (značenje pojmove). Mi zbog toga nećemo ulaziti u sistematski deskriptivni referat o sadržaju navedenih pojmove, nego ćemo radije poći od formalno postavljenog principa podudarnosti filozofskih ideja da bismo – zaobišavši njihovu neproblematičnu evidentnost – prošli kroz njih kao konkretnе forme mišljenja koje u njima artikulira svoj specifični interesni karakter. Jedna ideja, zajednička različitim duhovnim tradicijama kao, na primjer, ideja „djelatnosti“, može – i upravo to je traženi slučaj – stojati za neidentičan sadržaj i specifican interes mišljenja, iako konstelacija mišljenja i sfera njegova interesa ostaje identična. U toku rada koji predstoji pokušat ćemo pokazati da li je i kako moguć integralni prikaz dezintegriranog mnoštva ideja, kojima je, osim zajedničke osobine da su tvorevine duha, sve ostalo divergentno.

Dosadašnjom pričom uspjeli smo, vjerojatno, izostrenije sugerirati ideju da ni „praxis“ ni „karmayoga“ nisu jedinstveni a ni jednoznačni, zatvoreni termini, ne samo u međusobnoj usporedbi nego unutar svojih pripadnih tradicija. To znači da se njihovo značenje ne iscrpljuje u njihovu imenu, nego da svaki od ta dva navedena pojma ima svoj pojmov-

no-povijesni kontekst. Termin, odnosno riječ, kao da signalizira „kontekst“ a ne primarno definirani sadržaj. Mogućnost zajedničke interpretacije pojmljova „praxis“ i „karmayoga“ (interpretacije koja ne bi bila samo komparacija) proizlazi iz presijecanja njihovih relevantnih konteksta, a ne iz sadržaja pojmljova. Ova okolnost upućuje na dva momenta koja ne bismo smjeli ispuštiti: čini se da ćemo tзв. sadržaj pojma morati tražiti i izraditi tek iz „konteksta“ u kojem budemo našli pojmi; s druge strane, to znači da će presijecanje podudarnih pojmljova biti asimetrično, odnosno da nećemo moći potvrditi niti njihovu identičnost niti inkopatibilnost, nego odnos koji tek treba iznova ustanoviti i formulirati. To je nemoguće prije nego što doista prodemo kroz rečeni „kontekst“ pojma, a taj će se do kraja ovog rada pokazati toliko „ispresijecanim“ da će se asimetrična struktura pojmljovnih odnosa pokazati već na jednom pojmu. Naša će se interpretacija stoga baviti u prvom redu „karmayogom“ a ne istovremeno i zapadnim „ekvivalentom“ „praxis“.

Na taj način se diobene sheme pojmljova pomiču već pri prvom dođiru. Ova okolnost nije popratna pojava navodne činjenice da dva pojmljena termina pripadaju različitim, čak inkopatibilnim misaoim tradicijama ili takozvanim nesvodivim kulturnim krugovima („činjenica“ koju bi tek trebalo da pokažemo). Ova činjenica, čak kad bi i bila potpuno očevidna, ne bi zbog svoje trivijalnosti mogla zadovoljiti filozofski interes: medusobno „nesvodivi“ kulturni krugovi stoje, ipak, u medusobnom historijskom odnosu kojeg smo mi sami svjedoci; pitanje je, stoga, *kako* oni zapravo „komuniciraju“. U interesu tog pitanja čini se da je mnogo važnije uočiti sljedeću činjenicu: naime, da, već sam termin „karmayoga“ nije jedinstven i jednoznačan, nego, naprotiv, toliko kompleksan da njegovi sastavni dijelovi predstavljaju medusobno konkurentne ideje, kao što je to slučaj i s već navedenim pojmljovnim parovima karman-dñána i praxis-theoria. Preciznije rečeno, već sam termin „karmayoga“ bremenjen je svojom konceptualnom poviješću, i to u tolikoj mjeri da se ne može objasniti iz značenja riječi od kojih je sastavljen („karman“ + „yoga“), nego samo iz povijesti tih značenja: ne postoji, naime, jedno značenje „karmana“ ili „yoge“ koje bismo mogli bez ostatka uzeti kao osnovno i trajno a da ono pri tome ostane konkretno; fiksiranje jednog značenja povlači za sobom nužno i izvjesnu apstrakciju.

Ovaj zahvat će biti nužan jer bi dostatno sistematsko istraživanje svih značenjskih aspekata „karmayoge“ iziskivalo napor istraživanja cijele povijesti indijskih filozofija, što ovdje iz razumljivih razloga ne možemo poduzeti, niti je to naša prava ambicija. Mi ćemo, naprotiv, iskoristiti okolnost da je termin „karmayoga“ kao sintetički konstituirani pojам slika svog povijesnog razvoja koji najrazličitije, čak oprečne fi-

filozofske koncepte, i da na primjeru „karmayoge” možemo egzemplificirati neku vrstu „mikropovijesti” filozofije. Pri tome treba istaknuti da „karmayoga” kao termin nije, naprosto, samo nominalna sinteza sadržajno suprotnih principa; kao takva, ta riječ nikad ne bi došla do važnosti koja joj pripada. Ta tvrdnja će biti važeća čak i onda kad budemo utvrdili u kolikoj mjeri sastavni dijelovi ovog termina prijete da učine nemogućim svako objedinjenje, čak i prosto terminološko. Ovaj moment, kada konceptualna isključivost sastavnih momenata bude skoro poništila značenje složenog termina tako da se čini da se oni drže zajedno još samo tankom niti morfološke sveze, otkrit će da se ta tanka nit sastoji od druge gradive tvari nego što smo to očekivali: ta „tvar” nije logička koherencnost mišljenja nego – *vrijeme*.

Vrijeme kao struktura pojma? – Predodžba o nužno dijahronom razvoju povijesnog dogadanja postaje sumnjava onog trenutka kad dospijemo do ideje vremena kao „medija” i „tvari” mišljenja, budući da dijahroni model historijskog nije u stanju da obuhvati zapanjujuću divergenciju *istovremeno* postojećih i konkurirajućih filozofskih struja koje se ne mogu svesti na prošle ili primitivnije stadije, a da ih upravo ne pokuša učiniti prošlim, upravo „predenim” stadijima. Slika indijskog univerzuma ideja odaje, nasuprot tome, sinhroni model historijskog u kojem nikad ništa nepovratno ne propada, nego je uvijek izdanak na okamini. Ako tu sliku gledamo s pojmovnog aspekta, onda je ova „sinhrona povijest” zapravo skala konceptualnih pomaka – promjena značenja – *unutar jednog termina*, odnosno povijest jednog pojma, koji u svom aktualnom opsegu (dakle „za nas”) istovremeno znači sve. Zato se može reći da, ako se uopće mogu odrediti epohe značenja određenog termina, onda o njima možemo govoriti kao o značenjskim slojevima. Filozofija je – da pretumačujući citiramo Hegela – svoje nagomilano vrijeme; ona nije samo svoje *aktualno vrijeme*, kako se Hegelova misao primarno tumači, nego svoja (u pojmovima) aktualizirana povijest. Da bi to mogla biti, ona mora ne samo uhvatiti pojmovima svoje aktualno vrijeme nego i sama biti uhvaćena u vrijeme. Da je to kod Hegela već slučaj, svjedoči njegovo shvaćanje pojma u kojem se pokazuje sama bit vremena: naime kao totalnog negativiteta¹². Kad ovo ističemo, ne zaboravljamo da je kod Hegela bitno riječ o *samo-negaciji istog*, a ne o negaciji jednog („istog“) putem *drugog*; međutim, to

kao što će se kasnije pokazati – nije samo slučaj kod Hegela, mislioca totaliteta zapadne filozofije, nego i u klasičnoj poziciji vedântne na indijskoj strani: „drugo“ je samo iluzija *istog*!

Medusobno suprotstavljanje sinhronosti i dijahronije ne znači istovremeno i nužno da sinhroni model tumačenja isključuje ideju dijahro-

ne perspektive, takožvano dogadanje „kroz“ vrijeme. „Vrijeme“ koje ovdje pokušavamo uvesti u igru samo nije jednoznačno, čak ni u negativnom odnosu razlike spram tzv. „vulgarnog pojma vremena“ (koje, npr. Heidegger isključuje kao „neautentično“). Obični pojam vremena je ovdje isto tako u igri kao što dijahtrona perspektiva dogadanja задрžava svoju važnost spram sinhronosti na taj način što otkriva njezinu drugu vremensku dimenziju: naime „postalost“, za razliku od „vjećnosti“ od bespočetka do beskraja. Znak vremena, koji je u „sinhronom“ (= „vjećnom“) bivanju izbljedio do neprepoznatljivosti, morat ćemo zato tražiti upravo na drugoj strani, u tzv. „dijahtonom“, budući da u pravo pomak „kroz“ vrijeme ili „u“ vremenu (tzv. „vulgarna“ predodžba vremena) predstavlja nezaobilazni znak tražene „bine vremenosti“ u značenju „bivanja-s-vremenom“, „su-vremenosti“: „sakāla-bhavana“.

Iz ove se perspektive pokazuje da nedostatak pozitivne kronologije i historiografije (topči prigovor na račun „spiritualnosti“ indijskog duha, pri čemu se zapravo zamjera na nepragmatičnosti i nepozitivnosti) nikako ne znači manjak (svijesti o) „povijesnosti“ u smislu izmjenljivosti, pokretljivosti svijeta; indijski filozofski duh nije lišen *refleksije* o vremenitosti kao karakteru svijeta, i to u ništa manjoj mjeri nego zapadni. Zamjerke na račun tog momenta nisu ništa drugo nego duboki nesporazumi. „Nedostatak“, naprotiv, koji se doista može pokazati na takozvanom indijskom modelu mišljenja, i koji nama zabranjuje da u strogom smislu govorimo o *povijesnosti* kao temi indijske filozofije, ukoliko pod ovim razumijevamo pojam povijesti koji datira od klasičnog njemačkog idealizma, jeste nedostatak ideje *subjekta*, karakteristične za novovjekovnu evropsku filozofiju, kojom se ova razlikuje kako spram neevropske tradicije tako i prema svojoj vlastitoj prošlosti. Filozofija, koja sebe vidi kao dovršenje filozofske i realne povijesti, ujedno sve ostalo vidi kao svoju prošlost, stadije duha koje je ona prošla. (To gledište joj se, kao što je poznato, sveti na taj način što je ona sama satkana od prošlosti: sve što je u njoj sadržano jesu znakovi već dogodene biti.)

U usporedbi s ovim, povijest indijskih filozofija pokazuje – pod uvjetom da smo spremni čitati je na određen način – da ideja povijesnosti u njoj postoji u formi koju ne možemo ni tematizirati ukoliko joj pristupamo negativno-redukcionistički kao deficijentnoj ideji – naime, kao lišenosti subjekta. „Povijesnost“ u historiji indijskih filozofija postoji, naime, od početka, pod vidom ideje vremena ili vremenitosti kao karaktera svijeta (kod Hegela: „ispunjeno vrijeme“), vremenitosti koju – i u tome bi se mogla vidjeti čak superiornost te ideje vremena pred

zapadnom koja, sa svoje strane, „vrijeme“ mora spasavati od vulgar-nog razumijevanja pretumačenjem u „povijest“ (Hegel) po cijenu ap-solutne subjektivizacije (Kant) – ne možemo svesti na „običnu“ svijest o vremenu koju bi subjektivno (Hegel) ili hermeneutički (Heidegger) trebalo fundirati „autentičnije“. Vrijeme se, naprotiv, za indijsko mi-šljenje pokazuje takvim da ne poštede ni subjekt, a samo ne ostaje identično, nepromjenljiva shema objektivnog ili subjektivnog¹³.

Na toj pozadini, „vrijeme“ i „vremenitost“ pokazuju drugi vid i drugi smisao od onog koji obično asocijiramo s riječju „vremenit“ (nasuprot „vječnom“) – naime, jednokratnu postalost s perspektivom okončanja i obnavljanja procesa. Van ove sheme „vječnog kružnog toka“ ili „kota-ča svijeta“ – predodžba koju, naravno, ne možemo potpuno isključiti iz igre – vrijeme ćemo pokušati shvatiti kao „biti-od-početka-s-vreme-nom“, i to s potpunom svješću o tome da ta ideja ide protiv svih struja, zapadnih i istočnih. Vrijeme je po tradicionalnom shvaćanju istisnuto iz istinskog bitka i potisnuto u svijet bića, iz tzv. „ontologije“ u „ontiku“. To je krajnji rezultat čak i Heideggerove „fundamentalne ontologije“, to nužniji što ona postaje radikalnija.

Mi ćemo odmah vidjeti da situacija s „vremenom“ u „prvoj filozofi-ji“ ne izgleda sasvim tako. Pri tome se nećemo bez rezerve osloniti na dektarativne iskaze filozofije o statusu ideje vremena niti na suženi po-jam racionalnog historijskog mišljenja. Na ovo distancirano čitanje obavezuju već same indijske filozofije, na prvom mjestu ranoupanišad-ska, čiju ideju vremena moramo uzeti u njenom specifičnom vidu, tim prije što se ne radi o prostom filozofemu „vrijeme“, nego o „autorefe-rentnoj“ ideji vlastitog bivanja-s-vremenom: ranovedska svijest, ne samo filozofska nego prije nje i himnička, sebe ne shvaća postalom (ne-koč) „u“ vremenu, nego *bivajućom-od-početka-s-vremenom*; „veda“ („vidjenje“) jeste svjedočanstvo početka. Vrijeme time prodire iz on-tičke sfere „bića“ u korijene bivanja i, kako se čini, sprečava fiksiranje mišljenja u interes za kronologiju i pozitivnu historiografiju, te „nedo-statke“ indijske pisane kulture; pri tome se zaboravlja da je Indija nje-govala kulturu „čuvenja“ („śruti“).¹⁴

Ova okolnost stoga prije obavezuje na interpretaciju filozofskog materijala nego na klasifikaciju i deskripciju, iako ovaj drugi način re-cepcije čini gotovo konstantu bavljenja indijskim filozofijama, ukoliko je riječ o historiji filozofije. Opis, tumačenje i prezentacija čine se naj-primjerenijim pristupom historiji indijske filozofije, koja je sama razvi-la takav tip historijske obrade ideja, naročito u komentarskoj tradiciji. Poznato je, međutim, da je u Indiji upravo komentarska literatura, od koje se po definiciji očekuje deskriptivni tip recepcije, razvila takav tip

sistematske prezentacije koji – pregnantnim stilom kârika i sâtri – do ekstrema dovodi potrebu da se krajnje oskudnim jezičnim sredstvima kaže „sve“: time se posvjedočuje postojanje jakog interesa za tumačenjem (čak pretumačenjem) intelektualnog nasljeđa, tumačenjem koje kod najslavnijih predstavnika postiže nivo samostalne i originalne filozofske produkcije, iako se ona sama shvaća samo komentarskom.

Time smo došli do onog mesta gdje – suočeni s potrebom da fiksiramo i definiramo predmet interpretacije – moramo uračunati nesigurnost čvrstine takozvanog „početka“. Naime, čvrsta značenja termina „karman“ nama se nadaju samo iz povjesne perspektive njihova nastanka, što konkretno znači da ćemo se mi – ukoliko ne želimo ostati pri prostom preuzimanju tih značenja u njihovoj gotovosti – morati prenijeti u zamišljeni /pra-/početak njihova nastanka. Podimo, ipak, od onog što je „prvo“ za nas.

Riječ „karman“ (= „čin“, „djelo“, „djelatnost“) prastarog je datuma, o čemu svjedoči kaotična i vrlo bujna shema derivata od zajedničkog korijena KŘ: ova kaotičnost i bujnost opće je obilježje velikog broja najstarijih indoevropskih glagola, kao što su, npr. „biti“, „jesti“, „vidjeti“¹⁵. Već sama morfološka produktivnost i bogatstvo postojećih oblika izvedenih iz zajedničkog korijena (točnije rečeno: svedenih na zajednički, u pravilu jednosložni leksem) upozorava na sinhronu strukturu bivanja oblika, iz čega s pravom možemo očekivati isto takvu brojnost značenja jedne te iste riječi. Korijen KŘ prepoznaće se u izvedenicama klasificiranim u četiri razreda, sa značajnim dijahronim rasporedom na vedski i klasični sanskrт, i pokriva sva značenja koja prevodimo glagolima „činiti“, „raditi“, „praviti“, „proizvesti“, „upotrijebiti“, „poduzeti“; srođan je s latinskim izrazima „creo“, „ceremonia“, s grčkim „kraino“, „kronos“. Odатle riječ „karman“ (srednjeg roda, sekundarno muškog) znači: čin, djelo, djelatnost, posao, zanimanje, zadatak, obred, ceremoniju, učinak radnje, posljedicu; nadalje osjetni ili pokretni organ, predmet, objekt (nasuprot „subjektu“ – kartr)¹⁶.

Značenje termina „karman“ iscrpljuje se u sanskrtu homonimno upravo u riječi „karman“, dok mnoštvo značenja u prijevodu principijelno možemo povećavati u nedogled iznalazeći sinonime. Ova naoko bezazlena okolnost – na kojoj uostalom počiva sva leksikografska aktivnost – upozorava na to da upravo pri prevođenju jednog termina iz jednog jezika u drugi, dakle transponiranjem njegovog homonimnog značenjskog sklopa u sinonimni red značenja, – ili drugim riječima – tvorenjem *nominalnog niza* postaje transparentna njegova dijahrona i

sinhrona zbiljska višestrukošć smislova. Ovu višestrukošć vidjet ćemo uskoro u dijahronoj slici kao konceptualne (sadržajne) pomake termina „karman”, čije nekoherentno jedinstvo čuva upravo dana jezična jedinica, riječ „karman”. Ovo formalno pristajanje na distinkciju značenja i smisla jednog termina utoliko je već od značaja što omogućuje da se jednakopravno uzmu u obzir i leksičko-etimološko značenje riječi i povijesne izmjene njezinu smisla¹. Značenje i smisao stoe na taj način, s jedne strane, u odnosu distinkcije i medusobne diskriminacije, zbog čega povijesne pomake smisla ne možemo izgubiti svodeći ih na leksički sankcionirana historijska značenja i, s druge strane, što je jednako važno, oni stoe u odnosu medusobnog nadopunjavanja i korekcije; jezgreno značenje termina javit će se kao stalni i nužni korektiv svake interpretacije koja prijeti da smisao termina dovede do besmisla, i obrnuto: takozvano sigurno leksičko značenje riječi može biti od interesa samo ukoliko se u njemu može prepoznati izmjena smisla, rezultat pomaka značenja. U protivnom, značenje će ostati samo učena etimologija, antikvitet.

Ovaj ćemo problem vidjeti najjasnije baš na primjeru značenja riječi „karman”. Mnoštvo riječi pomoću kojih se u drugi jezik prenose smislovi, odnosno aspekti značenja te riječi, bit će ovdje od interesa upravo kao *nominalni niz*, jer će se baš u mediju nominalnog vidjeti ono što ne možemo vidjeti u tzv. „samoj stvari“. Naime, ta „sama stvar“ prezentna nam je upravo i jedino kao nominalni niz, mnoštvo riječi (dakle, ne samo kao jedna riječ). Ovaj „niz“ nećemo razmatrati kao jednostavnu progresiju, nego kao dijahronu i sinhronu strukturu takozvane „danosti“ jednog kompleksnog fenomena koji sačinjavaju „stvar“ i „njezino „ime““. Riječ je, dakle, o stvari i riječi *karman*. Riječ „karman“ moguce je relativno primjereno prevesti riječju „čin“, ali pri tome ne treba povjerovati iluziji da smo ovim suženjem mnoštva navedenih (i nenavedenih) značenja na jednu riječ našli apsolutno ekvivalentan izraz koji može pokriti sve aspekte značenja riječi „karman“. Teškoća se sastoji u tome što takozvano jezgreno značenje, na koje uz sve ograde ipak pretendiramo, u slučaju riječi „karman“ nije jedinstveno, nego dvojno: potpunije značenje te riječi dobiva se kad se smisao značenja „čin“ prepozna i misli kao „učinak“ čina koji se imenuje riječju „karman“. „Karman“ je istovremeno ime za čin i učinak, dvojno značenje koje u našem jeziku još sadrži sinonim „djelo“².

2. „KARMAN“ KAO MOC IVORENJA (RGSANHITĀ)

U značenju „čin“/„učinak“, odnosno jednom riječju – „djelo“, termin „karman“ nalazimo u svim slojevima indijske filozofske literature, ali ga ne srećemo posvuda u obliku složenice „karmayoga“, barem ne u

najstarijem vedskom sloju himni, u Rgveda-sanhiti. Ova okolnost značajna je za prepoznavanje konceptualnog raspona od singularne upotrebe termina „karman“ do njegove „sprege“ u složenici s riječju „yoga“, i to utoliko značajnija što i ovaj termin, tako tek kasnije stupa u vezu s „karmanom“ na terminološkoj razini, poznaje sličnu pretpovijest sinhrono-dijahronih pomaka značenja kao i „karman“. Mi ćemo navedenu okolnost uzeti kao upozorenje da u „pretpovijesti“ navedenih pojmljiva, u njihovoj singularnoj upotrebi prije nastanka termina „karmayoga“, postoje implicitna značenja koja tek s tvorenjem složenice „karmayoga“ postaju eksplicitna, ili koja tek omogućuju eksplikaciju.

Ovaj odnos rapetosti između implicitnog značenja (odносно: nunožine značenja jednog singularnog termina) i njegove eksplikacije putem tvorenja jednog specijalnog termina može se ustanoviti iz činjenice da je termin „karman“ u vedskom korpusu najčešće u upotrebi kao singularni termin, dok se o njemu već unutar vedske komentarske tradicije govorи tako da se upotrebljava složeni termin „karmayoga“. To je znak da se „karman“ čak iz najstarijih slojeva Rgyede razumijeva i tumači kao „karmayoga“. Tako najveći priznatи komentator Rgvede, Sāyana (10 st.n.e.), upotrebljava termin „karmayoga“ da bi objasnio zašto se u nekim himmama (npr. RV VII, 3.9. ili VII, 18.6) božansko pleme Rhbu poistovjećuje s plemenom smrtnih ljudi Bhrgu, plemenom koje je bilo slavno zbog svojih velikih i umještih „rukotvoraca“²³. Sāyana to objašnjava lakovskim izrazom „karmayogat“.

Kao što nije do kraja jasno da li se u tim himmama bogovi uspoređuju s ljudskim rodom, slavnim sa svoje umještosti i znanja, ili je ljudski rod tu obogotvoren u slavi te iste umještosti (o tome se Sāyana ne izjašnjava posebno), tako je isto i Sāyanim komentar „karmayogat“ ostao nejednoznačan. Tako komentar ponovo zahtijeva komentar, što za indijske prilike nije nikakva novost ili nepogoda. Naime, teškoće se sastoji u tome što drugi član složenice, u ablativu („yogat“), možemo shvatiti formalno u funkciji prepozicije i cijeli izraz prevesti „radi karmana“, ili samo ablativnu formu možemo izlučiti u funkciji prijedloga i cijelu složenicu prevesti izrazom „radi karmayoge“. Drugo rješenje se čini težim i interesantnijim, jer u tom slučaju moramo uzeti dodatno u obzir pojavu riječi „yoga“; međutim, prvo rješenje nikako ne preskačeemo jer je „karman“ sadržan u „karmayogi“. Ovo terminološko proširenje u rasponu od ranovedskih rječnika do daleko kasnije komentarske literature, proširenje koje se proteže na skoro dvije hiljade godina (1000 p.n.e. – 1000 n.e.) postaje čak još zanimljivije ako stvar pogledamo iz obrnute perspektive: naime, ne samo da je raniji termin „karman“ sadržan u kasnijem izrazu „karmayoga“ (ovo je očito već na nominalnoj razini), nego se može poći od prepostavke da Sāyanin komentar „kar-

mayoga', kao obješnjenje za ono što se u vedama zove ‚karman', upozorava da termin ‚karman', barem konceptualno ako još ne eksplisitno na nominalnoj razini), u sebi već sadrži značenje ‚yoga'. Ovaj zaključak je moguć na osnovu bilo kojeg od dva formalno-gramatička rješenja koja smo gore pomenuli, direktnije iz drugog. Pooštreno rečeno, zaključak se može ponoviti na slijedeći način: kasniji termin ‚karmayoga', promatran kao specijalni termin kojim se eksplisira implicitno sadržano značenje ‚karmana' - koje za sada još tražimo i utoliko ostavljamo neeksplicitanim, donosi „redundantnu“ informaciju ili da čak predstavlja svojevrsni pleonazam. Međutim, nas će ovdje interesirati upravo ovaj redundantni informacijski krug sadržan u terminu ‚karmayoga', koji izgleda da počiva na eksplikaciji jednog implicitno zadržanog značenja u ranijem terminu („yoga“ u ‚karmanu'), i to iz slijedećeg razloga: terminološko proširenje ‚karmana' u ‚karmayogu' interesantno je upravo kao redundantna eksplikacija implicitno zadržanog značenja zato što u njoj leži slika historijskog pomaka značenja od implicitnog do eksplisitnog, pomaka čija donja i gornja, ili lijeva i desna granica predstavljaju obrise historijskog konteksta u kojem se navedena značenja konstituiraju. Drugim riječima: pojava termina ‚yoga' u značenjskom okviru termina ‚karman' predstavlja događaj na idejnem (pojmovnom) planu, ali isto tako i na historijskom. Mi ćemo uskoro vidjeti da se tu radi o događaju o kojem ćemo morati govoriti u množini.

U tu svrhu vratimo se priči koju smo započeli. Mitsko pleme Bhrgu (ili Rhbu, svejedno da li ljudsko ili božansko, no svakako božanski vješto u tesanju kola i kovanju oruda) steklo je zanat od velikog božanskog „tesara“, boga Tvaštara, koji je Bhrguima pored tesarskog i kovačkog umijeća podario i organj. Tvaštar je veliki tvorac s kojim svatko usporeduje svoje umijeće:

Yā takṣāma rathān ivāvocāma brhan namah! (RV V.73.10)

Abhi taṣṭeva dīdhāyā manisām! (RV III.38.1)

Etam te stomām̄ tuvidāta vipro ratham dhīrah svapā
atakṣām! (RV V.2.11)

Aham taṣṭeva vandhuram paryācāmī hrdā matim! (RV X.119.5)²¹

Izraz „tesati pjesmu“ (TAKŠ/TVAČ – usp. gr. tektō, slav. tesati) poznat je zbog svoje slikovitosti – i vjerojatno zbog istog porijekla – svakoj pjesničkoj tradiciji, no nama je ovdje važno da „tesanje“ (odnosno i „kovanje“, značenje koje – homonimno sadržano u istom korijenu – kao da primarno signalizira „spravljanje“, „oblikovanje“, „tvore-

nje") kao umijeće tvorenja u najboljem smislu znači isto što i pjesnikovanje, a da je spjevanje isto tvoračko umijeće kao i tesanje kola, oboje toliko moćno i uzvišeno da može biti na dar bogovima, Indri posebno. (Ova slika je izgleda toliko jaka da nije izbljedjela ni do naših dana, naprotiv, ona se sasvim karakteristično javlja ponovo s idejom genija u romantizmu; najinteresantniji primjer je možda Puškinova formula „Želézo kuj il' pésni poj“ kao savjet – kakva slučajnost! – starog Ciganina romantičkom junaku koji žudi za slobodnim životom, u poemi „Cigani“. Interesantno je možda da i Gorki u priči „Starica Izergil“ pri povijeda mit o lutajućem plemenu, mit o „Dankovom sreću“, koji po atmosferi i magijskom zanosu podsjeća na vedske pjesme najstarijeg, lutalačkog doba; da li je „ciganski“ romantički motiv pri tome slučajan ili svjesna reminiscencija na slobodan i kreativan život arijske nomadske zajednice, nije toliko odlučujuće.)

Arhajska pjesnička identifikacija „tesanja kola“ i „spjevanja pjesme“, odnosno *identifikacija* jednoga *kao* drugog, ovdje može poslužiti kao primjer za opće mišljenje da ranovedska poezija obiluje terminima koji homonimno označavaju tjelesne i misaone radnje (na prvom mjestu već korijen TAKŠ), odnosno da između tjelesnog i misaonog (još) ne postavlja principijelnu razliku: „kartr“ je homonimno ono što označavaju njegovi sinonimi – „kavi“, „dhira“, „karu“, „mâvin“ („djelatnik“, „pjesnik“, „mudrac“, „radnik“, „mjernik“); tako je i „karman“ istovremeno „dhi“, „kratu“, „šaći“, „mâyâ“, („djelo“, „misao“, „snaga“, „moć“, „oblikovanje“)²². Sam bog Tvaštār („tesar“/„kovač“) mijenja u toku vremena svoj konkretni, rukotvorački lik iz ranijih slojeva Rg-sanhite u mnogolično božanstvo i tvorca ideelnih formi, ali i dalje zadržava status tvorca svih oblika od svemira do klice u utrobi (RV X.110.9)²³. On je, kako kažu himne, kovač Indrine „vadre“ (RV II.32), on je „supani“, „su-hasta“²⁴ – sve epiteti koji se pripisuju njegovim mitskim štićenicima Rbhuima ili Bhrguīma; ovi kao da u mitskoj, dakle, u ideelnoj i idealnoj formi predstavljaju onaj lik smrtnog u kojem se stječe moć odjeljena u besmrtno, moć kojom se održava i uvećava svijet:

Etam me stomam tanā na sūrye dyutadyāmānam vārvrdhanta
nrñām sanvananam nāśv Yam taśtevānapaéyutam | (RV X.93.12)²⁵

„Karman“ je, dakle, stvar tvorca koji „umije“ (tj. „zna“ i „može“), jer „kartr“ je istovremeno „karu“ i „kavi“ koji svojim djelom – pjesmom i zapregom – zahvaća dotle dokle seže njegova misao („dhi“), snaga („kratu“), moć oblikovanja („mâyâ“), djelatni čin naprosto („karman“), naime do sunca, i *uvećana* se vraća natrag kao odjek glasa „ljudima na probi-

tak". Sunce je na taj način svijet tog pjesnika u jednakoj mjeri kao i Zemlja, njegove zemne tvoračke moći opisuju obzor dokučivog doseguci do Sunca i natrag i mijereći razdaljinu kozmičkih svjetova brzinom misli i dosežnom snagom sreća (hrđ), koje je sjedište svih tjelesnih snaga. Spjevana pjesma tako postaje istom tvoračkom moći kojom se oblikuje munjevita konjska zaprega a oboje istom snagom kojom postaje i svijet; „svijet” je „spjev”, trenutak nastanka svijeta je trenutak njegova (pjesničkog) imenovanja, stvar i riječ padaju ujedno, riječ je „materijalna” u istoj mjeri koliko je stvar zgušnuta moće stvaranja.

Ma koliko da se već ovdje jasno najavljuje problem odnosa riječi i stvari, problem koji će ostati određujući za svu kasniju povijest mišljenja, u ovoj prvoj vedskoj izvjesnosti o istosti pjesničke riječi i stvaralačkog čina kao izraza jedne stvaralačke moći, o istosti mikro-ljudskog i makro-svjetskog, istosti koja se tumaći kao naivni naturalizam i koji to svakako jeste, u toj primordijalnoj izvjesnosti se, dakle, može registrirati *ideja istosti*, posredovana svješću o razlici, refleksijom sintetičkog karaktera koja u različitom *idi* i boće da *vidi* jednost. „Veda” je stoga sintetičko refleksijsno znanje, doslovno *videnje*, jedinstvenosti svijeta, znanje koje – ne znajući to – prikriva svoju odvojenost od svijeta, zato što sebe još doživljava u konkretnom jedinstvu sa svijetom; to konkretno jedinstvo ima svoje pokriće u *jezičnom* mediju u kojem se „veliko znanje” objavljuje („sūkta” = „blagorječ”) ali i u predodžbi žive procesualnosti kao konstitucije svijeta („animizam”) ali i u predodžbi žive procesualnosti kao konstitucije svijeta („animizam”) što prožima sve tvorbe – jezik ništa manje nego „stvari”. Zato ovdje odnos riječi i stvari ne postoji kao *problem*, nego kao izvjesnost (koja i jeste „prvo znanje”) da je čitav svijet, od pulsirajućih žilica do nebeskih struja i sunčevih zraka, od jedne i iste moći, da sve – čak i najtiša misao i nakana – odjekuje svjetskim prostorima što „vibriraju” (VIP) istim drhtajem kao misli i srce pjesnika, žreca („vipra”, „rši”). Sve što biva odaslano u svepuninu svijeta vraća se višestrukim odjekom, pjesma na prvom mjestu. Pjesnik je prvo „ja”, prvo ogledanje u svijetu koje postaje samoogleđanje („rši” = „žrec”) potpuno zahvaćeno „okolnim svijetom” i zato *sebe* imenuje u trećem licu – „ātman”. Ovo samozahvaćanje misli zajedno sa svijetom kao svojim cijelim životnim prostorom, zahvaćanje što ne dopušta iskorakačenje iz polja nego samo njegovo proširivanje, ostat će neponovljeno i neponovljivo u historiji ljudske misli, težnja za samoiskazivanjem pozicije misli koja je istovremeno odnos prema vanjskom svijetu i uhvaćenost u svijet. Težina ove situacije je nepovratno i neuhvatljivo syladana formulacijom refleksijsne zamjenice

„atman”, koja fungira kao „treće lice” i zato jedina u indoevropskom fundusu ima potpunu imensku fleksiju, no težina te pozicije, točnije svijesti o poziciji ima svoj tragični pendant na zapadnoj strani u slučaju Heraklita, koji upada u mrežu „logosa”, tim dublje što prodornije shvaća da je „logos” dubinska struktura i misli i svijeta i da je principijelno razlikovanje moguće samo po cijenu „nehomologičnosti”. Ovu situaciju riješio je na zapadnoj strani Parmenid pretvorivši mišljenje u svjedokovanje – videnje sa distance. Na indijskoj strani rješenje je nastupilo gotovo neprimjetno, ispod površinskim preobražajima, dok se u svojoj gotovosti nije pokazalo u figuri „súkšina” (sâñkhya). Ovaj tip distanciranog videnja u „vedi” nije moguć: svijet je „refleksija” ršija, nje-govo „sebe-videnje-u-svijetu” u kojem je svaki „odnos” prema svijetu nužno odnos prema „sebi”. Pretumačenje „refleksije” u „posesivni” odnos ovde je još nemoguć: „ja” je od početka dano u trećem licu tako da je svaki odnos moguć samo kao „samoodnošenje”, i to sa svim posljedicama koje su očito već od početka tako precizno sagledane da će „atman” ostati uvijek traženo stanovište i točka oporbe sa „ju” u prvom licu („aham”) i njegovom posesivnošću („mama” = „moj”). „Atman” je – kao jezično samozahvaćanje pjesničkog „ja” – ona forma samosvijesti tog istog ja u kojoj je ono konkretno svjetsko biće, „naturalno” biće što vidi sebe u svijetu i svijet u sebi, koje uopće vidi svijet i prema njemu se odnosi kao prema „sebi”, i to kao prema svojem „tijelu”. Refleksivna zamjenica „atman” potječe, kao što je poznato, iz arhajskog naturalnog jezičnog blaga i interesantna je već utoliko što je njena apstraktna jezična funkcija neodvojiva od njezina konkretnog značenja, odnosno one su identične: „atman” zvuči kao u životnom dahu izgovorena riječ kojom se potvrđuje, upravo imenuje vlastitu životnost, moć življenja, i zato je više nego prosta riječ za udisaj (usp. njem. „Atem”, sk. naprotiv „prâna”). „Atman” je, staviše, ona moć kojoj dugujem izvjesnost da sam „ja” biće svijeta koje živi po istoj moći kao sva bića u svijetu, da „rastem” po istoj moći koju „uživam” „užujući” svijet – svoju hranu. Svijet je, čini se, „rastuća hrana” – „brahman”, uvećanje moći bivanja, „bujanje” (BRH) kojim ja dorastam do „sebe”, do granice na kojoj moć bivanja („brahman”) postaje moja „samooizvjesnost” („atman”). Ova prva „identifikacija” subjektivnog sa idejom svijeta u cjelini dana je u svojoj najranijoj formi u figuri „hrane” („piju”, „anna”) kojoj se kao bivstvenoj moći pjevaju zanosne himne²⁸.

Ako ova slika i djeluje „animistički” ili „naturalno”, nije ništa manje pogrešno smatrati je misaono primitivnom. Misao o „bitku” kao hrani mi sigurno ni ne možemo drugačije interpretirati nego kao animističku predstavu mišljenja koje se tek izdiže iz svoje neposredne pri-

rodne datosti, uvjetovanosti prirodnim potrebama, no nije potreban veliki misaoni napor da se uvidi da u navedenoj pjesmi o hrani nije riječ o predstavi, nego o ekspresiji konkretnog osjećaja življenja, čistog užitka svijeta kao hrane putem „sebe”, uvećanja sebe do granica svekolikog svijeta. Svijet je, naime, „moj” na taj način što ga ja uživam i uživajući ga uvećavam; svijet se uvećava iznutra, kroz „mene” („sebe”) i na taj način sam „ja” – „ātman” koji uključuje tjelesnost – hrana svijeta. Svijet i „ja” se hranim jedan drugim time što se međusobno uvećavamo; svijet raste *sobom*, jer sam „ja” čulno biće svijeta – naime „moje tijelo”, uživanje svijeta.

Ova bizarna misao odnosa prema svijetu kao odnosa užitka ne može biti poistovjećena s idejom potrošnje svijeta kao materijalne zalihe. Takvo uživanje svijeta bilo bi „samoizjedanje” subjekta koji ne zna za svoju poziciju spram svijeta. Naprotiv, ovdje je riječ o svijesti o ugradenosti u svijet kao obitavaliste („sthāna”) pjesničkog subjekta koji – da to ponovimo – o sebi govor u trećem licu, no ne kao o stvari poput ostalih stvari, nego s potpunom izvjesnošću o „sebi”. To pjesničko „treće lice” nije samo znak, nego skoro ideoigram, načrt pozicije koja se hoće imenovati: „brahman” je „ātman”, sve što pružim „ja” svijetu vraća se u istom svijetu mnogostruko uvećano, jer je svaki čin mog „sebe”, pa makar to bio i prosti dah, samouvećanje svijeta, u kojem je svaki jek odjek, govor odgovor, čin učinak.

Ovakva univerzalno doživljena prožetost sfera subjektivnog i objektivnog, mišljenja kao odnos pripadnosti „pjesničkog ja” svijetu bića u cjelinu i obrnuto, moguća je samo na osnovu ideje o temeljnoj istoizvornosti tih sfera. Ta ideja je specifično „indijska” utoliko što istoizvornost subjektivnog i objektivnog nije mišljena kao njihova nerazlikovanost, posvemašnja utopljenost subjekta u objektivno kao u naturalni svijet (što se često suponira indijskoj filozofiji bilo s kritičke strane bilo od odusevljenika raznih provenijencija); ona je, naprotiv, mišljena kao dvostruka refleksija – upravo ona koja implicitno leži upisana u termin „ātman”: kao reflektirano „ja” (dakle svijest o sebi), koje se, međutim, javlja u trećem licu (koje, dakle, tako reći odustaje od uloge glavnog lica u drami „otkrivač” svijeta). Ovo reflektirano ja se na taj način obavezuje svijetu od kojeg se (nužno, samim činom svog osvještenja) odvojilo, ono se naziva imenima koja odaju njegovu dvostruku poziciju – razliku i pripadnost – i zato je neizostavno potrebno da spomenutu misao „istoizvornosti” uzmemos doslovno i obavezujuće, jer će nam jedino ona omogućiti da razumijemo ideju univerzalne *odgovornosti* svakog čina, svake misli, obavezujuće za svako svjetsko biće, ne samo za čovjeka (uračunati su i bogovi – nebeski i zemni), ideju

koja je postala zajednički topos svake indijske filozofije i religije. Za ove je svijet, kao što je poznato, polje dogadanja, svijet je srekret" (Veljačić za „dagat") u kojem se jedanput učinjeni (čak i pomišljeni) čin uvećava svojim učincima, budući da „svijet" i nije ništa drugo nego skup „struна" supripadnosti, znanih i neznanih. Zato takozvano „ja" kao da stoji za „mi", i to ne iz neznanja za „individuum", nego iz arhajskog znanja za ovisnost kao osnovni karakter „individualnosti". Indijski filozofski termini su daleko precizniji: „aham" nikad nije dan u svojoj takovosti nego u svom odnosu spram drugog (stvar ili drugi „aham"), odnosu koji se izražava posesivnom zamjenicom u genitivu, dakle, „iskošeno": „mama". Ambicija posjedovanja („moj") u začetku je oslabljena strukturom posesivnog odnosa u kojem predmet posjedovanja uvjek može izmaknuti direktnom zahvatu i u stvari izmiče. Na taj način se takozvani „moj svijet" ne javlja kao moj posjed, jer svijet troši mene u onoj mjeri (ili više) koliko ja uživam njega. „Mojstvo" kao karakter odnosa svjetsnog „ja" spram svijeta u sanskrtu nosi element zakrivljenosti koji one-moguće eskalaciju tzv. „egoizma"; izraz „mamatva" - koji ovdje zapravo prerano uvlačimo u igru - još ne znači negativno shvaćeni egoizam („ahamkara" ili točnije: „mamatā"), nego supripadnost „gastva" i svijeta, medusobnu ovisnost proizašlu iz svijesti o razlici.

Ovaj momenat samorazlikovanja, koji se u zapadnoj filozofiji dovoljno naglašava ili prenaglašava, na indijskoj se strani u pravilu zapostavlja, potezenjuje ili potpuno previda, da bi se, naime, lakše demonstrirao nedostatak „subjekta". „Subjekta" u indijskoj filozofiji, naravno, nemaju, ako se pod „subjektom" treba razumjeti ono što je subjekt u novovjekovnoj evropskoj filozofiji. To, međutim, ne znači da za indijsku filozofiju ne postoji ideja „subjekta" kao problem. Taj problem se može demonstrirati na indijskoj strani na samom početku spekulacije, u pjesničkom vedskom mitu o „ja" („aham") koje sebe vidi i tematizira u odnosu reflektirane istosti i razlike spram svijeta. Ova ideja je prezentna, dakle, već u predfilozofskom kontekstu (u sloju sanhita) i već odatile počinje njezina drugaćija razvojna linija nego što je to slučaj u evropskoj filozofiji, u kojoj se ustalilo globalno razlikovanje na antičko-srednjovjekovni objektivizam mišljenja i novovjekovni subjektivizam. Za razliku od evropske antike, indijska arhajska filozofija, čak predfilozofsko pjesničko mišljenje poznaje „subjekt", iako ne u misaonoj formi karakterističnoj za „filozofiju". Vedske himne daju, naime, u formi mitske slike ideju svijeta kao primordijalnog prostora („loka", kasnije čak metaforički „kšetra" = „polje") u kojem ljudski čin, specifična djelatnost jednog bića, postaje univerzalna, i to po sili obaveze u kojoj to biće uopće i prepoznaće svoju poziciju spram svijeta. „Obave-

za", o kojoj je riječ, proizlazi – i upravo to se čini ključnom stvaru – iz svijesti o stvarnoj razlici „sebe“ od svih ostalih bića, budući da je jedino ljudski čin onaj kojim se uvećava svijet kao hrana, dok bogovi, jednako kao i životinje, hrani uživaju opskrbljeni prirodom ili brigom čovjeka.

„Skrb“ za „sebe“ kao skrb za svijet, koja je na pročitanim mjestima u Rvedi mišljena konkretno kao održanje tijela, kao konkretno doživljenog bića, već je dovoljan razlog i osnova po kojoj se ljudski čin opskrbe hranom može promatrati kao univerzalni svjetski čin, i to u konkretnom smislu, a ne tek zamišljeno ili simbolički. Mišljenje je za pjesničke vedske duhove zbiljski događaj, riječ i svijet su u istosti jer je riječ bogolika moć („daivī väč“). Uciniti djelo za arhajsko vedsko mišljenje znači odjeloviti moć, izgovoriti riječ jeste oslobođanje njezine moći, imenovati stvar jeste nazvati njezinu moć. Vedski poetski svijet je satkan od struna moći, ljudskih, božanskih, demonskih; sve što biva učinjeno, učinjeno je u svijetu i svijetu na probitak, zato je obuhvatno i obvezujuće. Za to mišljenje nije mogao postojati problem tudsosti svijeta ili bilo kojeg bića u svijetu, kao što nije postojala niti ideja sretnog rajskog životarenja. Naprotiv, dominantna je ideja srodenosti sa svijetom, istorodnosti sa svim bićima i svijest o razlici iz koje proizlazi ideja obaveze i ovisnosti. (Ova slika će uskoro dobiti drugi karakter.)

Svijest o obavezi i ovisnosti „sebe“ o svijetu moguća je samo na osnovu naturalne ideje o „sopstvu“. Ova ideja nikad nije filozofski dovoljno valorizirana, osim što se problem apsolvirira konstatacijom da je vedska religijska svijest potpuno naturalne naravi pa tako i prva filozofska spekulacija u njoj. Mi se ovoj trivijalizaciji od strane filozofske historije nećemo usprotiviti tražeći u vedama mesta kao potvrde postojanja specifične ideje „sopstva“ koju bi trebalo filozofski revalorizirati. Ona je revalorizirana u upanišadama i zato ćemo je ponovo stresti tamo. Potrebno je ipak naglasiti da je već u ranim slojevima vede zamjetan pomak od ideje srodenosti bića u biću svijeta kao cjelini pa tako i pomak od ideje čovjeka kao onog bića koje svojim činom održava i uvećava svijet ka ideji uhvaćenosti svih svjetskih bića u mrežu obaveza/ovisnosti. Navedeni pomak se odvija upravo po kliznoj putanji ideje sveobavezanosti koja je inherentna vedskom pjesništvu od njegova prvog ispoljenja.

To, drugim riječima, govori o tome da je razlikovano „sebe“, prva ideja „sopstva“ koncipirana u bitnom odnosu spram naturalnog svijeta, onog „drugog“ od kojeg se razlikuje, dakle, relativno u odnosu na svijet. Zato je pomak od ideje „sebe“ kao svjetskog bića ka biću zaroblje-

nom u svijetu inherentno već dan u početnoj ideji svijeta, što smo već istaknuli; „sebe“ je treće lice pjesničkog ja, koje sebe vidi uhvaćeno u svijet kao i sva ostala bića, ma kako da ono samo nadilazi ukupni zbroj bića. Slavna „Purušasúkta“ (RV X.90) čovjeka vidi kao „tvar“ od koje se sastoji svijet u svojoj mnoštvenosti i koja taj svijet nadmašuje za „deset prstiju“. Rješenje zamke, uhvaćenosti „sebe“ u mreže ovisnosti, baštinici vedskog pjesničkog mišljenja tražit će u drugoj ideji „sebe“. Oni tako nadogradjuju temeljnu ideju sopstva mijenjajući je neprimjetno, rezultat čega je da vedski koncept sopstva ne možemo odrediti jednoznačno. Drugim riječima: rečeni pomak se dogada unutar veda, na razmedu njihovih nejasnih raslojavanja; to je razlog zašto je sve što se u vedi nudi naprosto „veda“, „znanje“ kao zgušnuta zbilja. Vede se zbog toga pokazuju kao teško uhvatljive i nepodatne za interpretaciju. One kao neka stajaća slika pjevaju o svijetu kao užarenju („radas“), kao svekretu („dagat“) – svijetu pokreta, svijetu djela: junaka, pjesama, bojnih kola, svijetu u kojem je sve moćno kao upregnuti konji od vjetra („yudáno aśvá vátasya“ RV X.22.4), kao spregnuti duh („yundate mana uta yuñdate“, RV V.81.1), kao moćna riječ kojom se sprežu sile („yunadmi te brahmaṇā“ RV I.82.6); svijet je sprezanje sila, čin, akt („yukti“)⁹. U tom svijetu se „moj“ čin pokazuje moćnim po tome što je sprezanje moći, što je sam izraz sila što drže svijet.

Ali upravo na taj način taj moj čin je sprezanje i zgušnjavanje sveza koje će razlikovano „sebe“ vezati za svijet. Ta misao je već dana baš u zanosnim himnama u slavu zore, neba, zemlje, stvaranja, iako njezina negativna konotacija u tim himnama još nije transparentna. Negativna konotacija ideje o sveobaveznosti kao nosećoj strukturi svijeta past će ujedno s idejom udaljenja od tog istog svijeta, pomaknuća na najveću *moguću* distancu, što opet pada ujedno s drugom idejom „sebe“, različitom od vedsko-himničke koja „sebe“ vidi kao „tvar svijeta“. No, spomenuta negativna konotacija se javlja unutar vede, što znači da se ona već dogodila, upravo dok mi govorimo o njoj kao o nečemu što će nastupiti. Ova istovremenost jezične i tvarne zbilje koja nas sustiže na taj način što je pomicljeno ili izrečeno već tu u trenutku pomicli ili izričanja, mora se razložiti tako kao da je riječ o suksesiji, slijedu, drugom koraku. Mi, naime, moramo učiniti drugi korak unutar vedskog korpusa da bismo ono što je u himnama neeksplicitno vidjeli u njegovoj eksplicitnoj formi – naime negativnu konotaciju pozitivno mišljenje ideje svijeta kao strukture sveobavezosti. Pri tome opisujemo, tako reći, drugi krug unutar vede, širi od njenog naturalnog jezgra.

3. „KARMAN” I „YAĐÑA” (BRĀHMANE)

Najavljeni slijedeći korak vodi nas ka „brāhmañama”, tekstovima koje najveći broj historičara filozofije izostavlja iz glavnih razmatranja, kao filozofski neproblematične, ili se zadovoljava više ili manje uzgrednim konstatacijama o središnjem položaju i mediatorskom statusu tih tekstova na prijelazu od sūkti ka filozofskim tekstovima u užem smislu. Nasuprot tome, nama je korak ka brāhmañama od mnogo veće važnosti, ali ne zato što bismo mislili da u brāhmañama leži zaboravljena ili još neotkrivena indijska filozofija koju bi trebalo rehabilitirati, nego zato što se u nefilozofskim brāmañama može konstatirati jedno historijski relevantno stanje mišljenja na koje smatramo da treba iznova rekurirati da bi se kompleksnije sagledao proces konstitucije novog tipa mišljenja koje nazivamo filozofskim; naime, kompleksnije nego što se to obično čini smatrajući brāhmane predstupnjem upanišada, dakle uzimajući prešutno pravolinijsku shemu pozitivnog slijeda tipova mišljenja jednog iz drugog i njihovog međusobnog nadograđivanja, odnosno ukidanja. Brāhmane se čine mnogo interesantnijim nego što to izgleda sa stanovišta filozofije, kao višeg tipa mišljenja: one, naime, nisu samo predstupanj ili priprema za filozofsku spekulaciju, nego, osim toga, *drugi tip mišljenja* koji će nakon izdvajanja filozofije zadržati svoj identitet i svoje važenje, naročito u onim aspektima koje uz izvjesnu dozu nepreciznosti možemo nazvati „pozitivnim znanjima”, misleći pri tome konkretnu podlogu s koje bismo mogli govoriti o znanstvenom karakteru mišljenja koji je nastao u okviru brāhmana. Ovaj problem se u prikazima brāhmañana unutar historija indijske filozofije u pravilu postavlja, što tim više začduje što se redovito i s posebnim naglaskom tematizira negativni odnos upanišada prema brāhmañama. Ipak, taj odnos se uglavnom svodi na filozofsku kritiku brahmanskog ritualizma i formalizma. Problem odnosa znanosti, koja na indijskoj strani kao da prethodi filozofiji, i filozofskog mišljenja pri tome ostaje skoro potpuno po strani. Ova nedovoljnost historijske obrade počiva sa svoje strane na reduktivnim postupcima.

Većina interpretatora indijske filozofije uzima u obzir samo vedsku, odnosno tzv. „indoarijsku” liniju njezina razvoja, koja pored brahmanskih škola („āstika”) pokriva još buddhištiku i dainističku tradiciju, dok ostala prepoznatljivo nevedska učenja tolerira i obraduje od onog trenutka kad ih spominje ili sankcionira vedska tradicija, što znači – kad ona prestanu biti nevedska. Ova situacija je poznata još od rane indijske (brahmanske) komentarske tradicije, naročito od doba srednjovjekovne skolastike pa sve do najnovijih evropskih (indoloških) i

domaćih indijskih interpretacija. Samo se rijetki autori upuštaju u istraživanja nedovoljno tradiranih, ili čak izgubljenih, učenja o kojima – u pravilu negativno polemička – svjedočanstva prenose priznate āstičke ili nāstičke škole. No, kao što ćemo kasnije vidjeti mnogo detaljnije, na osnovu relativno novijih istraživanja moglo se doći do uvida da globalna podjela indijskih filozofija na tzv. „āstika“ (pravovjernodogmatičke) i „nāstika“ (skeptičke, kritičke i stoga heretičke) ni izdaleka ne pruža sliku pravog stanja stvari. Postalo je jasnije da nije sve ono što priznaje autoritet vedske objave (odnosno načelne stavove vedante) na isti način āstika niti je sve ono što poriče taj autoritet moguće u istom smislu nazvati āstičkom filozofijom³⁰.

No, prije nego što uđemo u te probleme, koji će, zapravo, nastupiti tek s filozofijom, mi ćemo ovdje još pratiti otpočeti tok ideja da bismo shvatili obrat koji se dešava u rasponu od vedske himničke poezije do filozofske spekulacije. Taj obrat se dešava upravo na kliznoj podlozi brāhmaņa, odnosno na onome što brāhmaņe još povezuje s himnama i istovremeno ih razlikuje od njih: to je, naime, proces redukcije ideje „karmana“ kao djelatnog čina na ekskluzivno i specijalno značenje „obrednog čina“ – „yadña“. Taj obrat jeste pravi topos brāhmaņa i jednostavno je začuđujuće da ovaj semantički pomak nikad nije izazvao dublja razmišljanja osim konstatacije i dobrog opisa osnovnih kategorija kojima operiraju brāhmaņe. Okolnost koja pospiešuje i upravo opravdava ovaku nediskriminativnost jeste činjenica da su i „karman“ i „yadña“ u jednakoj mjeri vedski termini, da se svako bavljenje njima kreće *unutar* veskog korpusa, što znači da smo u svakom trenutku bavljenja vedama u zamci koju one bacaju: zamci istovremenosti različitih vremenskih slojeva veskog korpusa, odnosno nekongruenciji različitih vremena koja se ipak drže zajedno. No, da se radi o zamama, možemo pretpostaviti na osnovu neidentičnih značenja, jedinog orijentira u prividnoj jedinstvenosti značenja termina za kojima tragači, „Karman“ i „yadña“ jesu, naime, identični utoliko što je „yadña“ semantički podvediva pod „karman“, ali značenje riječi „karman“ ne iscrpljuje se terminom „yadña“: „Karman“, o kojem pjevaju sūkte nije „yadña“ u kojoj brāhmaņe prepoznaju svoj topot, iako i jedna i druga strana izričito spadaju u zajednički okvir veskog korpusa tekstova i ideja. Diferencijacija je, dakle, unutrašnja, ali ona zato nije ništa manje diferencijacija i kao takva zasluguje pažnju.

Brāhmaņe spadaju, kao što je poznato, zajedno sa sanhitama u tzv. „karmakandu“, i to za razliku od āranyaka i upanišada koje zajedno čine tzv. dnānākandu; ovo grupiranje tekstova učinjeno je s obzirom na „predmet“ bavljenja prve ili druge grupe tekstova („karman“/

„dñāna“) uz dodatni vrijednosni moment: isticanje „dñāne“ pred „karmanom“ kao prave forme znanja. Ono što nas u ovom trenutku najviše interesira, to je ovdje prešutno prihvaćena identifikacija brähmana i sanhita preko termina „karman“ bez diferencijacije na „karman“ sanhita i „karman“ brähmana. Mi ćemo slijedeća razmatranja posvetiti ovom procesu unutrašnjeg i zato prikrivenog razlikovanja značenja, razlikovanja koje ostavlja tragove konkretnе povijesti za koju se – izvana gledajući – čini kao da je nikada nije bilo.

Prostor koji bi mogao omogućiti rečeno razlikovanje može se ustanoviti već unutar ideja o kojima raspravljamo, naime, u rasponu dvaju značenja „karmana“ kao „čina“ i kao „ueinka“. „Karman“ je, naime, sve što se „čini“, i to djelom, željom, mišlju. Međutim, nije svako djelo, svaka želja, svaka misao ispravno činjenje, nego samo ono koje je „djelotvorno“. Navodnici na ovom zadnjem izrazu mogli bi sugerirati pomak značenja koji želirno učinili prezentnim, iako se ne radi o istim jezicima: „djelotvoran“ – izraz u kojem se pomoću navodnika, dakle, metaforički, priziva njegovo prvočno značenje – pokazuje pomak od neposrednog „činjenja“, nerazlikovanost činioца i djelatnosti u istovremenosti čina, ka učinku, dakle, efektu radnje, sa stanovišta čijih je sam djelatni čin već postao prošlost, distanca, i prema tome podložan naknadnoj refleksiji. Ova refleksija – bila ona usmjerena na prosudbu ispravnosti, svršishodnosti, djelotvornosti ili bilo kojeg drugog aspekta neposrednog čina, u kojem činilac bez ostatka iscrpljuje svoj identitet – postat će podloga na kojoj se odvija ujedno s činom („dhi“) i koja je ujedno snaga činjenja („kratu“), postat će misao koja – po neuvhvatljivom momentu klinznača, dakle, iz pozicije koju omogućuje tek naknadna refleksija – postaje misao što prethodi činu i određuje njegovu formu.

Govoreći o ovom obratu, mi se već nalazimo u vremenu kad se on već dogodio a da se trenutak njegova dogadanja čini neodređivim. „Čin“ izgleda već svojom konstitucijom kao „učinak“, on je već mišljen kao učinak. Ova okolnost ne bi sama po sebi bila problematična kad istovremeno ne bi bilo prozirno da su u dvojnomy značenju termina „karman“ dane i dvije perspektive mišljenja: jedna progresivno-dinamička, koju bismo uvjetno mogli smatrati perspektivom sanhita, i druga – da to odmah anticipiramo – regresivno-statička, koja počiva na određenom tipu refleksije, i koju bismo uvjetno mogli smatrati perspektivom brähmana. Ovo uvjetno razlikovanje je nužno zato što smo suočeni s rezultatom jednog procesa razlikovanja, rezultatom koji pokazuje sliku premještenih i poremećenih akcenata, a ne oštре divergencije, jer „karman“ je topos i sanhita i brähmana. No, ovo minimalno razlikovanje

kojemu smo ušli u trag i koje će se uskoro pokazati odlučujućim za ideju koju želimo inauguirati, sastoji se u slijedećem: brähmane su prva „refleksija” o „karmanu” odnosno prvo tumačenje njegova značenja i smisla metodom morfološkog i hermeneutičkog opisa, što istovremeno znači: brähmane su prvo postavljanje misli *prije* „karmanu” kao predmetu opisa (treba zadržati deskriptivni, jezični tip opisa, specifičnost stava, a ne odnos uopće), odnosno postavljanje *izvan* „karmana”. U toj teško uhvatljivoj promjeni perspektive od neposredno doživljennog i mišljenog čina kao „vlastitog čina”, „čina sebe” (genitiv), kojim se uvećava svjetska moći ujedno s bivstvenom moći svjesnog „sebe” („ātman”) – koje, predstavljajući se u „trećem licu”, nije ništa drugo nego tjelesno svjetsko biće što „diše” istom bivstvenom moći kao i čitav svijet („brahman”), dakle, u promjeni perspektive od neposrednog čina do stava distance spram „karmana” u formi tipske refleksije o njegovu značenju, leži semantička redukcija termina „karman” na specijalno značenje „obrednog čina” („yadña”). Težina ovog obrata, raspon perspektiva koje se njime otvaraju i njegov filozofsko-historijski značaj ostali su uglavnom neprepoznati, i to primarno, kako se čini, zato što je termin „karman” i dalje ostao nominalno pokriće za dogoden obrat; „karman” je, kao što smo rekli, topos i sanhita i brähmana. Ako termin shvatimo kao znak, onda je znak dogodenog postao obrmanom, ili – rečeno Heideggerovim jezikom – znak dogodenog je znak zaborava. Ne upuštajući se dalje u semiotičku varijaciju toposa na koji smo našli, treba da istaknemo slijedeće: „Karman” kao zajedničko ime, znak, ili običnije rečeno, termin koji pokriva dvije različite uznačenjske perspektive, čije razvojenje ne možemo ustanoviti baš zato što su obuhvaćene istim terminom, nije niti nominalni znak koji bi stajao za historijski događaj (dakle za objektivni svijet), niti je to znak koji za nas postoji neovisno o historijskom kontekstu kao pripadan samo historiji ideja. Mi ćemo u procijepu između ove dvije disparatne perspektive vidjeti da je semantičko udvojenje termina „karman” istovremeno udvojenje svijeta, a ne tek indikacija zbiljskog događaja. Ovu tvrdnju moći ćemo potkrnjepiti onda kad postane prezentno da s utvrđenjem termina „yadña” brähmane dospijevaju u drugu sliku svijeta nego što je to bio slučaj sa sanhitama, sliku svijeta, koja je sa stanovišta brähmana sâm svijet, zbilja u eminentnom smislu. Istovremeno, bit će jasno da ova identifikacija „zbilje” sa slikom svijeta nije produkt primitivne neposredovanosti mišljenja, nego, naprotiv, forma reflektirane samorealizacije mišljenja koje sebe shvaća u diferenciji spram „lošeg” neposrednog. Brähmane su prva forma mišljenja koje putem ideje „ispravnog” posreduju „pravu” zbilju i svoju vlastitu formu kao jedinog ispravnog mišljenja, odno-

sno ispravnije: pravog znanja. Ova formulacija kao i čitav smjer diskusije koju smo ovdje započeli može izgledati začudno ako se prisjetimo koliko su nefilozofske i mitski primitivne ideje s kojima još imamo posla u vedama. No, pogledajmo zaista malo bliže o čemu se tu radi.

Opće je mjesto vedologije da je žrtveni čin okosnica vedske religijske svijesti, najekskluzivniji oblik odnosa prema bogovima i komunikacije između kozmičkih sfera, i to, naime, zato što se prema toj religijskoj predodžbi žrtvenim činom najbolje predstavlja mehanizam održanja svijeta i uloge bogova u tom događanju: kao što bogovi izljevaju „hranu“ – bivstvo svijeta – na kozmički sveoganj, tako je i žrtva-ljevanica („hotra“) najdostojniji protulik („pratirūpa“) božanskom činu. Međutim, ovo opće mjesto, koje se proteže na vede u cijelosti, ili u strožem smislu barem na karmakandu, nije dovoljno diferencirano: iako nije isključeno da se njime obuhvaćaju i sanhitе, ono se, prije svega, odnosi na brāhmaṇe i uopće je formulirano sa stanovišta brāhmaṇa. Ova okolnost ne bi trabalo da čudi, jer naše bavljenje indijskom duhovnom poviješću, tzv. „indologija“, počiva upravo na mogućnosti refleksije koju pružaju brāhmaṇe: one su prva forma egzegeze, bez koje bi sanhitе za današnje indologe bile tek zbirka poezije. Stoga je važno zadržati na umu da se svaki pokušaj egzegeze, čisto historijske ili interpretativne, uvijek kreće u misaonom mediju brāhmaṇa, što je slučaj i s ovim pokušajem: dok pokušavamo ustanoviti odnos sanhitе i brāhmaṇa, dakle, staviti se u izvanjski odnos prema oboma, mi ustanovljavamo da se govoreći o njihovu medusobnom odnosu već nalazimo u brāhmaṇama. Ta činjenica je obilježena statusom ideje „karman“, za koju smo ustanovili – i to prije nego što je bilo moguće čvrsto utvrditi historijski ranije, dakle, primarnije kontrastivno značenje tog termina – da je reducirana na ekskluzivno značenje „obrednog čina“: „yadña“ je pravo značenje „karmana“ za brāhmaṇe, koje ostala značenja ne negira, ali ih ostavlja van svog jezičnog poretku. Interesantno je da je to potiskivanje ostalih značenja ostalo određujuće za kasnije mišljenje, i to u jednakoj mjeri putem pozitivnog fiksiranja značenja termina „karman“ ali i putem negativne refleksije unutar filozofije: kao što ćemo vidjeti, ono što upanišadski mudraci odbijaju u prvom redu jeste „karman“ kao ritualni obred, no time i sferu realnog.

Medutim, nasuprot upravo nabaćenoj tezi o sužavanju značenja termina „karman“ na značenje obrednog čina, može se pokazati da je žrtveni interes vedske religijske svijesti star koliko i prvi stih prve himne prvog kruga prve vede: „Agnim ile purohitam“ (RV I.1.1). S obzirom na do sada rečeno, ovaj mogući prigovor nije ništa drugo nego dobrodošla ilustracija situacije koju smo ocrtili: govoriti o sanhitama zna-

či govoriti jezikom brâhma na, govoriti o značenjima ‚karmana‘ u ranim slojevima vede znači odnositi se prema njima refleksivno sa stanovišta jednog posebnog značenja, koje se utoliko samo može konstatirati kao „kasnije“ što se strukturalno može ustanoviti njegov povlašteni položaj u odnosu na ostala značenja: odnos homonimnih značenja termina ‚karman‘ je, dakle, sinhronijski sa hijerarhijskom skalom preferencija. S druge strane, pak, činjenica da prevalencija žrtve pada ujedno s najranijom himnom iz najranijeg kruga prve vede, kruga u kojem se nadahnuto slavi stvaralački čin bogova i ljudi, herojsko svladavanje teškog puta nomadske zajednice bez izvjesnog cilja, ta činjenica govorи o dvije stvari, ili o dvije strane jedne te iste stvari: gledano progresivno dinamički, od sanhita prema brâhma nama, ona pokazuje proces sužavanja semantičkog obima jednog termina i ujedno s time proces sužavanja interesa mišljenja za realnu sferu koja je tim terminom obuhvaćena; gledano sa stanovišta brâhma na, može se – polazeći od učvršćenog značenja termina ‚karman‘ kao obrednog čina – ustanoviti statička shema odnosa značenja, u kojem se ‚yadña‘, doduše, ne može odvojiti od svoje semantičke pozadine („yadña“ jest ‚karman‘), ali se može – za nas upravo samo na semantičkoj razini, jedinoj konkretnoj kojom u ovom momentu raspolažemo – ustanoviti povlašteni položaj tog značenja, zapravo njegovo osamostaljenje. Ova statička slika, završeni proces koji se obično ne prepoznaće kao proces, lako pokazuje svoju prošlost ako obrnemo gledište iz statičko-regresivnog u dinamičko-progresivno. Žrtveni čin, pripadajući semantički u okvir termina ‚karman‘, vraća nas, naime, ponovo na ideju mogućnog stvaralačkog čina kojim se uvećava svijet, ideju karakterističnu za himničku religijsku svijest; pri tome se već dogodio obrat značenja bez kojeg, ako ga ne ustanovimo, nećemo moći shvatiti tragove događaja koji su dani na semantičkoj razini: obrat se sastoji u premještanju akcenata (proces koji nije samo metaforički, nego doista morfološki) u primarno danoj okvirnoj predodžbi svijeta kao odnosa veza i obaveza, dinamičkih moći koje su tzv. „tvar“ svijeta („mâyâ“). Naime, kao i svaki drugi čin i žrtvoprinošenje je čin uvećanja tvari svijeta, čin u svijetu događanja („karmaloka“), u svijetu koji je kao takav događanje („karmamaya“), ali je ono što žrtvoprinošenje izuzima kao najbolji čin u svijetu njegov učinak: žrtveni čin se na taj način pokazuje kao ono traženo značenje ‚karmana‘ u kojem je došlo do preklopa dvaju konvergirajućih aspekata značenja ‚karmana‘ kao „čina“/„učinka“, trajnog i svršenog aspekta, preklopa u kojem je došlo do obrtanja ontološkog, ili bolje: kauzalnog poretku odnosa. „Yadña“ je ne samo termin koji po svom opsegu spada pod širi pojam ‚karman‘, nego je u prvom redu ime čija unutrašnja konstitucija poka-

zuje završeni proces dekonkretizacije jednog konkretnog, neposrednog, durativnog značenja („čin“) putem revalorizacije, oprisutnjenja još neprisutnog, tek intendiranog „značenja“ rječi „karman“, značenja koje bivši intendirano i zaposjednuto jednim imenom postaje ontologem: „učinak“. „Yadna“ je ime koje idealni, tek intendirani status „učinka“ pretvara u konkretno, i to putem simboličke operacije; proces zaposjedanja „čina“ od „učinka“, obrtanje semantičkog slijeda, jeste istovremeno obrtanje ontološkog reda stvari, rastapanje konkretnog u simboličkom, odnosno postajanje simboličkog konkretnim: žrtveni čin je konkretna radnja, čija je konkretnost dvostruko osigurana. Ona je, s jedne strane, poštedeniče, prljave tvari zemnog svijeta, njegove obrade, budući da je u dodiru sa ognjem, najčistijom formom tvarnog; s druge strane, ona je osigurana od toga da bude samo slika tvarnog čina, da simbolički „stoji za“ drugo koje bi je moglo ukinuti u medijatorskom statusu. Simbolički status obrednog čina nije od te vrste simbola; on ne stoji ni za što drugo osim za sama sebe, on je samoizvođenje, autokonkretizacija u čvrsto danom zbiljskom okviru. Ovaj „simbolički“ žrtveni čin je prestao biti simbolički u smislu pukog predstavljanja onda kad je obrnuo ontološki red: on je prevodenje još-ne-konkretnog („učinka“) u konkretno, neprisutnog u prisustvo, „apstraktног“ u stvarno. Žrtveni čin je čin prevodenja, čin koji se nikad ne završava nego svaki put obnavlja, budući da je ideja svrhe razgrađena u radnju, izvođenje, koje je njegovo vlastito samoizvođenje. U tome leži moć konkrecije simboličkog obrednog čina, moć pretvaranja u konkretno, moć stvaranja prostora, stvaranja slike svijeta kao prostora moći. Svijet kao „osvijetljeni prostor“ („loka“, lat. lux), prostor vidnog – ta mitska predodžba primordijalnog iskustva svijeta koju je Heidegger pokušao rehabilitirati svojim „novopočetnim“ mišljenjem bitka – nosi od početka pečat *ideosferijskog*. Materijalni dokaz tog početka jeste izobraženje slike svijeta po modelu žrtvenog prostora, odnosno izobraženje žrtvenog prostora i njegovo perpetuiranje izvođenjem žrtvenog čina. Žrtveni čin je mehanizam održanja žrtvenog prostora i (ime ujedno – mehanizmom moći konkretizacije svoje simbolike – mehanizam održanja svijeta. Svijet se *održava* žrtvom, konkretizacijom simboličkog, osuđenjem konkretnog. Zamjena „karmana“, „yadnom“, obrat koji čini prijelaz između sanhita i brähmaņa, pokazuje se tako već na semantičkoj razini kao učinak neuvhvatljivog čina, i to u trostrukoj dimenziji: on je semantički pomak, izmjena strukture teksta i izmjena slike svijeta; svijet brähmaņa nije više svijet sūkti. Pomične vatre nomadske zajednice koja svladava svijet ne znajući mu kraj postale su u (nezna-

nom „međuvremenu“ žrtveni prostor triju ognjeva. Oblikovanje tog prostora pada ujedno s izobraženjem bráhma, taj prostor je materijalni lik ideelnog, konkretizacija simboličkog koje čini tvar bráhma. Žrtveni prostor je tako ujedno idealni model onog što će uskoro nastati, kao „ideosferijski“ prostor pridošlica na novom geografskom prostoru, idealni model organizacije prostora koji će kao novi ideološki ferment organizirati iznova čitavo područje; žrtveni čin je u svojoj uviјek iznova perpetuiranoj samokonkretizaciji mehanizam njegova održanja. „Yadña“ je modelski začetak onog što će se od momenta kolonizacije Petorjeća početi nazivati „dharma“, riječju koja besprimjernom morfološkom prozirnošću odaje proces stvaranja političke zajednice „odozgo“, na osnovu idealnog koncepta koji sadrži sliku svijeta, odnosno sliku pretvaranja slike svijeta u svijet. „Dharma“ je, kao što je poznato, zakon svijeta u kojem se „svijet“ uopće i sastoji, svijet je proces svog zakonitog *održanja* (DHR), čija je simboličko-stvarna slika „yadña“.

Mi smo, naravno, u ovim razmatranjima otišli predaleko, posežući za rekonstrukcijom historijskog za koje ne postoje nikakvi historijski dokazi osim indirektnih. Svjedočanstva o provali Indoarijaca u Petorjeće i njihova kolonizacija tog prostora jesu, s jedne strane, rgvedske himne, one u kojima je zabilježen uspon ratničkog boga Indre, i, s druge strane, arheološki nalazi razorenih gradova. Ovi literarni (dakle: metaforički) i arheološki nalazi nisu, međutim, dovoljno konkretni da bi pokazali proces stvaranja „ideosfere“, pretvaranje ideelnog u konkretno, pomišljenog u stvarno, svrhe u uzrok; taj proces se može dokumentirati samo u semantičkom obratu „karmana“ u „yadñu“, odnosno u preklapanju izведенog i primarnog značenja „karmana“, pri čemu koničeno na vidjelo izlazi ideja *svrhe*; traži se *učinak*. Preobrazba „karma-na“, „yadñu“ jeste semantički proces izobraženja ideje svrhe, slika procesa refleksije koji danas nazivamo procesom *racionalizacije*. Taj proces, međutim, jeste istovremeno slika stvaranja ideo-sferijskog prostora, bráhmanska politika, koju u njezinoj historijskoj genezi možemo dokumentirati samo semantičkom analizom: aktualno-historijski ona se pokazuje kao gotova slika svijeta, bez početka i bez koncea, bezvremena, zatvorena u svojoj „ideosferičnosti“, iz koje kao da nema iskoračenja, nego samo proširenja. Tako se i njezina postalost čini kao bivanje koje oduvijek onemogućuje svako razlikovanje u vremenu; moment postalosti u vremenu, koji bi mogao biti moment našeg ukinuća, prisojen je i uzurpiran; vrijeme je stalno u žrtvenoj slici svijeta, ali je zato u njoj ostavilo slojevite naplavine, tragove koji je izdaju.

Pretpostavlja se da je najranija vedska plemenska zajednica imala svećenika šamanskog tipa³¹, i sigurno je da je taj svećenik sličniji tipu žreca-pjesnika (rši) – pjesnika koji izriče svoju súktu u onom trenutku kad je stvara, naime titrajući cijelim bićem istim ritmom kojim titraju kozmičke struje (rši je „vipra”) – nego svećeniku kasnijeg tipa koji za potrebe obreda mrmlja naučene súkte, u čijem je zvuku poput sjećanja, spremnom na opoziv, zadržana jednom spregnuta moć. Recitacija súkte nije više identična s njezinim stvaranjem i nije više sprezanje moći nego njezino prizivanja, raspologanje njome, instrumentalizacija; proces o kojem govori morfološka slika riječi što stupa na mjesto „súkte” – „man-tra”. Ova zamjena je ponovni biljeg prostora u kojem se krećemo, naime u bráhmanama. Bráhmane se odnose prema súktama *kao* mantrama, súkte sad i jesu mantre, naime ono čime se misli (MAN-tri). Ovom morfološkom slikom obilježena je pozicija i karakter bráhmana kao tipa mišljenja koje je teško opisati zapadnim tipološkim određenjima baš zato što je termin kojim je označeno morfološki proziran. Traženo određenje dano je u morfološkoj slici koja istovremeno obuhvaća „mišljenje” u dvostrukoj dimenziji: kao refleksivni odnos i kao predmet odnošenja. Mantra je, naime, predmet i sredstvo odnošenja, súkta i njezina egzegeza ujedno, tako da se sve mišljenje iscrpljuje upravo u tom dvostruku prelomljrenom, upravo „mantrički” strukturiranom odnosu. Nedostaje, dakle, treći element: mišljenje koje bi stajalo izvan ili nasuprot predmeta koji reflektira; bráhmane nisu ništa drugo do proces mantričke egzegeze, proces dokumentiran tekstualnim slojem veda pod tehničkim nazivom „bráhmana”. „Mišljenje” tako opet postoji u „trećem licu”, zatvoreno u svom mediju, kao što je to bio slučaj i sa súktama, gdje je „karman” bio forma u kojoj su padali ujedno misaona i tjelesna radnja. Međutim, razlika, koja se dogodila prije nego što možemo stići da ju iskažemo, sastoji se upravo u mediju događanja mišljenja. Bráhmane su ime za egzegezu koja se odvija u okviru zadanog i zatvorenog značenjskog sistema *mantri* od morfološke analize súkti do opisa žrtvenog prostora, dakle, na relaciji tumačenja smisla „žrtve” do njezine verbalne eksplikacije (recitacija i tumačenje sadržaja) od njezine praktičke izvedbe (žrtveni obred). Na toj relaciji, od recitacije do obredne prakse, izlazi na vidjelo još jedan značajan pomak: naime, zamjena starije riječi za svećenika „brahmán” mladom i izvedenom riječju „bráhmana”. Ova homonimija u označavanju svećenika i egzegetskih tekstova daleko je od svake slučajnosti, već zbog toga što su upravo ti egzegetski tekstovi domena upravo tog svećenika. No, još je značajnije što morfološki pomak od riječi „brahmán” ka izvedenici „bráhmana” u sebi sadrži i konceptualni pomak i zbiljski događaj, koji

smo već prepoznali kao izmjenu lika „uzbudenog“ pjesnika-žreca (rši-vipra) koji spreže moć bivstva u svoju pjesmu (bráhman-brahmán) u tip svećenika-recitatora žrtvenih formula (mantra), tipološki označenog kao „bráhmana“ sa svojim pridruženim i podređenim vidovima („hotr“, „udgátr“, „adhvaryu“), svećenicima-pomoćnicima koji izlaze na vidjelo tek s izlaskom u žrtveni prostor, koji su raspoređeni u žrtvenom prostoru, koji ga osiguravaju sa istočne, zapadne i naročito s južne strane, odakle navaljuju rušitelji tek raspoređenog prostora.

Zamjena súkti mantrama, pjesnika recitatorom, jeste istupanje moćnog člana zajednice ispred zajednice u funkciji svećenika-žrtvopri-nositelja koji stoji ispred (puras-hita) i u ime zajednice vrši čin. Ovo „istupanje“ svećenika predstavlja isti proces simbolizacije koji se već dogodio na relaciji „karman“ – „yadña“. Jednokratni, nadahnuti čin stvaranja kola ili himne pretvara se u opetovanji čin praćen ponavljanjem mantrom; karman je postao yadña, súkta je postala mantrom, rši je bráhmana, jednokratni čin stvaranja, misao kao događaj postaje ponavljanje koncepta, ponavljanje koje čini samo svoju realnost, novi projekt zbilje. Ova skala istovremenih pomaka jeste prijelaz od Rg-sanhite ka bráhmanama.¹²

Time sva moć pjesnikovanja, sva moć mišljenja i umijeća stvaranja staje u znanju mantri. Znanje mantri je znanje dogodenog, naime, spregnute moći, i zato je samo strašna moć s kojom se treba znati ophoditi, jer je u onome čime raspolaćemo (man-tra) pohranjena moć zbiljskog (brahman). Na taj je način događaj sprezanja moći, stvarični čin, prešao u znanje dogodenog. Moćni čin nije više djelo i pjesma, nego je moć u znanju: mantra je formula, citat, upotreba moći, ali kao samopostavljanje izvan nje i raspolaganje. Znanje je dakle moć da imenujući moć koja je spregnuta u imenima njome i raspolaćem. Drugim riječima, mantričko mišljenje je kretanje u sferi „znakova“, sferi koja zapo-sjeda i nadomješta moć konkretnog. Mantre su tako opasne, jer moćne formule kojima se kontrolira svijet konkretnog, a da konkretno na njih više nema nikakvog upliva. Ime i stvar time prestaju biti identični na način sinhronosti tjelesne i misaone radnje, ali i dalje ostaju u odnosu korespondencije, korespondencije koja je ovdje odnos obrnutog uvjetovanja, ili preciznije: proces ontološkog udvostrućenja. Na ovom mjestu možemo, naime, vidjeti da je tzv. odvajanje imena od stvari, koje se prebrzo označava kao proces apstrakcije mišljenja, u stvari, proces ontološkog osamostaljenja jezika. Tek stvaranje ovog „medusloja“ predstavlja onaj medij događanja koji omogućuje da apstrakcija mišljenja postane realni događaj, da upravo apstrakcija postane proces nove konkretizacije; osamostaljenje jezika nije, naime, prosto odvaja-

nje imena od stvari – u takvom odnosu međusobne reprezentacije ime i stvar za arhajsko mišljenje nikad nisu ni stojali, nego osamostaljenje smisla, bremenitosti značenjem koju ime nosi. Nova konkretizacija je na taj način proces kretanja mišljenja u svom najpravijem mediju, upravo u mišljivom. Način i domena kretanja imenovani su upravo magičnom riječju „mantra“; ona je ime koja odaje sam karakter, čak tvar procesa konkretizacije ideelnog, sliku nove zbilje koja se historijski bilježi kao proces nastanka racionalnog znanja u liku prihv znanošt: sintetičko znanje „veda“ postaje analitičko znanje „vidyā“ i to analitički dosljedno u množini („vidyāḥ“). Ovaj proces racionalizacije mišljenja ostao je, koliko je nama poznato, uglavnom neprepozнат, djelomično zbog velike starine tekstova o kojima je riječ a i zbog religijskog karaktera svijesti koja je u njima dokumentirana. No, brkanja arhaičnosti, religijskog karaktera i neracionalnosti samo je znak nerazumijevanja fenomena o kojem je riječ ili robovanja naslijedenom klišeu interpretacije. Mi ovdje, naprotiv, imamo posla s vjerojatno najprozirnijim procesom racionalizacije arhajskog mišljenja koji kao takav možemo prepoznati i aktualizirati tek kad otkrijemo njegovu slojevitost. Pretpostavka za to je, izgleda, sumnja ili napuštanje kliširanog modela racionalnosti, a ne pripadnost egzotičnom kulturnom krugu. Brähmaće su, kao što ćemo kasnije vidjeti na jednom vrlo značajnom primjeru, ostale neprepoznate u svojoj epohalnoj ulozi kako od strane historičara i interpreta filozofije koji dijeli istu misaonu razvojnu liniju kojoj brähmaće stoje na čelu tako i od strane kritički nastrojenih interpreta zainteresiranih upravo za pitanje znanstvenog karaktera filozofije u Indiji. Vidjet ćemo na kakvom nesporazumu počivaju ovi različiti interpretacijski interesi¹³.

4. OBREDNI INTERES KAO POREDAK ZNANJA I SLIKE SVIJETA

Naprijed smo istaknuli da brähmaće predstavljaju prekretnicu u tekstualnom poretku vedā i pokušali to prikazati. Prikaz se odvijao prvenstveno kao semantička analiza kojoj bi se sad moglo postaviti pitanje o mehanizmu参照, odnosno o prijelazu u realnost. Odgovor na ovo pitanje, tu principijelu teškoću svake semantičke analize koja nikada istovremeno ne sadržava i područje参照, neposredno odnošenje znaka i označenog, nego se kreće u sferi značenja, dakle, odgovor na pitanje o području参照 nikada ne bismo imali da u procesu analize pomaka značenja od „karmana“ kao „stvarnog“, „djelatnog“

čina kao sprezanja kozmičkih moći („kratuyuktī“), čina koji biva praćen nadahnutom pjesmom, koji se udvostručuje pjesmom („sūkta“) tako da s njome pada ujedno, ka značenju ekskluzivnog i najboljeg čina – vadña – nismo otkrili proces strukturacije novog medija mišljenja: vadña je ime za kompleksni čin koji se odvija kao strukturacija prostora, dakle, čin koji proizvodi novu realnost. Pitanja prijelaza iz područja semantičke u područje referencije ostaje na taj način bez odgovora zato što se prijelaz već desio i zato što smo mi uvihek u zakašnjenu da ga ustanovimo (i to već iz trivijalnog razloga što je potrebno vrijeme ispisivanja retka u kojem se prijelaz naslućuje i retka u kojem se prijelaz tematizira; to vrijeme ispisivanja je vrijeme zakašnjenja na dogadjaj). On se, naime, već desio zato što su brähmane uvihek već dane u sinhronoj strukturi vremenskih slojeva vedskog korpusa, dok mu mi tražimo dijahronu genezu. Tako semantička analiza ostaje jedini materijalni dokument traženog historijskog prijelaza u jednoj duhovnoj kulturi koja nije ostavila nikakve materijalne tragove postojanja osim svog jezika. Mi se zato s brähmanama i dalje krećemo u istoj materiji, naime jeziku, međutim, u traganju za već dogodenim prestrukturiranjem jezičke materije u novi prostor. Znakovi tog dogadaja su bili semantička redukcija „karmana“ na „vadnu“ i pojava termina „mantra“, te morfološke slike, metafore kojom mišljenje samo odaje svoju novu poziciju: naime, svjesno korištenje ideclne (misaone i jezične) dimenzije svijeta koja apstrahuje od „tvarnog“. Jezik je nova „tvar“ mantrički strukturiranog mišljenja koje strukturirajući sebe strukturira i svoj „predmet“. Njega smo već nazvali „ideosferom“, što sad znači: to je strukturiranje jezičnog prostora putem uspostavljanja rasporeda reflektiranih značenja i njihova prevodenja u status simbola, dakle, stvaranje jezičnog sistema koji je ujedno odvajanje od prirodnog jezika i nova slika zbilje. To, drugim riječima, znači da smo s brähmanama stupili u historiju, a da ne znamo kad je ona nastupila. Ovo neznanje se čini kao da je uračunato u događaj o kojem je riječ.

Smatra se da vrijeme brähmana historijski pada u doba početnog etabliranja vedskih plemenskih zajednica u zapadnim regionima doline Gange i njihova postepenog širenja na Istok. U prilog toj historiografskoj tezi ide, na primjer, glomazna i ejepidlačka struktura žrtvenog obreda i prostora za koji je teško pretpostaviti da je izvediv u pokretnoj nomadskoj zajednici kakva je bila najranija; doba sūkti i doba mantri nije identično. (M. Müller). Ovaj prijalaz je ostao zabilježen kao fiksiranje prostora, i to geometrijom neravnomjernih kutova na čijim vrhovima gore žrtveni ognjevi. Ognjevi su tako točke koje obilježavaju

žrtveni prostor kao što žrtveni prostor predstavlja model po kojem se vrši novi raspored kolektiva. Proces semantičke redukcije „karman“ na „žrtveni čin“, proces koji smo prepoznali kao racionalizaciju pjesničkog egzaltiranog mišljenja putem otkrića ideje svrhe, koja leži u udvojenom značenju „karmana“ (čin/učinak), ovdje se ponavlja kao proces prestrukturiranja, uređenja nomadske zajednice u stajaci kolektiv. Semantički proces je tako ujedno politički događaj koji je odredio povijest Indije od provale Arijaca do današnjih dana, naime ukoliko se i današnje indijsko društvo može prepoznati po svojoj ritualnoj potki.

Kao što je „karman“ po semantičkoj skali rezerviran za žrtvu, tako je i žrtveni prostor rezerviran za svećenika; svećenik je „pred-stojnik“ (purohita) zajednice u čije ime i na čiji probitak vrši žrtveni obred, „povjerenik“ koji simulira univerzalni interes kolektiva, a da simulacija ne biva prozrena. Ona je moguća unutar novog ideoferijskog prostora iz kojeg ni jedan element ne ispada vani, nego, naprotiv, biva ugrađen u njega. Mantrički strukturirano mišljenja tako istovremeno predstavlja ritualno objedinjenje plemenske zajednice u kojoj je moguće prijenos stvarnog tvoračkog čina u praksi simboličkog obreda i s time ujedno prijenos djelatne moći kolektiva u figuru žrtvoprinositelja. Ovaj proces rezervacije moći, koji je istovremeno proces deprivacije, čini nam se kao jedini kandidat za popunjene praznog mesta „uzroka“ historijskog raslojavanja homogene etničke zajednice, a da se pri tome ne mora misliti na tzv. „materijalne“ uvjete njezina opstanka i razvoja. Mi smo već ustanovili mehanizam izobrazbe nove slike svijeta koja zaista nastupa s brähmanama: naime ideju svrhe čina, koja – instrumentalizirana u pojmu žrtvenog čina – daje model najboljeg čina i time ujedno ideju najboljeg reda. Brähmane su refleksija na sanhitice, proces mišljenja kao aktualizacija intendiranog, njegovog prevodenje u akt, „upričorenje“. Povijest tako počinje kao refleksija, ona je povijest procesa performacije refleksije, prestrukturiranja (životnog) prostora, i utoliko od početka povijest svijesti. „Aktualna“ povijest i povijest „ideja“ u tom smislu su lažne alternative: „aktualno“ je, izgleda, nemoguće ako već nije ideelno.

Na ovo razmišljanje smo primorani ne samo zato što ne vjerujemo u rekonstrukciju historijskog po kauzaističkom modelu (što god da se smatralo uzrokom, materijalno ili duhovno), nego zato što se zbiljsko od svog „postanja“ pokazuje kao performativ idealnog. To je bio slučaj već u sanhitama, gdje su „materijalni“ produkt i duhovne tvorbe izrastale ujedno, međutim, s bitno izmijenjenom struktukrom odnosa. Obrat se desio mehanizmom refleksije, distance mišljenja od tvarne zbilje putem oprisutnjenja idealnog u aktualnom, odnosno prevode-

njem svrhe u radnju. Žrtveni obred je aktualizacija apstraktnog momenta svrhe, njegovo stalno perpetuiranje. „materijalizacija“ ideelnog mehanizmom simboličke radnje. Simboličko je na taj način medij kretanja mantričkog mišljenja, njegova nova zbilja; njegova performativna moć nije, međutim, postala ništa manje zbiljska, naprotiv, s njom kao da je izrasla i moć stvaranja historije. Brähmane se čine kao zapis jednog historijskog dogadaja koji, međutim, nije postao prvi član kauzalnog lanca historijskog razvijatka, nego jezgreni moment procesa okupljanja i strukturiranja po kojem svaki dijahrom slijed biva preobražen u poredak sinhronog bivanja, poredak koji heterogeno pretvara u homogeno. Mehanizam ovog procesa preobrazbe dijahronog u sinhrono bivanje čini upravo spomenuto aktualiziranje ideelnog svrhe u dimenziji prisutnosti, izvođenje svrhovitog čina („yadžña“) performacija kojom je presječena dimenzija udaljenosti svrhe čina („učinak“) i njezina apstraktnost prevedna u zbilju simboličke radnje. Time je presječana u začetku linearne dimenzije vremena i zaokrenuta u kružno kretanje, odnosno u prekinutu kružnu liniju koja se nikad ne zatvara u krug jer se produženje jednog kraja linije događa kao proždiranje drugog kraja. Zmija vremena koja proždire svoj rep nije trivijalna metafora vječnog kruženja istog, nego bujanja vremena i ispunjenja do praska po zakrivenoj putanji vraćanja u blizinu početka. Kraj i početak su rubovi („anta“) prekida koji uopće omogućuje kretanje („kruženje“) u kojem izgleda da je sve već *tu* a da ništa od toga nije uhvatljivo. Zahvaćanje mišljenja u „vanjski“ svijet odvija se stoga kao zahvaćanje u vlastitu materiju, svijet i mišljenje su od jedne „tvari“. Međutim, jasno je da se u ovoj identičnoj shemi *istosti svijeta i mišljenja* krije novi poredak odnosa: prekinuta kružna linija vremena, arhetipska predodžba zmije koja se podmlaćuje uvijek novim presvlakama, za mantričko mišljenje je shema dogadanja čiji je cilj uvućen u dimenziju prisutnosti i time zatvoren u krug kojem sam služi kao ferment zakriviljenja. Početak i kraj ne leže nasuprot jedan drugom na dva kraja pravolinijskog kretanja, nego se dodiruju na dva kraja praznine prekinute kružnice. Time se pokazuje racionalni moment organizacije slike svijeta, ideja svrhe koja je učinjena fermentom izobraženja ideoferskijskog prostora, sferičnog oblika svijeta, a ne ciljem beskonačne aproksimacije. Lukavstvo mantričkog mišljenja je time dvostruko i potpuno: ono je sigurno u čvrstinu svoje ideosfere i istovremeno je obaviješteno o svom vlastitom statusu u njoj. Uvlačenje svrhe u svijet izvedeno je kao osiguranje forme svijeta, svrha je idejni performant sferičnog prostora, i zato je moguce totalno ovladavanje svijetom, iako - prividno paradoksalno – od početka vede spekulacije postoji potpuno jasno izobražena ideja ograničenosti i

nemoći ljudskog elementa. Ovladavanje svijetom je, naime, indirektno, ono se izvodi performacijom žrtvenog čina, dakle simboličkom radnjom koja je za mantričko mišljenje slika kozmičkog žrtvenog dogadanja, njegov protulik (pratirūpa). Yađna je oponašanje svijeta, oponašanje koje mehanizmom performacije modelskog prostora postaje mehanizam kontrole i, zapravo, projekcije svijeta. Brahmanska politika mimikrije jest proces stvaranja ritualne države, društvene organizacije koja nije identična s institucijom političke države, kakvu poznaje Zapad (ni „polis“ ni „civitas“) ili kakve su nastajale i na indijskom tlu: radi se o sistemu ovisnosti društvenih grupa u kojem je točno dan raspored „prava“ i „dužnosti“ pojedinih elemenata i time ujedno prostor njihova kretanja, sistem u kojem je svrha – naime ideja održanja pravog poretku (*dharma*) – dan kao strukturirajući element. Producena ruka tog performanta, svećenički sloj, dan je isto tako samo kao jedan element (iako najreprezentativniji) čitave strukture, koja – budući sistem odnosa ovisnosti – raste i mijenja lik u prostoru i vremenu i koja se održava upravo tim izmjenama.³⁴ Ova dinamička struktura unutrašnjeg proširenja, dijahronog nastajanja koje u izvoru skreće u sinhronijski tok različitih vremena, jest „*dharma*“, prostor uprizorenja u kojem svaki dogadjaj kroz prizmu simboličke obredne radnje zadobiva status samoizvedbe, slike i paslike, dvostrukе zbilje, s tendencijom umnogostručenja, bivanja s ove i s one strane ogledala. Ovaj „*theatrum mundi*“ u kojem je svaki „subjekt“ (bog, heroj, demon ili obični smrtnik) tek dionik drame koja se događa po kliznoj krivulji modelske simboličke radnje, u kojem nema glavnih lica, pobjednika ili pobijedenih, pa, dakle, ni procesa osvještenja kao procesa deziluzioniranja, i tragičkog samootkriva³⁵, nego igre ironičnog samoogledanja života i smrti, dviju strana prizmičnog ogledala, medija transformacije, iskriviljenja likova. Ironija kao potka drame može eskalirati i u čisti humor, kao u onoj priči iz *Pančatantra* o mlađom brähmanu koji mašta o umnogostručenju vrča prosa, koji je dobio za obavljeni kućni ritual, moćnom progresijom geometrijskog umnogostručenja, preko dvoje, četvero, šesnaestoro, pretvorbe u krdo koza i krdo krava, sve dok mu se taj isti vrč ne razbije o glavu i vrati ga u njegovu siromašnu realnost.³⁶

Ova ironija je druga strana simboličkog obrednog čina sračunatog na polućenje učinka, čina koji svojom izvedbom gubi pečat svoje pragmatičke svrhovitosti, budući da je učinak, svrha radnje pretvorena u njezin strukturalni moment i time ušla u sam njezin mehanizam. No, time nije prestao biti transparentan interesni karakter te mimikrijske simboličke radnje vođene logikom umnogostručenja žrtvenog (simbolič-

kog) uloga realnim uvećanjem svijeta, materijalnog nikako ne na posljednjem mjestu. Redukeija karmana na žrtveni čin time nije postala gubitak, umanjenje, nego naprotiv uvećanje, doduše, s mogućnošću da se nepovratno razbije staklena tvar mediatorske simboličke radnje kojom se intendira realni probitak. (Priča iz *Paničatantere* je ironično otvaranje takve mogućnosti koja se u indijskoj povijesti još nije dogodila ili je svaki pokušaj njezine realizacije osuđen.) Gubitak se zapravo dogodio na drugoj strani, s ovu stranu ruba žrtvenog prostora za koji smo vidjeli da je konstituiran jezično, tako da je svaka artikulacija gubitka na toj strani postala nemoguća. Kao što je moć pjevanja sūkti prešla u moć operacije mantrom, tako je sva moć samoiskazivanja kolektiva prešla u moć recitacije svećenika. Ovaj dogadaj je odlučan za stvar koju ovdje želimo inauguirati. Mantričko mišljenje brähmača koje se konstituira kao citat himničke kulture sanhita i koje tim citatom osigurava kontinuitet vedskog duha i ujedno time svoju legitimnost, predstavlja istovremeno – mehanizmom pretvaranja neposrednog jedinstva misli i zbilje, karakterističnog za sūkte, u jedinstvo postredovanjem refleksijom i time obrtanjem ontološkog reda – proces privacije moći kolektiva djelatne i jezične od strane predstavnika, čija se figura izobražava upravo procesom privacije. Poznato je da se nastanak svećeničkog sloja odvijalo kao proces rezervacije funkcije predstavnika kolektiva u obrednom ritualu za figuru „purohite“, proces koji je istovremeno bio praćen prestrukturiranjem kolektiva u grupe koje su po raspodjeli dužnosti i privilegija bile isključene iz pristupa u žrtveni prostor i time lišene prava izricanja jezičkih formula, ali je njihova pripadnost jezičnoj zajednici (koja je istovremeno etnička) garantirana pravom na učenje veda. Ovo potiskivanje na rub žrtvenog prostora, što znači na rub nemuštosti, nastavljeno je i preko ruba, u potpunoj nemuštosti onih koji ne pripadaju arijskoj jezičkoj zajednici. Tim je zahvatom potpuno osigurana unutrašnja i vanjska strana iedosfere i stvoren ekonomski poredak zajednice koja je u međuvremenu prestala da bude nomadska. Njezin vanjski rub, strana odbojne neprispadnosti, jezičkog isključenja postala je matrica priključenja neprispadnih, njihovo organiziranje u „ekonomski“ sloj iskorištenih za rad, bez prava da vode „posao“ budući da su bez prava na znanje.

Na taj način vidimo da procesom redukcije na semantičkoj razini ništa nije izgubljeno. Mantričko zazivanje herojske himne, zazivanje koje se čini kao pozivanje riječi na riječ, a istovremeno je odvajanje riječi od trenutka njezinog tvarnog nastanka u jednokratnom djelatnom činu, dogada se kao proces odvajanja „znaka“ od „označenog“ (pjesme od tvarnog produkta) i kao njegovo osamostaljenje u novi, jezični

ontologem, zapravo simbol, i na taj način kao udvostrućenje zbilje. Na isti način izdvajanje svećenika od kolektiva u figuru purohite jeste njegovo individualiranje u tip, odnosno umnogostrućenje figure u vrstu; svećenik-brähman multiplicira svoju egzistenciju brojem svojih učenika kojima postaje simbolički otac činom njihova drugog rođenja („dvi-dâta“), kao što se i biološki otac umnogostrućuje svojim sinovima. Ništa nije izgubljeno, sve se uvećava. Sve različito poredano je u homogenizirajući (ob-)red. Obred, kao što je vidljivo iz rečenoga, ispunjava dvostruku funkciju: on je pravi topos brähmača, novi model svjetskog poretku koji one inauguiraju, i istovremeno održanje kontinuma vedske slike svijeta nastale s najranijim slojem Rgvede i izražene riječju „rta“. Jedan od najstarijih termina kojim se označavala figura svećenika jeste, kao što je poznato, „rtvid“ („značac reda“), i upravo je to termin koji, možda preglednije od ostalih, daje uvid u kontinuum razvoja i istovremeni obrat referencijskog odnosa mišljenja i zbilje. Topos brähmana je refleksija o svrsi žrtvoprinošenja, dakle stav primarne refleksije, kojom se rastvara novi misaoni prostor kao novi koncept akcije. „Akeija“ je red obrednih radnji kojima se točno oponaša red kozmičkih mijena onako kako to nalaže žrtveni prostor, modelski lik proporcionalnih žrtvenih obaveza koje čine „strune“ svijeta. Žrtveni obred, kretanje u obrednom prostoru, iziskuje stoga ne samo točno znanje nego adekvatno strukturirano znanje, koje više nije nadahnuto viđenje svijeta u jednom mahu („veda“). Znanje je sada dobro raspoređeno znanje u kojem se raspoznaje morfologija žrtvenog obreda, a da ne možemo utvrditi trenutak nastanka vedičkih, bolje rečeno: mantričkih nauka. Taj trenutak se, međutim, može ustanoviti jedino strukturalno, u momentu refleksije kojim nastupa rez između sintetičkog pjesničkog mišljenja Rgsanhite i najstarijih brähmača, koje su morale nastati u tako staro doba da su odredile duh i tematiku najvećeg broja súkti već u Rgsanhiti a potom u cijelosti mlađih dviju sanhita. Proces umnogostrućenja znanja odvija se tako nepravilnom, ali ipak jasno uočljivom progresijom: na predlošku jedne vede nastale su ukupno tri – Rg-, Sáma- i Yadur-veda (četvrta, Atharva-veda, kasnijeg je datuma i, kako se smatra, nearijskog porijekla); svaka od veda je četverodjelna, s četiri tekstualna sloja: sanhite, brähmače, āraṇyake i upanišade; u uži vedički korpus spadaju još šest pomoćnih nauka („vedâṅge“): śiksâ, vyâkaranâ, nirukta, kalpa, āchandas i dyotiša. Ovim trima slojevima vedičkog sistema (kasniji termin: „trayî“) dodani su u kasnijoj razradi još dva tipa disciplina: sloj „upâṅgi“ (purâṇa, mîmansâ, nyâya i dharmaśâstra¹⁷), kao i skupina od šest filozofskih sistema („śaddarśana“) koji razrađuju ili se

nadovezuju na misaoni sistem rane upanišadske spekulacije; ovih šest filozofija se dijeli na tri grupe po dvije – pūrva i uttara miñnānsā, sāṅkhyā i yoga, nyāya i vaisēšika.

Istim principom podjele, po predlošku morfološke strukture žrtvenog obreda, nastavlja se, odnosno ujedno dogada, slojevanje društvene zajednice, proces čiji smo jezgreni mehanizam isključenja i razmještanja po periferiji jezičke pripadnosti ili potpune nepripadnosti već otkrili. Taj isti proces se, s druge strane, obično tumači kao raslojavanje po principu partikularne plemenske ekskluzivnosti: po boji – „arijsko“ – „nearijsko“ (svjetlopoto, tamnopoto), a potom, poslije ove primatne diferencijacije, na principu podjele rada: brāhmaṇa, kṣatriya, vaisyā i śūdra.¹⁸

Ovdje bi se sada moglo postaviti pitanje, šta se može pokazati prikazom mnoštva znanosti, čak ako i prihvativimo tezu o multiplikaciji jednog modela znanja. Šta znači, dakle, multiplikacija sama po sebi, kad postojanje kardinalnih brojeva uopće ne mora ništa drugo predstavljati do pluralizam vrijednosti, dok hijerarhija nastaje tek sa rednim brojevima, odnosno s međusobnim dovodenjem u vrijednosno strukturiran odnos od prvog (i najboljeg) ka izvedenom, drugom i sekundarnom, kao što je to slučaj u zapadnoj tradiciji od uspostavljanja „prve filozofije“, za koju se, međutim, od početka ne zna da li je znanost o najopćenitijem biću („ontologija“) ili je znanost o najvišem biću („teologija“), ili je – kao što to mimo filološko-historijske diskusije pokazuje i Heidegger – ona istovremeno oboje: prva i najviša znanost¹⁹. Tim faktom se konačno sankcionira hijerarhijska shema odnosa „prvog“ i izvedenog, i to istovremeno logički i aksiološki, shema koju u principu ne narušava ni jedna sadržajna izmjena. Mjesto prve znanosti može zauzeti bilo koja od paradigm sistemaškog mišljenja: ontologija (metaphysica generalis), teologija, matematika, genetika, ili, konačno, teorija sistema sa svojim filozofskim verzijama kao „teorijom komunikativnog dje-lovanja“ koja pokušava osujetiti suicidalno samorazgradivanje tipske filozofije u divlje, „rhizomsko“ mišljenje. Ne ulazeći dalje u ove moguće rukavce diskusije, vraćamo se na prethodne retke. Mnoštvo vedskih disciplina ne implicira samo po sebi hijerarhijsku strukturu poretku znanosti već samim time što poredak disciplina nije linearan, nego prije razgranat i višeslojan, ili još točnije: izgrađen na principu slobodnog umnogostručenja iz kojeg je izrasla nepravilno raspoređena zgrada vedskih znanja. Naime, svaka od tri jednakopravno priznate vede (iako se Rgvedi priznaje prvenstvo starine) razilaže se na sebi pripadne sastavne dijelove, na koje se jednakopravno primjenjuju pomoćne nauke, vedānge, i to u svrhu obredne egzegeze, egzegeze koja eo ipso

vodi u praksi obreda. Odnos disciplina medusobno je, dakle, autoreferencijalan, budući da se vedski sistem znanja konstituira procesom referencije (refleksije) na dani predložak – „sruti“, što je istovremeno proces unutrašnjeg proširenja. Kao što su brähmaće refleksija na sanhite, tako su, kao što ćemo uskoro vidjeti pobliže, áranyaké i preko njih upanišade refleksija na brähmaće.

Ovaj moment referencije na predložak koji se shvaća kao svoj važi isto tako i s vanjske strane ruba četverodjelne vede; veda s vanjske strane drži vedánge, svoje „udove“, i na taj način stvara unutrašnji raspored znanja koja prelaze jedno u drugo i služe jedno drugom granajući se u nove pridružene elemente po principu „citata“, dakle mehanizmom mantričkog mišljenja koji smo naprijed već prepoznali, mehanizmom koji se odvija preko svog ruba, organizirajući tzv. vanjsku zbilju. Slojevit raspored pripadnika arijske zajednice po shemi blizine i udaljenosti spram žrtvenog prostora, sve do isključenja van ruba, praćen je istovremeno dijahronim rasporedom životnih doba pripadnika zajednice: „áśramé“ („životna doba“) dijele se na „brähmana“, „grhastha“, „vanaprastha“ i „sannyásin“.

Da ova podjela počiva na idealnom principu strukturacije, dokazuje paralelna (iako po rasporedu neidentična) shema vrijednosti u ljudskom svijetu; ova nepravilno paralelna skala „ljudskih vrijednosti“ („purušártha“) glasi: „artha“, „káma“, „dharma“ i, konačno, „moksá“. Ovom skupinom „ideala“, materijalnog dobra, osjetilnog užitka, poštovanja zakonitog poretku i ideje oslobođenja, ideała čiji jedan strukturni element („dhrama“) odaje princip uspostavljenog porekta svih elemenata kao i pragmatički smisao izobraženja ideała za svaku životnu dob (naime svrhu održanja najboljeg porekta – „dharma“), tom skupinom pojmove ponovo se vraćamo na raniju analizu, gdje smo proces organizacije „političkog“ prostora vidjeli na semantičkoj razini, naime u pomaku i redukciji značenja djelatnog čina na obredni čin, na novi pojam koji semantički impliceira predodžbu prostora: praksa obreda jest proces izobraženja ritualnog prostora. „Yadña“ je mehanizam samouprostorenja mantričkog mišljenja, stvaranje „političke“ zbilje procesom konkretizacije (ideelne) slike svijeta. Pri tome smo vidjeli da „ideja“ ni struktorno ni kronološki ne prethodi „zbilji“ (niti obrnuto), nego smo je upravo identificirali u procesu performacije: „semantički prostor“ nije apriorna forma empirijske svijesti, nego praksa simboličke radnje kojom se paradigmatski uspostavlja slika svijeta; ova slika svijeta, pak, unutar dane ideosfere, stoji za svijet kao takav. „Svijet“ o kojem ovdje još govorimo jest mantrička slika zbilje (koju ćemo uskoro napustiti, a da je nismo u potpunosti iscrpili).

Neočekivana manjkavost ove slike svijeta i moment koji izdaje njezinu neidentičnost sa svjetom u cjelini, predstavlja, na primjer, nepotpuna shema nauka preuzetih u vedski sistem. Nedostaje, kao što je poznato, „ayurveda”, indijska medicina, čija se starina procjenjuje na doba nastanka vedângî³⁰. Međutim, uvlačenje medicine, te „materijalističke” znanosti, kojoj brahmanska ortodoksijska polazeći od ritualnih tabua (dodir s nečistim lešom) nikada nije priznala status prave nauke, nego ju je strogo zabranjivala, na ovom mjestu prerano razbija ideosferski okvir ritualnog poretku mišljenja, i zato ćemo tu diskusiju ostaviti po strani, iz razloga koji će kasnije postati vidljiviji. No, za dalji korak analize probitačno je spomenuti da se zatvaranje brahmanske ortodoksije u tabue vlastite slike svijeta prekratko tumači kao eskalacija inherentnog iracionalizma, mistike, loše spiritualnosti. Što je – ma koliko imalo osnove sa stanovišta bilo kojeg zdravog razuma, arhajskog ili modernog – jednako tako neizdiferenitan stav kao i pozitivno-ortodoksno („astika”) zastupanje brahmanske spiritualnosti. Naime, u oba slučaja se predviđa racionalna struktura mantričkog mišljenja, koja je istovremeno struktura ideelne i „stvarne” zbilje, njihov homogenizirajući ferment. Disproporeija racionalnog (organizacija, proces strukturiranja mehanizmom refleksije svrhe) i iracionalnog (faktička zbilja, indijski kastinski sistem koji nije raskrinkan tek u sukobu sa zapadnim moralnim predodžbama, nego je predmet globalne kritike od starine), odnosno pretvaranje racionalnog u iracionalno događa se na prozirnoj i uračunatoj podlozi kliznuća partikularnog i univerzalnog, kliskoj podlozi simboličkog zastupanja interesa čitave zajednice kroz praksu jednog sloja. Univerzalno doživljeni cilj održanja svijeta o kojem ovise opstanak svakog bića preobraženo je pragmatičkom racionalizacijom u partikularnim interesom uvjetovanu sliku svijeta koja univerzalno obavezuje. Historijski subjekt te epohalne slike svijeta dan je u njoj kao element nehijerarhijski uredenog poretkâ, dakle u „trećem licu”, kao i svaki drugi element, za koji je poredak obavezan u jednakoj mjeri kao i za sve ostale. Figure tog „trećeg lica”, tog izričućeg „ja” što se projektira kao neutralno „sebe”, nalazimo posvuda: unutar Rgvede to su brahmaće, među vedama to je Yađurveda, među upângama dharmaśâstra, među životnim idealima to je dharma, među filozotskim sistemima pûrva-mimâmsâ. Istovremeno, to je element koji sve drži zajedno, s ove i s one strane ruba, i svaki pokušaj prekoračenja ruba ideosfere pretvara u njezino proširenje. Pitanje je koliko radikalalan mora biti korak izvan tog ruba da bi zaista i uspio.

Time smo sami došli na rub mogućnosti interpretacije, rub od kojeg svaki dalji korak vodi izvan brahmaća. No, varka pomisli da smo

time što zaključujemo poglavje o brâhmađama zaista i napustili njihovu sliku svijeta, već je sada potpuna, a da mogućnost njezinog nadopunjavanja još nije iscrpljena. S jedne strane, brâhmađe su statuirale medij u kojem se čemo se kretati – naime jezik i, s druge strane, one su u sebe uvukle onaj element za koji se činilo da pruža posljednju stepenicu prelaska preko njihova ruba; radi se o idealu mokše, četvrtog i najvišeg idealu u ljudskom svijetu. U svijetu indijskih parodoksa položaj mokše u skali vrijednosti koje vežu za ovaj svijet, a da mokša predstavlja upravo ideju oslobođenja od svih ovosvjetskih spona, vjerojatno je najveći paradoks³¹. Za odluku o statusu ove ideje unutar indijskih filozofskih sistema i čak o njezinu sadržaju, koji se obično određuje samo na osnovu pozitivnog učenja neke od filozofskih škola, nama se čini primjerene poči upravo od pozicije te ideje u strukturi pojmovnog konteksta u kojem se ona javlja nego od sadržaja koji joj se pripisuje. Ako bismo se htjeli ograničiti na sadržaj, onda bismo morali prihvati i šemu pojmovnih, odnosno točnije: idejnih odnosa. U tom slučaju o „mokši“ nećemo saznati više nego što o njoj kaže zaokružena shema brahmanskih vrijednosti, naime da je mokša zadatak svakog čovjeka koji je prije toga izvršio svoje obaveze prema održanju pravilnog svjetskog poretku, dakle prema dharma. Mokša je tako kruna pravilnog života, ona je konačno ispunjenje svih prethodnih stadija razvoja čovjeka-pojedinca, stadija za koje se tvrdi da su neizbjježno vodili ka mokši. Tako P. T. Raju kaže:

„The scheme of values is well rounded out; wealth which does not mean merely cash but any means of sustenance, is needed for life itself, and is the very foundation of this world. But wealth, however, is not meant for accumulation but for enjoyment, and enjoyment is not to be disorderly but ethical, and morality becomes aimless without the ideal of salvation (...)

Thus wealth is subordinated to enjoyment, enjoyment to duty, and duty to salvation. As originally conceived, the lower value, though instrumental, is necessary means to the higher.“³²

Ovaj pravovjerni iskaz jednog āstike pokazuje, iako je u svojoj vrsti vrlo informativan, da je autoru ne samo strana ideja o kontradikciji koncepata dharma i mokša nego da i postoji neka nedosljednost u poretku četiriju životnih ideaala, iako sam ustvrđuje da je mokša tom poretku pridodata tek u vrijeme āranyaka i upanišada (op. cit., str. 213) – što znači: u vrijeme izobraženja novog tipa mišljenja koje se, između ostalog, konstituira, kao što čemo uskoro bliže vidjeti, proce-

som negativne refleksije spram brâhmañâ; osim toga, sumnju u koherentnost hijerarhijske sheme vrijednosti ne pobuduje ni okolnost koju Raju posebno istieć, naime da su buddhisti i daini „refused to think it as necessary” (str. 215) i time čak utjecali i na kasnije vedântske škole, kao što je Sankarina advaitavedânta.

Nasuprot uvjerenju o harmoničnom odnosu i medusobnom nadopunjavanju četiriju životnih idealâ, postoji dovoljno indikacija za tezu da mokša ne samo da prvo ne spada u tu shemu, nego da eksplicitno ide protiv nje. Utoliko interesantnije bi onda bilo pokazati mehanizme koji su otupili sukob dviju strana, odnosno pobunu protiv jednog sistema zbilje pretvorili u njegovu idealnu dopunu. S jedne strane, mi smo taj mehanizam vidjeli u unutrašnjoj konstrukciji mantričkog mišljenja koja se sastoji u performaciji idealnog prostora, rasporedu i subordinaciji zbilje u ritualni poredak, u kojem svaki element ima svoje nepovredivo mjesto („vâdharmâ”). Teškoća u snalaženju i stoga teškoća interpretacije sastoji se u tom sinhronom poretku koji skriva dijahroni red nastajanja a time i karakter medusobnih referencija. Upanišade, najmladi sloj u vedskom korpusu tekstova, nalaze se u istom sistemu elemenata kao i brâhmañâ. Da se upanišade negativno odnose prema brâhmañama, postoji dovoljan broj eksplicitnih mjeseta u samim upanišadama. Rješenje zato treba tražiti u mehanizmu „mimikrije” koji smo već prepoznali u brâhmañama: prikazati sebe kao treće lice radnje, da-kle minimalizirati vlastitu ulogu u tvorbi sistema samopostavljanjem u poziciju *jednog* od elemenata sistema. Međutim, sistem ne izgleda potpuno zatvoren, o njegovoj nekoherentnosti kao da svjedoči upravo pozicija njegovih rubnih elemenata. I upanišade su kao i koncept mokše oslobođenje od svega svijeta, krajnji element svojih pripadnih shema i već taj paralelizam je dovoljna indikacija krize same sheme, koja se paradoksalno – perpetuirala upadanjem u krizne slučajevе. Dokaz za to je upravo pozicija mokše, koja je rođena sa indijskom filozofijom, ali je zajedno s tom filozofijom dospjela u brahmanski sistem znanja proširivši njegov opseg; vrh razvojne linije mišljenja još jednom je savijen u kružno kretanje. Sva tajna ovog paradoksa sastoji se u moći umnažanja, grananja i grupiranja vedskih znanja po obrascu strukturiranja žrtvenog obreda, koji je sam organizirano znanje s potrebom točnog opisa i razrade svakog svog detalja. Da se ovaj princip organizacije i dalje nastavlja u indijskoj duhovnoj povijesti, pokazuje stalno nadopunjavanje sistema disciplina. (Osim niza koji smo već nabrojali: trayî, vedânge, upânge, darsâje – kasnije ćemo sresti sistematičniju razradu broja i porekla disciplina.) Samo tako može biti shvatljivija ogromnost, sistematičnost i preciznost indijske usmene i pismene literarne tradicije,

bilo znanstvene, filozofske ili književne, u užem smislu. Predmet sistemske obrade postali su, kao što je poznato, i sami „životni ideali”, čije svako kanonsko djelo ima dugu pretpovijest, polazeći redovito od mitskog začetnika; začetnik „arthaśāstre” je Brhaspati, „kāmaśāstre” Nāndī, „dharmaśāstre” slavni Manu. Za razliku od njih – ovo je sada izuzetno važno napomenuti – mokša nije predmet ni jedne šāstre: ne postoji niti jedna „mokshaśāstra” niti njezin imenom poznati autor. Ova okolnost stoga omogućuje i zahtijeva obrat: ideju mokše ne možemo promatrati na skali njezina sucesivnog slijeda iz prethodecih uvjeta, nego obrnuto, s drugog kraja, tražeći u njoj moment distance prema toposima mantričkog mišljenja brähmača i njihove ritualne prakse. Ova distanca je mjera refleksivnog odnosa novog spekulativnog mišljenja upanišada prema brähmačama, mišljenja koje se konstituirira upravo putem eksplicitne distance, i na taj način – da to odmah fiksiramo – ujedno odaje karakter ponovnog „citata”, odnosno stav druge i dvostrukе refleksije: upanišade se odnose prema brähmačama kao što se brähmače odnose prema sanhitama, i na taj način preuzimaju liniju refleksije i njezin semantički i jezični okvir. Međutim, upanišade svojom ponovnom refleksijom, refleksijom refleksije, otkrivaju kompleksnu situaciju mišljenja u koju spadaju i same. One, naime, reflektirajući mantričku preobrazbu pjesničkog tipa sintetičkog znanja o ustrojstvu svijeta („veda”) u instrumentalno znanje performaciјe svjetskog poretku putem žrtvenog obreda, otkrivaju rez nastao mantričkom refleksijom i njezino vječno ponavljanje. Nastanak upanišadskog mišljenja bitno je obilježen ovim stavom negativne identifikacije, refleksijom koja pokušava okončati vječno kruženje instrumentalizirane misli, koja živi od samoponavljanja i uvlačenja svega što stoji izvan u svoj vlastiti vrtlog. Na taj način se može vidjeti da je koncept mokše, možda najvažniji topos novog filozofskog mišljenja, strukturalno ugraden u proces njezova izobraženja. Međutim, činjenica da upanišade kao takve već su srećemo ugradene u mantrički formirane skupine (tipove) znanja upozorava da je proces nastanka novog refleksivnog mišljenja istovremeno i nastavak linije kružne subordinacije, zakrivljenja ostrice kritičkog koncepta „oslobodenja” u moment idealnog dovršenja savršene slike svijeta, svijeta u kojem ideja unutrašnje emancipacije, rastapanja rigidnih granica biva premještena na njegov krajnji rub. Na taj način se upanišade, ta „prva” indijska filozofija, dovode na kraj jednog procesa znanja („vedānta”) koji su prvotno htjele okončati; okončanje se u međuvremenu pretvorilo u proces idealnog dovršenja. Ova ambivalen-tna pozicija filozofskog mišljenja počiva na procesima kojima smo već ušli u trag.

II.

„PRVA“ FILOZOPIJA: UPANIŠADE

Većina modernih interpretatora slaže se u tome da upanišade ne predstavljaju jedinstveno proveden sistem identičnih filozofema, nego prije skup prilično divergentnih učenja koja paušalno možemo označiti ontološkim i gnoseološkim, i da povrh toga u mnoštvu upanišada treba razlikovati slojeve najstarijih, srednjih i najmlađih, čiji nastanak datira iz kasnih stoljeća, daleko nakon pojave buddhizma. Međutim, neslaganja u tom jedinstvenom gledištu počinju već od pitanja broja upanišada, posebno onih najstarijih: od ukupno dvjesto imenom poznatih, kasna vedantska literatura navodi indeks od sto osam upanišada⁴³. Prvi prijevod u Evropi Anquetila Duperrona, s perzijskog na latinski, donosi zbirku od pedeset tekstova. Moderne kritičke analize ustanovile su, naprotiv, listu od petnaestak upanišada koje spadaju u prve dvije grupe najstarijih i srednjih tekstova i tretiraju ih kao „klasične upanišade“. Osim prozognog stila prvih upanišada, koji je poslužio kao formalni i vrlo značajan momenat njihove identifikacije, pri uspostavljanju liste najstarijih upanišada koje čine osnovu učenja tzv. *rane vedāme* odlučujuću ulogu imala je ličnost Šankare.⁴⁴ Ova napomena važna je iz sljedećeg razloga: dok se u historijama indijske filozofije Šankarin patronat nad razvojnom linijom vedānte uzima ili kao filozofsko-historiografski fakat ili kao kruna razvoja jedne misaone tradicije, mi bismo, smatrajući to jedino filozofski relevantnim momentom, u Šankari radije vidjeli figuru koja stoji za čitavu misaonu tradiciju koja nije samo uslijedila nakon upanišada, nego koja je upravo inauguirana odnosima koji vladaju u trenutku nastanka upanišadskog tipa mišljenja; te odnose smo ocertali kao procese refleksije, definiranja tipa najboljeg znanja i njegova umnogostrućenja u pripadne discipline. Brähmaće su, vidjeli smo znanje koje se konstituira u aktu refleksivnog razloma (man-tra) stvarajući time predmet svog misaonog pogona.

su jednoznačan nastavak brâhmaņa i zato je, da bismo vidjeli proces njihova uklapanja u brahmansku shemu znanja, potrebno promotriti njihov odnos iz obrnute perspektive, naime polazeći od upanišada i krećući se u njima. Nužnost ovog obrata, koji počiva na prekidu direktnog kontinuma, odnosno na refleksiji razlike i negacije, čini se da je istovremeno i razlog zašto je sam karakter obrata ostao skriven; nužnost koja je primarno i immanentno strukturalne naravi, dinamika refleksije, poredak referencijskih odnosa, pretvorena je u teleološki model razvoja, kao da su brâhmaņe morale preći u upanišade. Brâmaņe, naprotiv, nisu prešle u upanišade, niti su prestale postojati s pojmom upanišadske spekulacije; one su nastavile da postoje kao partikularna tekstuialna jedinica u sistemu tekštova kojem su same dale raspored. Upravo je to razlog što svaki novi element tog sistema tekštova unaprijed već nalazimo u tom poretku odnosa, poretku koji anticipira svaku poziciju. To je slučaj kako s upanišadama tako i sa cijelom tradicijom koja se eksplicitno nadovezuje na upanišade, i zato Šankara može sloviti kao figura, kao reprezentant tradicije mišljenja koja se konstituira kao proces subordinacije refleksivnog odnosa (komentar, citat, tumačenje) u dani sistem znanja, proces koji ne traje samo do Šankare nego i stoljećima poslije njega, sve do naših dana. No, mi smo našli već dovoljno indikacija da ovaj proces, koji se predstavlja kao evolucijski razvoj sa više ili manje kontinuiranom linijom, shvatimo u drugačioj shemi odnosa; naime u dinamičkom odnosu sinhronih, ali nekongruentnih, to znači razlomljenih, misaonih procesa, u kojima upanišade predstavljaju mjesto preloma jednog kontinuiteta, a ne tek katiku njegova nastavljanja. To ćemo pokušati da vidimo na samim upanišadama, oslanjajući se, kao i do sada, na nominalno kao prvo konkretno što nam stoji na raspolaganju; putokaz u ono što nazivamo „upanišade“ jest, na prvom mjestu, upravo njihovo ime, za koje ćemo odmah vidjeti da nije tek i samo ime, nego okvir i konkretni medij analize. Ova situacija, kao što smo vidjeli, nije nova, ali zato se ne čini da će rezultati ispitivanja biti stari.

I. ĐNÂNA: FILOZOFSKO ZNANJE I NJEGOV KORELAT

Već samo ime upanišada predstavlja kamen spoticanja među tumačima, iako je etimologija riječi, od koje svi polaze, na osnovu korijena *upa-ni-SAD*¹⁶ najvjerojatnije valjana, budući da daje dovoljno indikacija za razumijevanje kompleksnog fenomena koji denominira.

Međutim, kao što to pokazuju različite interpretacije jednog te istog jezičnog predloška, predodžba koju izaziva etimološka slika nije jedinstvena⁷⁷. Dok su druga tumačenja očevidno opterećena idejom sadržaja termina „upanišad“, Radhakrishnanovo je formalnije i, kako se čini, ispravnije, budući da ne vezuje toliko za sadržaj (on nije zamišljen drugačije nego što to sugerira Šankara) koliko omogućuje diksurzivno raspredanje termina, što s drugim tumačenjima nije slučaj. Radhakrishnan objašnjava termin „upanišad“ na slijedeći način:

„Groups of pupils sitting near the teacher to learn from him the secret doctrine: upanishad became a name for mystery, a secret, rahasyam, communicated only to the tested few.“⁷⁸

S riječju „upanišad“ dobili smo ponovo slučaj da jedan tehnički termin počiva na metafori koja opet nastaje iz totalne morfološke prozirnosti termina, što je već bio slučaj s brahmanskim terminom „mantra“. Zbog toga pitanje daljih etimoloških rješenja, koja se ionako sastoje u nabrajanju gotovih značenja, možemo bez štete po diskusiju ostaviti po strani, budući da se pravi problem ne sastoji toliko u konačnom određenju značenja naziva „upanišad“ (ono je, kao što ćemo još jasnije vidjeti, nejednoznačno, odnosno višeslojno) koliko u prepoznavanju kompleksne situacije koja je dana u morfološkoj slici riječi. Tako zvano značenje sastoji se, izgleda, upravo u informaciji koja je dana konfiguracija riječi. Ova, pak, otkriva sliku, raspored, poredak elemenata u odnosu koji se odvija kao prenošenje *znanja*, i to u relaciji između učitelja i njegovih učenika. Slika ovog odnosa, koja je doslovno prenesena u svoj jezični znak, nije, međutim, sasvim nova: u njoj se, naime, opet može prepoznati modelski odnos učitelja i učenika koji smo sreli u brähmañama, odnos koji je tako bio određen kao prenošenje *ispravnog obrednog znanja* od strane svećenika-brähmaņa na učenike (brahmačarin), i to unutar zatvorene socijalne grupe (na osnovu pripadnosti arijskoj zajednici, ili još preciznije – ako se radi o prevodenju učenika u status svećenika: na osnovu pripadnosti brahmanskej „kasti“). Ovaj zajednički moment obaju odnosa, naime sklop u kojem se odvija prenošenje znanja, predstavlja istovremeno unutrašnju strukturu upanišadskog tipa mišljenja koja će ih vezati za tradiciju iz koje su proizašle, ali i okvir u kojem se odvija fundamentalno novi pomak u mišljenju. Ovaj pomak je dan upravo terminom *upanišad*, koji – imenujući strukturu unutrašnjih odnosa – imenuje i razliku prema situaciji iz koje se izdvaja. Prva razlika sastoji se u smanjenju komunikacijskog kruga, naime u redukciji broja učenika koji sjede do nogu učitelju („guru“); no, ovo sma-

njenje, koje je, naravno, uvjetovano i fizičkom nuždom, počiva prvenstveno na izmjeni tipa znanja koje se prenosi; dok je u brahmanskoj školi („śākha“) moguće zamisliti da jedan svećenik-učitelj kontrolira i vodi nekoliko različitih grupa učenika, budući da oni na isti način uče isto gradivo i da to posvjeđaju glasnim ponavljanjem, upanišadsko znanje nastaje u tihom i povjerljivom razgovoru unutar minimalnog broja članova kruga („the tested few“, Radhakrishnan), koji – ovdje se pokazuje druga razlika – nisu pripušteni u krug na osnovu kastinske pripadnosti onima koji imaju pravo da čuju „istinsku riječ“, nego na osnovu otvorenosti za (novo) pravo znanje, za poniranje u pravu istinu. Ovim se otkriva još jedna strana rivaliteta između najuže brähmanske grupe, koja je za sebe usurpirala pravo da ne samo stieže naslijedeno zajedničko znanje svih arijaca, nego prvenstveno i raspolaže njime, čineći sebe medijatorom znanja za one koji ga jedino mogu „čuti“; sa pojmom upanišada, koje se smatraju ideološkim oružjem kšatrija, druge najprivilegirane kaste, ne dolazi samo još jedna grupa do tječi i time do legitimacije svoje socijalne pozicije kao svoje slike svijeta, nego sama riječ biva, kako se čini, oslobođena od rigidnog okvira svoje instrumentalizacije u obredni izriječ, čijoj performanciji i služi cijeli proces učenja u brahmanskim školama. Razbijanje ovog pragmatičkog sklopa koji čini zadani okvir, karakter i interes, čak možda i način izvođenja procesa učenja (osim syladavanja jezika i učenja takstova napamet, brahmansko znanje uračunava i upućivanje u obredne radnje, u kretanje po koordinatama žrtvenog prostora) predstavlja i stav sjedenja, možda demonstrativno odbijanje praznog hoda brahimanskog aktivizma. Stav sjedenja postaje, počevši s upanišadama, zaštitni znak novog načina i sadržaja mišljenja, njegovo (ponovno simboličko) uprizorenje s izokrenutim tokom dogadanja: proces mišljenja se ne odaje u transparentnosti rigidno strukturirane obredne radnje, nego u procesu poniranja misli počevši od točke na koju je – kao na nullu dimenziju, i to je sada novo stajalište u odnosu na brahmansko analitičko multipliciranje prostornih dimenzija – svedena i ujedno „potencijalizirana“ višesmjernost površinskog. Nepravilna geometrija horizontalno rasporedenog i razgranatog brahmanskog prostora prelazi ovim obratom u vertikalnu perspektivu; tačka koncentracije prostora postaje točka potencijalizacije prodorne misli („samādhī“), koja će jednim aktom „sinteze“ (sam-ā-DHĀ) ispostaviti svoj vlastiti lik kao i lik sebi primjerenoj svijetu. „Spekulativni“, refleksivni karakter tog akta samoispostavljanja – upravo kao *sebe*-ispostavljanje, nije, međutim, identičan s klasično-idealističkim legitimiranjem „subjektivnog postavljača“ sebe i drugog koje nije subjekt, akta koji, kao što je poznato, kod Fichtea zapada u

krizu iz nemoći da se s pozicije samopostavljenog „Ja“ pokaže stvarni, a ne fantomski karakter drugog koје nije subjektivno; „samādhi“ je, na-protiv, akt „sinteze“, „koncentracije“ u kojoj je subjektivni moment ugraden u tvar sintetičkog akta i time – očito posredstvom svjesne refleksije – izbjegnut primat bilo „subjektivnog“, bilo „objektivnog“; „subjektivni ferment“ je tako opet dan u vec poznatom nam trećem licu (ova figura je, dakle, u međuvremenu postala paradigmom), u terminu „samādhi“ dan u neuglednom i skromnom morfološkom elementu -a-, znaku medijsko strukturiranog odnosa referencije. Proces „koncentracije“ objektivnog na taj način nije pretvoren u proces njegove pasivizacije koja bi istovremeno značila zauzimanje centričke pozicije od strane „subjektivnog“, nego je proces ponovne refleksije u kojoj elementi i njihov raspored zadobivaju novi karakter. Slojevitost morfološke strukture termina s kojima ovi novi odnosi tek i izlaze na vidjelo, otkriva novu, dubinsku strukturu slike svijeta, strukturu koja je ujedno linija pomaka od brahmanskog površinskog poretku.

Jasno je, međutim, da se ovo dubinsko prestrukturiranje perspektiva mišljenja odvija kao proces izmjena modela znanja, jer je veza koja drži na okupu elemente strukture nazvane „upa-ni-sad“ interes za znanjem i interes za prenošenjem znanja. Bez pretpostavke izmjene modela ili kataloga znanja upanišade bi se po maločemu (ako i po čemu) razlikovale od mantričkog mišljenja brähmana, kao što je inače i teško ustanoviti oštru i potpuno jednoznačnu razliku među njima, prijelaz koji bi bio rez. Upanišade, naime, na isti način kao brähmane paronimijski označavaju različite vrste realnog (tekst, sadržaj, način mišljenja). Ovaj gusi slijed referencijskih odnosa bio je razlog zbog čega se, u slučaju upanišada, sjedenje do nogu učitelju u razgovoru, predmet razgovora, dakle ono radi čega se sjedi kao i zapis u sjećanju onog što je čuveno, jednim imenom nazove „upanišad“. „Upanišad“ je odnos: znanje-znano, učitelj-učenik, prijenos znanja, njegov način i predmet, sadržaj i metoda, sintetička forma misli i zbilje, novo znanje. Preostaje nam da pobliže razmotrimo unutrašnju stranu tog novog sklopa.

Opće je mjesto u interpretacijama historije indijskih tvrdnja da je temeljni stav upanišada suprotstavljanje brahmanskom ritualizmu, čime se, doduše dodiruje neuralgična točka koja određuje filozofsko mišljenje, ali ona dodiruje samo izvanjski. Ipak, negativni stav prema brähmanama očit je u upanišadama u dvostrukom smislu: prvo, kao prezir prema instituciji žrtve čije neprestano ponavljanje za upanišadske mudrake predstavlja očitu nemoć da se ispunii zadani cilj objedinjenja svijeta simboličkom žrtvenom radnjom, i to zato što taj cilj počiva na neprovom znanju; time smo odmah kod drugog momenta – to je prezir

prema mnoštvu nauka koje se uče u brahmanskim školama s jednim, pragmatičkim ciljem, koji, obrnuto, dezavira smisao tih istih nauka, naime njihovu pragmatičnost koja ne može biti realizirana budući da se performacija uzaludnog čina preobraća u besmisленo ponavljanje. Ova kritička refleksija počiva na poziciji *distance* prema vedskom korpusu koji – upravo s te pozicije se to vidi – još ne obuhvaća upanišade, jer su one u prvom momentu kritika, markiranje *distance*; one terminom „veda“ ne imenuju sebe²⁹. Međutim, ovaj stav, s obzirom na glomaznost brahmanske ritualno-znanstvene liturgije koja obuhvaca detaljne razrade svih mogućih obreda u svim mogućim prilikama i iz nebrojenih povoda zajedno sa čitavim sistemom nauka čiji je osnovni interes sistematska razrada i opis svih sfera zbilje – prostornih, akcionih, jezičkih – sfera, koje su, kako smo vidjeli, paradigmatički oblikovane u jezičnom mediju, taj, s obzirom na sve ovo, prilično nonšalantni stav skriva svoju pripadnost procesu znanja koji negira, jer sebe smatra novim početkom. Međutim, negativna refleksija koja otkriva pretpovijest i koja se kao takva uvijek ostavlja u predvorju zatvorenog kruga (izuzimajući Hegela), daje ključ za razumijevanje zatvorenog kruga znanja. Upanišade su, naime, u svom liku sintetičkog, intuitivnog znanja rezultat jednog diskurzivnog procesa mišljenja, što kao rezultat dosadašnjih razmatranja moramo tek razraditi našavši se na novoj razini.

Tročlana struktura sklopa „upanišad“ (učitelj-znanje-učenik) sadrži u svom srednjem članu (znanje), kojim se uopće drži na okupu, dalji stupanj redukcije u procesu izobraženja znanja s obzirom na brahmanski sistem znanosti. To se vidi, s jedne strane, u suženju kruga onih kojima je novo znanje dostupno (paradoks ovog procesa leži u momentu ekskluzivnosti znanja, kojom se razbija rigidna oligarhijska zatvorenost brahmanskog sistema i stvara „demokratičnija“ atmosfera, iako s tom ekskluzivnošću započinje proces novog zatvaranja), i, s druge strane, u procesu apstrakcije mišljenja od sistematski raščlanjenih disciplina znanja, mišljenja koje mnoštveno zbilju „poima“ kao objedinjujuće *jedno* i koje se konstituiru kao „tajno“ i duboko znanje (*rahasyam*), nasuprot naukama brahmača koje mnoštvenost zbilje raščlanjuju do krajinosti, sistematski opisuju i njome koristoljubivo raspolažu. Upanišadsko mišljenje se tako od samog trenutka svog izobraženja počinje kretati rubom sistematski organizirane brahmanske slike svijeta s tendencijom njezina prekoračenja; upanišade ignoriraju već uspostavljenu globalnu kastinsku podjelu društva i uspostavljaju paralelnu i nezavisnu, modelski ustrojenu, idealnu „komunikacijsku“ zajednicu učitelja i učenika, okupljenih oko ideje znanja *jednog* i najvišeg „principa“ svijeta mnoštvenosti („param“), principa u kojem se sabire mnoštvena i raspršena

slika svijeta bez realnih moći integracije. Ovaj aktualni događaj, naime novi proces okupljanja unutar danog socijalnog konteksta, koji je ujedno i novi kontekst što nastaje upravo novim procesima i koji je relano-povijesni lik nastanka novog načina mišljenja, taj aktualni događaj sadrži u sebi idealno jezgro u formi misaone apstrakcije putem izobraženja ideja „jednog”, kojom se za mišljenje ponovo uspostavlja *sintetski* lik svijeta u svom jedinstvu, nakon što je u *analitičkoj slici* sistematski opisane realnosti u poretku brahmanskih znanosti, koje su nadomjestile i nadogradile pjesničku sliku svijeta, doživio raspad. Međutim, ovaj drugi, ponovni proces integracije počiva, za razliku od sintetske slike svijeta u sanhitama, na procesima refleksije i apstrakcije koji su bez mediatorske uloge mantričkog mišljenja u brähmañama nezamislivi.

S obzirom na to, možemo odmah ustvrditi da upanišade, kao „prvu” indijsku filozofiju uopće, susrećemo kao određenu *situaciju mišljenja*, a ne kao *prvotno* filozofska mišljenje, kako se smatra⁵⁰ zbog njihove arhaičnosti, zanosnog jezika i intuicijskog načina mišljenja, međutim, i zbog već naslijedene i kliširane ideje arhaičnog kao „prvotnog”. Nasuprot tome, mi smo vidjeli da su upanišade izraz jednog procesa mišljenja i da su same konstituirane procesualno. Ostavljajući po strani arhajsko mišljenje na Zapadu, gdje bi se, na primjer, već samo kod jednog arhajskog filozofa kao što je Parmenid mogao pokazati procesualni, diskurzivni karakter filozofskog mišljenja baš onda kada se ono samo prikazuje kao „nepostalo”, ovdje ćemo u formi kratkog ekskursa, prije nego što konačno zakoračimo u same upanišade, prodiskutirati ideju „prvotnog” kao „jednostavnijeg” i „primitivnijeg” koje se nadogradjuje evolucijski. Ovu Hegelovu ideju najreprezentativnije zastupa S. Radhakrishnan u svojoj historiji indijske filozofije. Toj ideji, koja sigurno može stojati za historijski razvoj vedânte, stoji na putu dvostruki problem. S jedne strane, njome se teško može objasniti razlom u historiji mišljenja koji nastupa svaki put s nastankom radikalno drugačijih filozofskih projekata, kakav je u Indiji, na primjer, nastanak buddhizma. Već ova okolnost smeta da se govori integralno o historiji *filozofije*, kao da se radi o jednoj filozofiji, a ne o različitim misaonim projektima, bez obzira na činjenicu da tzv. filozofija uvijek iznova postavlja „ista” pitanja. U govoru o „istom” pokazala se – da tako kažemo u međuvremenu, koje kao da sačinjava ono što zovemo historijskim tokom – nesvodiva razlika koja se svaki put previđa, prevladava i svaki put iznova javlja, kao da joj nema suca da presudi o pravoj strani⁵¹. Zaista, ovaj sudac bi morao biti *vanhistorijski* što se isto tako pokazuje nemogućim, jer čak i najveći od monoteistički predstavljenih bogova imaju

različite predstave o „svaki svome“ - svijetu. (Koji Bog će odlučiti između, npr. kršćanstva i hinduizma? Izgleda, onaj koji je aktualno na dјelu.)

S druge strane, pak, govoru o harmoničnom razvoju „istog“ stoji na putu činjenica da je tzv. „isto“, već u trenutku svoje prve identifikacije, rezultat odnosa stvari od kojih se razlikuje. U slučaju upanišada tu situaciju otkriva njihovo alternativno ime „vedānta“, čiji smo problematični krakter već načeli. Naprijed je rečeno da taj termin skriva procese razlikovanja i identifikacije, procese čiji su tragovi ostavljeni u poretku tekstuálnih slojeva vede, gdje upanišadama prethode āranyakе pripadajući još korpusu brāhmaṇa, što se još izuzetno dobro vidi na tekstovima koji spadaju u najstariji sloj Rgvede, kao što je *Brhadāraṇyaka-paniṣad*⁵. Upravo taj tekst pokazuje, sukeesivnim rasporedom tipova refleksije, ono što bismo uvjetno mogli nazvati pretpoviješću filozofskog mišljenja u užem smislu, kao proces njegova razlikovanja. Međutim, u kontekstu vedskog sistema, u kojem upanišade nalazimo, taj proces diferencijacije se ne pokazuje kao specifičnost samih upanišada, nego kao osobitost čitavog vedskog sistema tekstova, kao pomicnost njegovih struktura. Ta okolnost upozorava na dogodenji obrat, uzurpaciju nečijeg posebnog svojstva, kao moći samorazlikovanja u korist proširenja sistema, obrat čiju starinu ne možemo historijski utvrditi budući da je ugrađen u strukturu aktualnih odnosa unutar sistema. Time je već u arhajsko doba okončan proces razlikovanja označen specifičnim imenom „upanišad“ i preokrenut u sistematsko uglačavanje razlika i suprotnosti, u rastapanje vidljivih granica između tekstova stvaranjem medutekstova (između sūkti i brāhmaṇa, na primjer, grupiranjem čisto žrtvenih himni u Sāmaveda- i Yađurveda-sanhitu, između brāhmaṇa i upanišada ustanovljenjem prelaznog sloja āranyakā) i zatvaranjem tog procesa znanja krunskim modelom „najvišeg znanja“, koje je istovremeno i zadnje u poretku znanja („vedānta“). Zatvaranjem tog procesa znanja stvorena je shema mišljenja koju više ne možemo podvesti pod ideju evolucijskog razvoja zato što o „razvoju“ možemo govoriti samo *unutar* te sheme, a ne izvan nje. Taj razvoj smo u toku dosadašnje analize već odredili pobliže: radi se o unutrašnjem proširenju slojevitom izgradenog sistema znanja koji je s uvlačenjem upanišada dobio na vertikalnom proširenju dimenzija („najviše“ – „najdublje“, odnosno „param“ – „gūḍham“), a pri čemu su, obrnuto, upanišade dobile okvir koji će odlučiti o karakteru njihove recepcije, o njezinom dometu. Taj je, opet, obilježen terminom „vedānta“ koji homonimijski pokriva dva kraja historijskog razvoja tog filozofskog sistema, od upanišada kao najranije forme, do klasičnog sistema u verziji Rāmānuđe i Šankare. Ovaj razvoj nije evolucija, nego popunjavanje

vanje, sistematska razrada zadanog motiva po zadanom modelu refleksije; to je refleksija na *zadanu riječ* - man-tra. Mantrički model refleksije, koji je ferment stvaranja vedskog sistema disciplina, što znači onaj moment zakrivljenja koji upanišade smješta na svoj vanjski rub, jeste ujedno anticipacija buduće recepcije upanišada u tradiciji vedânte, ili drugim riječima – izobraženje opeće („daršana“) koja će se prema upanišadama odnositi stavom mantričke refleksije kao brâhmaṇe prema súktama.

Zato bi umjesto o evolucijskom razvoju mišljenja u smislu njegove perfekcije (što se u pojedinačnom, bez sumnje, može održati, dok na globalnom planu nastaju problemi) treba radije govoriti o sinoptičkom zatvaranju slike svijeta na osnovu predloška idealnog mišljenja. (Odavde bi se da onda adekvatnije zahvatiti problem odnosa danog filozofskog projekta s drugim, konkurirajućim filozofijama, a da se ne svode pod sud onog prvog. To ćemo pokušati u daljim poglavljima.) Ovaj stav kao da potvrđuje i sam Radhakrishnan, iako on u svojoj historiji indijske filozofije odnos između brâhmaṇa i upanišada prikazuje isto onako pomirljivo kao što shvaća razvoj kasnije klasične vedânte. Radhakrishnan kaže, na primjer, slijedeće:

Though the Upanishads do not work out a logically coherent system of metaphysics, they give us a few fundamental doctrines which stand out as the essential teaching of the early Upanishads. These are recapitulated in the Brahmasûtra.⁵³

Iz ovog navoda, posebno iz problematičnih riječi koje smo podvukli, zaključujemo slijedeće: Upanišade, bez obzira na svoju heterogenost (Radhakrishnan pri tome misli prvenstveno na kaotičnost i razudenost misli, motiva, slika, dakle forme mišljenja, a ne toliko na neodređenost sadržaja), zastupaju učenje pod generalnim imenom „brahmâtmâ-vâda“; s obzirom na to jedinstveno učenje, postavlja se, navodno, zadatak diskriminacije sadržaja upanišadske filozofije od njezinog pretežno metafizičkog govora, odnosno zadatak svodenja na racionalniju jezičnu formu – pojam, da bi se upanišadama moglo uopće pristupiti kao jedinstvenoj interpretacijskoj cjelini. (Ovo je ujedno prva potvrda o postojanju mantričke opeće.) 2) Odnos mnogo kasnije Brahmasûtre, specijalno u Sankarinoj verziji, prema ranim upanišadama prikazuje se izrazom „rekapitulacija“, čime se (iako je upotrebljen pogrešan termin budući da rekapituliranje prije sugerira proces mantričkog proširenja sistema nego evoluciju apstraktnog i razvijenog mišljenja iz prvotno primitivnijih formi, što je prava intencija Radhakrishnanovog iskaza)

overtava neproblematična linija razvoja vedânte od rane i mitološkim slikama opterećene faze do zrele forme u skolastičkim sistemima purvamîmânse i advaitavedânte. Tako se termin „vedânta“ anakrono pokaže kao opći i objedinjujući naziv pod čijim pokroviteljstvom upanišade fungiraju još samo kao jedna faza čija je epohalna novost osuđena preimenovanjem. U tom smislu se Radhakrishnanov iskaz može smatrati paradigmatičnim: skolastički stupanj razvoja upanišadske filozofije, zapećaćen fiksiranjem tehničkog termina „vedânta“, potvrda je teze koju smo postavili da je taj „razvoj“ anticipiran odnosima koji vladaju u mantričkom poretku znanja, iako sama ideja razvoja značajno iskriviljuje sliku tih odnosa. 3) Stoga, nadalje, možemo zaključiti da za samo Radhakrishnana ne postoji nikakva zbiljska ili bitna razlika između upanišadskih filozofema i teorijsko-sistematske pozicije Brahmasûtre, nego da se, naprotiv, radi o kontinuitetu fundamentalnih filozofskih stavova koji su na putu od „rane“ do klasične vedânte zadobili svoj *prav i željeni* sistematski i racionalni lik, i time svoj konačni filozofski *identitet*. Ovim poravnjanjem, koje reprezentativno stoji za historiju filozofije vedânta, nije pokriven ne samo odnos te filozofije prema drugim misaonim zbivanjima u historiji indijskog duha koja svoj identitet traže van historije vedânte, nego niti odnos te filozofije prema svojoj vlastitoj pretpovijesti. Radhakrishnan, u najboljoj intenciji da izradi bit rane upanišadske filozofije, previda historijski rez nastao u mišljenju pojavom upanišadske spekulacije budući da ga sam prikriva svojom mantričkom opcijom, onom istom zbog koje programatski postavlja principijelno razlikovanje između sadržaja upanišadskog učenja i njegove najčešće metaforičke, slikevit, čak mitološke jezične forme, i to kao uvjet razumijevanja sadržaja⁴.

— — —

Umjesto ideje evolucije povijesti filozofije iz (bespočetnog) filozofskog prastava, mi smo postavili i slijedili ideju konceptualnih pomaka unutar povijesnog „pretkonteksta“ filozofskog mišljenja od ranovedske ideje tvorbenog čina (karman), koji refleksivnim lomom mantričkog mišljenja biva reduciran na formu odrednog čina u brâhma-nama (yadña), i došli na taj način do ideje spoznajnog čina u njegovu filozofском značenju, kako se on nalazi u upanišadama, i to kao vezni element njihove tročlane strukture (dñâna). Preostaje nam da, nastavljajući liniju analize koju smo do sada vršili, pobliže razmotrimo formu i karakter tog novog „znanja“, što znači da se nećemo upuštati u širi

pozitivni opis: osnovni interes predstojeće analize sastoji se u prikazu križnog momenta, vanjske strane tog znanja koje se u pravilu prikazuje samo unutar njegovih granica”.

Nasuprot ideji stvaralačkog čina, karakterističnoj za najranije sūktete Rgvede, ideji „karmana” u koji, kao što smo istakli, ujedno padaju moment misaone i tjelesne radnje i na taj način tvore osnovu naturalnog jedinstva ljudskog i svjetskog bića, taj odnos zbiljskog i idealnog u brähmañama i upanišadama javlja kao razlika između ritualno-analitičkog znanja (vidyā) s brahmanske strane i sintetskog, odnosno preciznije: sinoptičkog znanja jednog izvora svekolike mnoštvenosti svijeta (dñāna). Upanišade se javljaju kao prvo i prepoznatljivo filozofsko mišljenje u kojem se još ranovedski termin „brahman” eksplicitno i reflektirano imenuje kao osnova i razlog, izvor i utoka svijeta, dok je u brähmañama taj termin bio operacionaliziran u žrtveni izrijek, mantru nad mantrama. U jeziku upanišada termin „brahman”, povrh toga, alternira s terminom „ātman”, tako da se značenje riječi „brahman”, karakteristično za upanišade, mora razmatrati u vidokrugu ovog drugog termina, tim više što njihova međusobna upućenost datira iz ranih pjesničkih vremena. Međutim, semantička blizina ovih dvaju pojmljiva ne počiva u upanišadama na istoj „naturalnoj” osnovi, kao što je to bio slučaj u sūktama. Dospijećem do upanišada, mi se nalazimo na kraju jednog semantičkog procesa koji nije identičan s njegovim početkom. Taj proces se sastoji u pomacima u značenju riječi „brahman” od „rastuće moći” kojom se „hrane” sva svjetska bića i koja se uvećava svakim stvaralačkim činom – tvarnim i idealnim, budući da je sam „brahman” inherentna moć izrastanja „tvarnog” i „duhovnog” koje se uopće ne fiksira u međusobnoj razlici⁵, preko „brahmañā” kao moćnog izrijeka kojim se ta probitačna moć održava modelacijom žrtvenog prostora u kojem vladaju odnosi najtešnje ovisnosti, do značenja riječi „brahman” koje imenuje ono veliko i moćno jedno što izmiče jezičnoj (i svakoj drugoj) instrumentalizaciji („mahat, ekam, anirvačaniyam”). U upanišadama ta velika tvoračka moć, kojom se nadahnjavao („hranio”) ranovedski pjesnički subjekt u trećem licu, postala je jedva dostupna, najviša i najdublja tajna („param gūḍham rahasyam”); put od neposredno-naturalno doživljenog jedinstva svijeta do njegova spekulativnog zahvaćanja u sinoptičku sliku mnoštvenosti bića presječen je mantričkom refleksijom, za koju je pitanje odnosa „zbilje” i mišljenja pitanje ophodenja rijećima kao instrumentima zbiljske moći; ovaj presjek je konstitutivan za filozofsko mišljenje upanišada, iako one same žive u iluziji neposrednosti svoje moći misaonog zahvaćanja u cjelinu svijeta, neposrednosti jednakoj pjesničkom zanosu i njegovoj jezičnoj ekspresiji.

Semantički pomaci koje smo naprijed pomenuli otkrivaju naime, kako se čini, unutrašnju strukturu izrastanja filozofskog mišljenja što se konstituira procesom misaone apstrakcije; ona se tumači kao primarno *ontološka*. To je proces koji se u historijama filozofije paušalno naziva upanišadskim „monizmom”, ili isto tako često „panteizmom”. Time se, naravno, respektira vrlo važan moment u nastanku upanišada kao filozofskog tipa mišljenja za razliku od politeističke slike svijeta u súktama i brähmajanama, ali se istovremeno zaobilazi stvarni proces nastanka tog novog tipa mišljenja; on se, naime, jednostrano fiksira kao odnos mišljenja i zbilje, subjektivnog i objektivnog, a gotovo se u potpunosti zapostavlja proces izmjena u mediju „subjektivnog” čija konstitucija – sada možemo postaviti tu tvrdnju – uopće odlučuje o karakteru odnosa „subjektivnog” i „objektivnog”; mi smo vidjeli da je to pitanje riješeno u brähmajanama koje su stvorile novi idejni poredak u kojem misaone i jezične operacije imaju težinu stvarnosti i jesu stvarnost. Moment od kojeg počinje refleksija upanišadskog tipa jeste mantrički performirana slika zbilje, što znači svijet idealnih formi, pri čemu se u upanišadama ne dovodi u pitanje idealni karakter, simbolički status tih formi, nego prvenstveno njihov „analitički” poredak. Proces nastanka monističkog upanišadskog mišljenja jeste stoga ujedno proces refleksije brahmanske slike svijeta kao konkretnog predloška kritike i proces objedinjenja njezine raspršenosti. U tome leži užvišeni naivizam upanišada koje mnoštvenost siboličkih formi podgrađuju intuitivnim uvidom u jednoizvornost svih ontičkih sfera i time fundiraju udvojenje svijeta na sferu materijalnog i sferu idealnih formi („náma-rúpa”) na novoj, integralnoj osnovi, apstrahirajući samo od principa obredne sistemske svijesti, koja sektore zbilje, u interesu žrtvenog obreda, odnosno ustanovljenja poretka, dijeli na područja „znanosti”. Na taj način se zajednički put semantičkih izmjena nastalih procesom refleksije značenja počinje dijeliti na raskršću gdje upanišade apstrahiraju od sistematskog poretka svijeta kao reda imena-i-oblika, dakle, od obreda kao praznog hoda simboličke radnje ka *aktu spoznaje* jednog „stvarnog”, bivstvenog-i-istinitog koje je jedno (ekam) i sve (višvam). Ispostavljanjem ideje spoznajnog čina, kojim se polučuje pravo znanje, stupili smo definitivno na stajalište upanišada, uvidajući pri tome da se one ne konstituiraju kao novi, nepostrođovani odnos mišljenja i vanjske zbilje, nego kao dovršenje jednog procesa *modelacije znanja*; koncept tzv. „zbilje” bit će, kao što ćemo neposredno vidjeti, jednoznačno određen novom idejom znanja kao što je, da još jednom podvučemo ovu negativnu paralelu, to bio slučaj s mantričkim modelom sistema obrednih znanja. Upanišade su negativna refleksija na mantrički us-

trojenu sliku svijeta, motivirane pozitivnim interesom za integralnim znanjem korijena svijeta. Ideja djelatnog, tvorbenog čina dospjela je tako performacijom u simboličku obrednu radnju, njezinom negativnom refleksijom do forme spoznajnog čina kao nosećeg mahанизma novog filozofskog mišljenja. Ovo je, kako nam se čini, pozadina na kojoj treba razmatrati topose upanišadske spekulacije, paušalno označene objedinjujućim terminom „brahmātmavāda“, dakle govorom o istosti unutrašnjeg i vanjskog svijeta. Pitanje koje se ovdje neminovno postavlja jeste: šta je novo u tom filozofskom govoru o „istosti“ koji smo već sreli kao izvjesnost pjesničkog duha sūkti, šta je novo u filozofskom pitanju o istosti koje se poziva na arhajski pjesnički duh, koji upravo priziva, a da istovremeno ne može biti identično s njime?

Prilično reducirano rečeno, upanišade govore o *istosti* unutrašnjeg i vanjskog svijeta, „duha“ što ga vide unutrašnjim poniranjem misli i svekolikog bivstva koje sinoptički zahvaćaju u unificirajuću sliku mnoštva. Ova istovremenost intuitivnog i sinoptičkog, dvaju momenata koji će postati noseći okvir i bit upanišadskog mišljenja, jest odnos spekulativnog ogledanja dviju strana svijeta (ili: slike svijeta) koji se više ne drži zajedno simboličkom žrtvenom radnjom. Moć simboličkog predstavljanja cjeline svijeta obrnuta je novim pitanjem o pravoj i istinskoj mnoštvenosti svijeta u nemoć, red u nered, besmisao, konfuziju, krah. Od „dobrog poretku“ brahmanske slike svijeta („suvyavasthā“) treba odustati da bi se uopće moglo postaviti pitanje što je pravo znanje i što je prava istina, pitanje koje ne bi već unaprijed bilo anticipirano brahmanskom gramatikom. Viđjet ćemo da upanišade, postavljajući svoje pitanje koje cilja na objedinjenje mnoštvene pojavnosti svijeta na novoj osnovi, diraju neuralgičnu točku procesa semantičke redukcije, koji smo prikazali u toku dosadašnje analize. One, naime, sa izricanjem sumnje u brahmansku sistematiziranu sliku svijeta, u poredak i raspored zbiljskih sfera i njima pripadnih znanosti upravo razobličuju rečeni „semantički“ obrat: analitička struktura performacije žrtvenog čina koji simulira nužnost poretku svijeta vraća se, barem intencijom, na svoj raniji sintetički lik: „vy-ā-krtam“ ponovo otvara pitanje o karmanu⁷⁷. Međutim, mi smo, stupivši u krug upanišada, dospjeli toliko daleko od prvotnog himničkog pitanja o „karmičkoj“ naravi svijeta da se svako poistovjećenje upanišadskih toposa s motivima i načinom iskaza ravedskih pjesama, makar one bile i već sasvim filozofske, čini neopreznim postupkom. Nakon distance prema neposrednoj konkretnosti pjesničke svijesti u sūktama, distance koju je proizvela mantrička refleksija, i koju upanišade preuzimaju trenutkom svoga nastanka, niti pitanje niti njegov sadržaj ne mogu više biti iden-

tični onom iz súkti. To se vidi već na prvi pogled: pitanje o „karmanu”, koje ovdje ponovo naslućujemo, dano je samo indirektno, zato što se pitanje „čina” kojim se polučuje objedinjenje raspršene slike svijeta postavlja kao pitanje *pravog* znanja. „Karman” je u eminentnom smislu akt najviše *spoznaje*. Upanišadsko pitanje je stoga nastalo na dvostrukom dugu: ono traži sintetsku sliku svijeta čije sjećanje duguje súktama, dok mehanizam te ponovne intencije objedinjenja, *ideju „prvog znanja”*, duguje bráhmačarama.

Ova okolnost upućuje na to da su pitanja, na koja ćemo nailaziti u upanišadama, istovremeno znakovi njihove obaviještenosti, i utoliko na granici retoričnosti, a ne svjedočanstva prvotnog snaženja u svijetu. Nova, filozofska pitanja prepostavljaju znanje odgovora, ili barem nekih odgovora, i time pokazuju da se kreću u drugoj dimenziji mišljenja nego što je to slučaj s himnama. Ovo se može pokazati na paradigmatskom i najslavnijem primjeru. Takozvana „Pjesma o iskonu“ („Násadiya-súkta“, RV X.129), za koju se prepostavlja da je najvjerojatnije nastala naposredno prije ili u doba najranijih upanišada (argument koji se prvenstveno oslanja na faktum pitanje o „iskonu“, iako bi se status i starost ove súkte dali jasnije odrediti na osnovu termina koji se u njoj pojavljuju, prvenstveno „sad“ i „asad“), pokazuje da arhajski pjesnici-žreci (još) nisu znali *što* bijaše prvo na početku: „súće“ ili „nésúće“, i da li to prvo bijaše „da jest“ ili „da nije“, da li, dakle, bijaše „súće“ ili „nésúće“⁵⁸; odgovor koji odbija ove dvije međusobno isključive mogućnosti, da, naime, niti bijaše da jest niti da nije, nego da prije bivstva i nebivstva disaše moći da (se) bude i ne bude, jeste odgovor koji počiva na sjećanju pohranjenom u vedskim pjesmama na stvaralački čin koji pada ujedno sa stvaralačkom riječju i radja svjetskim učincima, a ne iscrpljuje se i ne zaustavlja ni u jednom od njih. „Násadiyasúkta“, ta spekulativno najzrelija himna iz desete mandale Rgvede, pokazuje da se njena „spekulacija“ još ne odvija u onom mediju *znanja* u kojem će to činiti upanišade, od kojih se može početi računati početak filozofske spekulacije. Násadiya je, naprotiv, sjećanje na stvaralačku moć koja se ne može „predicirati“, budući da je „predikacija“ – u navedenoj himni sám čin pjesničkog izricanja – izraz te iste stvaralačke moći. Násadiya je zato pjesma koja raste u jedinstvu izraza i izričajne moći, iako ona već – i u tome treba gledati njezin spekulativni karakter – eksplikativno objelodanjuje mehanizam svoje moći samoizricanja; ona je još živo svjedočanstvo vremena u kojem je *karmen* moćna stvaralačka riječ – *brahman*, dakle riječ koja objelodanjuje svoj sadržaj procesom eksplikacije, a ne eksplikativno znanje i izricanje svog predmeta. Ovo znanje je topos upanišada koji istovremeno obuhvaća kore-

lat novog znanja, sintetičku sliku bivstvenog svijeta, ne znajući, s druge strane, da nova sinteza počiva na udvojenju ideje stvaralačkog čina na pravo znanje i njegov „objektivni“ korelat. Ovo prateće neznanje, koje ćemo moći slijediti zajedno s idejom pravog znanja u upanišadama, predstavlja negativ, tamnu pozadinu na kojoj nestaje ideja „karmana“ u svom kompleksnom značenju čina kao „stvaralačkog znanja“, znanja koje svoj idejni sadržaj, tzv. ideju, eksplicira činom konkretnе samozvedbe (himna, bojna kola), dok istovremeno u prvom planu na vidjelo izlazi ideja tog čina u izmijenjenom liku. „Stvaralački čin“ je „sponzajni čin“, čin sinteze konkretne mnoštvenosti u jedinstvenu sliku objedinjenog bivstva; time je, doduše, zadržan produktivni karakter ideje djelatnosti, ali je u tom novom, filozofskom pojmu stvaralačkog čina – u neku ruku kao nadomještaj za njegov idejni karakter misaonog akta u najčistijem vidu – dan i njegov „materijalni“ korelat: nova slika zbiljskog svijeta, primjerena novom tipu znanja.

Kontrast je očit u usporedbi s Nāsadiyāsūktom. Dok, naime, vedski pjesnici ono „prvo“ još ne imenuju stavljajući se izvan njega, nego to prvo što prethodi svakom početku otkrivaju svojim pjesničkim aktom izricanja, Uddālaka Aruṇi, jedan od nekolicine imenom poznatih najstarijih upanišadskih mudrača, zna pouzdano da je ta prvotna moć izrastanja moć bivstva, ona moć koja omogućuje da sve što jest (,asti‘) bude *jedno-siće-i-istiinsko* (ekam-sat-satyam). Ova nadahnuta misao, ponikla iz intuicije, istovremeno je opće mjesto i glavni oslonac tezi o „panteističkom“ karakteru rane upanišadske spekulacije, što svuda, u svim bićima i svim sferama vidi prisustvo „božanskog“ i „apsolutnog principa“. Međutim, začuđujuće je koliko se rijetko taj „panteizam“ prepoznaće i shvaća kao *panontizam* i time kao prvo decidirano stanovište filozofskog mišljenja koje se na taj načina konstituira kao ontologjsko mišljenje¹⁰. Uvidjeti to, značilo bi možda jasnije shvatiti odnose unutar novog filozofskog mišljenja kao i mehanizme njegova nastanka.

Teza o „panontičkom“ karakteru upanišadske spekulacije predstavlja zapravo pokušaj da se u jednom naslovu objedini nejednoznačnost i velika množina ideja na koje se nailazi u upanišadama, i sigurno je da taj pokušaj kao i slični (naturalizam, intuicionizam, spiritualnost, introvertnost) imaju pokriće u upanišadama; ti pokušaji su u prvom redu stavljanje akcenata. Zato je iz istih razloga i isticanje panontičkog karaktera tih ideja u prvom redu stavljanje novog akcenta, iako s pretenzijom da se preko te ideje napravi korak dalje u interpretaciji upanišada. Mogućnost za to leži u činjenici da se „brahman“, taj centralni termin u upanišadama, u raznim interpretacijama nikada nije stavio na kušnju u značenju moći bivstva naprosto, iako je upravo to značenje

ono kojim se konačno fiksira filozofska upotreba tog termina u strožem smislu, dok ostala značenja kao „apsolutno”, „najviši princip” i sl., iako zvuče prepoznatljivo filozofski, vežu taj termin za pred- ili vanfilozofsko, dakle barem nespecifično filozofske mišljenje, i to zbog svoje neodređenosti i rastezljivosti: misao o „osnovi svijeta” starija je, kao što je poznato, od same filozofije i zato je nedovoljna kao indikator ili legitimacija filozofskog. Ova okolnost upućuje na to da termini s kojima se ovdje susrećemo nisu identične semantičke veličine, nego da mijenjaju značenje, a da o tome nema eksplicitnih iskaza. To smo do sada uspjeli da vidimo na primjeru termina „karmā”, ali to je isto tako slučaj i s terminom „brahma”, kao i s ostalim pojmovima koji stoje u najužoj vezi s ovim.

Pojava novog značenja riječi „brahma” može se potvrditi na osnovu već spomenute Násadiyasúkte, iako ona sama ne operira tim značenjem, nego ga, stavše, odbija, pomicajući van mjesta koje zauzima misao o prvoj i *neimenljivoj* moći, i upravo na taj način, negativnom refleksijom tematizira i otkriva za nas: „brahma”, dakle, još nije „bitak”, ali on nije ni „nebitak”. Ova negativna refleksija mogla bi se shvatiti kao znak da su termini „bitak” i „nebitak”, odnosno preciznije i uostalom primjerenije „sueće” i „nesueće”, u vrijeme nastanka Násadiyasúkte bili u opticaju ili već pretendirali da zauzmu povlaštena mjesta u skali značenja termina „brahma”, koji sam zauzima povlašteni status u vedskoj nomenklaturi. No, bilo kako bilo, iz iskaza Násadiyasúkte može se bez bojazni od nesporazuma vidjeti da su izrazi „sat” i „asat” doista samo izrazi izvjesnosti pjesničkog misaonog duha u moći što pretodi „bivstvu” i „nebivstvu”, odnosno drugim riječima, u moći da se bude i ne bude posredstvom onog čina koji je posvjedočen izražajnom snagom same himne. Zato možemo već sada ustvrditi da Násadiyasúkta – izričući ono što će za ontološko mišljenje biti čisti besmisao, naime da „nesueće” *jest* isto kao i „sueće” – porice ili barem dovodi u pitanje smisao ontologijske disjunkcije „bitak” ili „nebitak”, i to prije nadolaska ontološke spekulacije (ukoliko, naravno, neupitno možemo uzeti relativno kronološko situiranje Násadiyasúkte u vrijeme neposredno prije najstarijih upanišada). Stoga samo s oprezom možemo preuzeti opće mjesto historija indijske filozofije da upanišadska spekulacija počinje već u „filozofskim himnama”, naime onim koje pjevaju o iskonu kao Násadiya¹⁰. Moguće je, naprotiv, zamisliti da ove himne, preuzimajući u svoju pjesničku sliku svijeta motive nove spekulacije, ujedno vrše i njihovu prvu kritiku. Ako uračunamo ovu mogućnost, onda se ne remeti samo ionako nejasan kronološki slijed od himni preko brähmana do upanišada, nego se potpuno obrće i slijed i odnos refleksije:

nisu samo brâhmače i upanišade one koje reflektiraju ranovedski predložak, nego refleksija novog tipa zahvaća i ranovedsko pjesničko mišljenje, a da pri tome ne slijedi identičan rezultat. Dok neke od upanišada kao Aitareya još potpuno odišu mitološkim predodžbama i takvim slíkovitim jezikom da razumijevanje njihova sadržaja nalikuje senzitivnom doživljaju, dотle Násadiyasúkta, među posljednjim himnama Rgvede, operira diskurzivnim pojmovima kao što su „bitak” i „nebitak” i upućuje na one upanišade koje će nastaviti (ili su započele) spekulaciju na ovom diskurzivnom predlošku. Ta spekulacija je, međutim, već otpočela kao nedvomislena odluka za jednu stranu dvomislene teze iz Násadiye, naime za „sat”, to jedino koje se može znati i izreći jer jedino uistinu jest („satyam sat”). Ne znajući za ovo jedno, Násadiya još govori dvojno, dvomisleno i neislinito, ona govori nesûto jer govori da nesuće bijaše i jest kao i suće. Nasuprot tome, upanišade će zaradi pravog znanja morati govoriti „sûto”, biti sam sûti govor budući govor súceg („sadvâda”). Upanišade, koje možemo podvrstati pod zajednički naziv „sadvâda”, jesu govor i znanje „súceg” ili ga prepostavljaju kao neupitnu i nerazrušivu osnovu svog govora.

Ono što upanišade doista nasljeđuju od kasnih spekulativnih himni Rgvede jesu pitanja koja svjedoče o dilemi i neuvjerljivosti vladajuće slike svijeta. Na završno pitanje Násadiyasúkte „Tko sve to zna?” nastavljaju se slijedeća pitanja, pitanja koja su za neke od upanišada postala znak prepoznavanja:

Kim karapam brahma kutaḥ sma dātā
divāmaḥ kena kva ca sampratiṣṭhāḥ⁶¹

Keneśitam patati preśitam manas
kena prāṇaḥ prathamaḥ praiti yuktah|
keneśitám vācam imām vadanti
cakṣuḥ śrotram ka u devo yunakti⁶²

Iako se ova pitanja, s obzirom na izvjesnost odgovora koji slijedi u svakoj od upanišada nakon uvodnih pitanja, čine retoričkim, ona nisu prestala biti aktualna, upravo kao izraz sumnje u neuvjerljivu sliku svijeta. Ova pitanja su zato indirektni znak postojanja nečega – što u ovim pitanjima sâmo direktno ne dolazi do izražaja – preko čega treba pitati dalje. Mi na osnovu dosadašnje priče znamo da su to brâhmače sa svojim ritualnim poretkom zbilje, što sada direktno potvrđuje slijedeće mjesto iz Muṇḍaka-upanišade:

Kasmin nu bhagavo vidñâte sarvam idam vidñâtum bhavati (?)⁶²
 – Dve vidye veditavye (....) parâ ājavâparâ ca. Tatrâparâ Rgvedo.

Yadurvedah, Sâmavedo' tharvavedah, sîkshâ kalpo vyâkarañam
 niruktam
 chando dyotišam iti. Atha parâ yayâ tad aksharam adhigamyate.⁶³

Da upotpunimo ovaj upanišadski topos, navedimo komentar na ovo mjesto iz Muñđake, koji još radikalnije formulira kritički stav prema brâhmañama:

Na vedam veda ity âhur vede vedo na vidyate. Parâtmâ vedyate
 yena sa vedo veda ućyate.⁶⁴

Ako bi se na osnovu pitanja iz Kene i Švetâsvatare moglo zaključiti da filozofsko pitanje najranijih upanišada dolazi do izražaja kao pitanje o stvari, dakle kao pozitivno pitanje jednog mišljenja koje traži odgovor o vanjskom svijetu, onda se na osnovu diskusije u Muñđaka-upanišadi mora zaključiti da to pozitivno pitanje upanišada o naravi svijeta istovremeno počinje kao *negativna refleksija* onoga *protiv čega* se pita: u pitanju je, dakle, ne samo narav takozvane „zbilje“ nego i narav pravog znanja. U mnoštvu brahmanskih nauka novi filozofski duh ne nalazi nikakvo znanje („vede vedo na vidyate“). Drugim riječima, interes novog filozofskog mišljenja ne prepoznaje se, kao što se paušalno i uporno tvrdi, naprsto kao „tendencija ka monizmu“ (ova tendencija se može ustanoviti već u himnama Rgvede i nije specificum upanišada), nego ujedno i bitno kao dezainteresovanost za mantrički ispostavljenu sliku svijeta, sliku koja počiva na modelu operativnog znanja žrtvenog obreda i njemu funkcionalno pridruženih i racionalno raspoređenih područnih znanja deskriptivnog tipa, u prvom redu jezičnih. Zato možemo reći da upanišade, naročito one najranije, stavivši se od početka ēinom refleksije o smislu žrtvenog obreda i znanja izvan tog zadanog okvira pravog i dopuštenog znanja, postavljaju *iznova* pitanje o *pravom znanju*. To, međutim, znači da se, dok upanišade postavljaju pitanje o pravoj naravi *zbilje*, u međuvremenu već dogodila promjena u ideji *znanja*. Ovaj obrat ne moramo promatrati u kronološkom sljedu, nego prvenstveno strukturalno, budući da je za nas jedino tako i dostupan. On je, naime, skriven u izmijenjenom značenju onih termina koji fungiraju kao konstante u vedskom svijetu ideja, na prvom mjestu termina „brahman“ i njegovog uvijek pratećeg dvojnika „âtman“; izmijene značenja ovih pojmove su implicitne, skrivene u identičnim

nazivima koji se održavaju kroz vrijeme. Međutim, mi smo se novoj situaciji mišljenja već približili naslutivši izmijenjeno značenje riječi „brahman“, ili točnije, sluteći najavu te izmjene u negativnom govoru Násadhyásukte, koja kao da sprečava njezin konačni probor.

Ako, dakle, najranije upanišade i nasljeđuju pitanje o iskonu kojim na svom kraju, u Násadhyásukti, odzvanja Rgyeda, one ne nasljeđuju snagu i izvjesnost pjesničkog izraza misli koja se kreće u neizvjesnom, u (nečem) prvom bez imena. Upanišade traže izvjesno znanje, i jasno je da su one to znanje i uložile prije nego što su formulirale odgovor na pitanje o naravi svijeta, odnosno da je znanje podloga njihove formulacije. Stoga su pitanja kojim otpočinju neke od upanišada, s jedne strane, anticipacija odgovora koji će uslijediti tokom „poduke“ i, s druge strane, preuzimanje naslijedenog zadatka mišljenja, legitimacija kontinuiteta i pripadnosti vedskoj tradiciji prije nego što je ona prekinuta oštrom distancom prema bráhmačama. No, kolizija između upanišada i sanhita je potpuno transparentna, iako teško uhvatljiva: ona se odvija kao suženje polja izvjesnosti, od neposredno doživljene izvjesnosti pjesničke misli u „prvo“ kao stvaralačku moć što nadmašuje svako čvrsto „jest“ i pretvara ga u „nije“, do refleksijom podgrađene izvjesnosti u jedno prvo koje je identično imenom i zbiljski, budući da je sebi isto, súče naprsto. „Sat“ je pravi lik zbilje koji traži novo pravo znanje kao svoje istinsko ogledalo i time smo definitivno našli onaj moment razlikovanja upanišadskog mišljenja na osnovu kojeg upanišade jasno možemo izdvajati iz vedskog konteksta: to je ideja zbiljskog kao „ovog jednog sućeg“ („tad ekam sat“) izrasla na podlozi pojma „znatljivog“ („dñeyam“) u eminentnom smislu („para vidyā“). Ovu ćemo ideju slijediti u daljoj interpretaciji upanišada, makar se ideja zbilje ne javlja u svima pod vidom „sućeg“, što znači da ne spadaju sve upanišade pod kategoriju „sadváda“, ili barem ne jednoznačno. Međutim, sadváda je, kao što ćemo vidjeti, implicitna pretpostavka i osnova filozofskog govoru najvažnijih upanišada, kao što su Chándogya i Brhadáranyaka, čak ako one svoj govor započnu s ekstremno udaljenih pozicija. Upanišadsko filozofsko znanje, znanje kojim se diskreditira brahmansko mnogoznanje „što ne uči pameti“, jest nova izvjesnost mišljenja u stamenu narav („akṣaram“) one moći bivstva koja za vedske pjesnike bijaše netriveno „brahman“, moć što zaobilazi svako imenovanje zato što je sama moć imenovanja i izricanje pjesme. Sada je, međutim, to neizvjesno „brahman“ izvjesni faktum „(da) jest“ (asti), faktum „jestosti“ („astitvam“), „súče“ kao „súšti“ lik zbilje („satyam sat“). Time se pokazuje da je takozvana tendencija ka monističkoj slici svijeta kao specificum upanišada zapravo *panontizam* na djelu.

proces mišljenja koji prestaje biti neupitni faktum kad se uvidi njegov dvojni karakter: on je, naime, istovremeno i potpuno otvoreno proces ustanovljenja jednog tipa mišljenja, njegova samolegitimacija, i proces isključenja nečeg drugog, za koji se u prvi mah čini da je samo nominalan. Za upanišade, naime ukoliko misle ono što istinski jest, drugo ne postoji. Za njega jedva ima riječi; ono što nema svoga imena – nema ni moći samoodržanja. Brahman, pjesnička moć kojom svijet u himnama tek dozrijeva do „bitka”, u upanišadama ponovo dolazi do svog punog značenja nakon što je u brähmajama semantički formaliziran i instrumentaliziran u obredni izrijek: međutim, „brahman” u upanišadama svoj identitet stiče kao ime jednog-istog, a ne kao identitet jednog i drugog. Brahman je tako u upanišadama, za razliku od Nāsadiyasačke, ime bivstva, i to, kako se tu predstavlja, ne samo znak bivstva nego sâm bivstveni znak, bivstvo koje se izriče „brahmanom”. Ovo znanje da je „brahman” *sûče*, znanje koje se sada penetrantno nameće i kojim dolazimo do momenta kad možemo govoriti o filozofskom mišljenju u užem smislu, istovremeno signalizira da to znanje jednog istog ne zna za drugo. „Drugo” od istog nosi negativni znak, ono je „asat”, što znači: tek prazno ime. Međutim, mi ćemo odmah vidjeti da to „prazno ime” obiluje potisnutim sadržajima, da samo predstavlja otisak ispražnjenja i time negativ koji sadrži daleko više zbilje nego što se to može skriti negativnim imenom koje nosi. „Asat”, koje već kao „prazno ime” mora unijeti nered u novi poredak stvari budući da u mišljenju koje sebe predstavlja kao samo „sûšto” mišljenje ne može biti mesta za prazna imena, nosi kao negativni znak sjećanje na izvjesni sadržaj mišljenja koji kao da po svojoj naravi nije mogao ući u opciju što se sad najavljuje s upanišadama. Ono je stoga istovremeno znak polovičnosti novog identiteta jednog-i-istog koje je ostalo bez svog drugog. Ovo „drugo” je *negativum*, „a-sat” i kao takvo će postati stalna veličina, i zapravo fantom ontologiskog mišljenja, a da mi ne znamo što ono zapravo jest ili što je bilo. „Asat” se „od početka” filozofije javlja kao prazno mjesto mišljenja, što znači da je ono od početka znak već dogodenog obrata kojim je dan znak „početka”.

U ovoj na izgled nerazrešivoj konfuziji ipak postoji neki slijed. „Asat” koje se predstavlja kao „prazno ime” ima funkciju negativnog znaka koji markira granicu područja „nesućeg”, pri čemu je izraz „područje” puka metafora, negativni analogon kojim se, tako reći, „s druge strane”, ex negativo pokušava ocertati cjelovitost, potpunost jedne „pozitivne” veličine („suće” koje naprosto *jest*). Linija tog „opisa” jest ujedno granica znanja koje opertava svoj vidokrug, zapravo određuje novu opciju koja se izriče novim imenom: „sat”. „Asat” je stoga ime za „multi” ostatak opisa novog vidokruga, negativna potvrda da je njime

sve obuhvaćeno, jer ništa što jest nije ostalo van vidokruga znanja. Ovaj prikaz „nesućeg“ kao „nultog ostatka“ procesa znanja, koje u svom nastanku obuhvaća sve u jednu sliku bivstva, samo je prividan. To je slika odnosa sa stanovišta tog istog znanja. Pravi obrat se dogodio prije zatvaranja kruga u kružnu sliku, i to u rasponu od Nāsadiyasukte do upanišada koje spadaju u grupu eksplicitno „ontoloških“, pri čemu slijed ideja nije jednoznačan ni jednosmjeran, kao što smo već istakli. Odnos tradiranja ideja ne teče jednosmjerno od súkta ka upanišadama, nego obrnuto, vidi se da súkta komentira ideje koje bi kronološkim redom tek trebalo da uslijede poslije nje. Nāsadija na taj način kao da ispravlja „krivi trend“, kao da još jednom, jezičnim sredstvima koja ne pripadaju genuino njoj („sad“/„asad“), podsjeća na lik onog što bijaše prvo i što sada, *ispod* folije novog znanja počinje nepovratno blijetiti. Na taj način izbljeđuje i „znanje“ vede kao i njeno „znano“; sa stanovišta novog znanja „veda“ nema više dignitet znanja naprosto, njezina izvjesnost tone u tamu zaborava. Pozitivni sadržaj negativnog znaka „asat“ tražit ćemo stoga u ovoj zamjeni „folija“, posvjedočenoj na terminološkoj razini potiskivanjem termina *veda* u funkciju tehničkog termina za (vedski) korpus tekstova i njegovo nadomještanje terminom *dñāna* za označavanje pravog „znanja“. Ovaj proces se može vidjeti na naprijed navedenom mjestu iz Muṇḍake, u kojem se komentator poigrava dvostrukim značenjem riječi „veda“: „U Znanju nema znanja“ („vede vedo na vidyate“). Negda veliko znanje time prelazi u sjenu blijedog sjećanja, neizvjesnost i zaborav: ono što je za to znanje bila moć prije bivstva i nebivstva postaje sjena, mutna pozadina onog što na folti novog znanja izlazi u prvi plan: „sat“.

Ako ovim dogadjajem nije postalo jasno što je zapravo „asat“, jer se „zamjena folija“ ne dogada kao zamjena fiksnih sadržaja, nego kao prijelom kompleksnije shvaćene i predstavljene slike zbilje („brahma“) u dvostruku sliku koja se sastoji od pozitiva i negativa („sat“/„asat“), onda je kao zauzvrat postao transparentan prijelaz misli iz tamne pozadine u oštrinu prvog plana. Pri tome se „izlazeca“ misao pokazuje kao već jasno izobražen model znanja – „dñāna“. Taj izlazak misli na „svjetlinu bitka“, izlazak koji je ujedno stvaranje sjene „nebitka“, predstavlja u neuvhvatljivosti svog sadržaja trenutak nastanka modela mišljenja čije dvije strane tvore osnovu njegova diskurzivnog karaktera, karaktera po kome je to mišljenje uviјek prikaz istine, govor same istine, i, s druge strane, ogradijanje i osiguranje od neistine, prikaz pukog mnjenja. Na taj način će „asat“, to prazno ontološko mjesto čiji je sadržaj izgubljen u pretpovijesti ontološkog mišljenja, biti ispunjeno novim sadržajem: naime negativnom ontološkom teorijom, neistinitom

slikom zbilje. Sâm prizor izlaska, dakle proces svog nastanka, upanišadsko znanje prikazuje ovako:

asato mā sad gamaya, tamaso mā dyotir gamaya,
mrtyor mā amrtam gamaya^[15]

„Asat” je, dakle, „tamas” i „mrtyu”, tama i srmt znanja; arhajski „brahman” ne može biti „asat”, moć bivstva ne može biti nebivstvo, jer nebivstvo je smrt, tama, zaborav, nevid, neznanje; govor nebivstva je nebivstven govor, prazan govor, prazno ime, nemušta riječ - „asat”. Sušti govor je govor sućeg, sadvâda, jedina istina i jedna istost, bez drugog. U istosti su sušto znanje i bitak, nebitak je van ruba istosti^[16].

Ovaj rezultat pokazuje da je refleksija između Nâsadiyâsukte i ranih upanišada obostrana i unakrsna. Ako Nâsadiya odbija novu tendenciju mišljenja da razliku između „sućeg” i „nesućeg” projicira na sam početak svijeta, onda upanišada razobličuje nepravo znanje vede i nebivstveni karakter njezinog „principa”, naime onog što bijaše na početku („agre”). Ova apstrakcija od „nesućeg”, čiju mogućnost súkta još uvijek dopušta, jeste nastavak onog procesa refleksije koji smo ustavili kao lom između mantričkog mišljenja brâhma i pjesničkog mišljenja súkti.

Rečena apstrakcija od „nesućeg” odvija se, naime, u slijedu istog onog misaonog procesa koji smo ranije sreljali kao proces semantičke redukcije od „karmâ” u značenju djelatnog čina do obrednog čina, redukcije što svoju paralelu ima u izmjeni značenja termina „brahman” kao moćne riječi koja imenuje moć izrastanja svih svjetskih formi, prirodnih (raslinje, životinje, čovjek), duhovnih (himne) i „tehničkih” (zaprega), i to jednokratnim stvaralačkim činom koji je istovremeno znanje i moć dješovanja, u funkciju moćne simboličke riječi kojom se ta kozmička moć uprizorjuje u žrtvenom ritualu, moć stvarnog čina tako prelazi u znanje simboličke radnje, čija realna moć, kao što smo već vidjeli, nije ništa manje stvarna, naprotiv, pokazalo se da znanje i raspolaganje obrednom radnjom predstavlja moć strukturiranja zbilje. Na mjestu do kojeg smo sâda došli možemo vidjeti da novo filozofsko mišljenje počiva na ambivalentnoj poziciji: ono je, s jedne strane, decidirano odbijanje mantričke slike svijeta i poretku mnoštva znanja, racionalnost koja je zalog tog poretku za upanišade koje zagovaraju intuiciju nije ništa drugo do hrpa i nerđi; međutim upanišade, s druge strane proklamirajući ideju *pravog znanja* – preuzimaju i nastavljaju proces oblikovanja mišljenja iz forme moći neposrednog bivanja sa svijetom i dješovanja u njemu u formu reflektiranog znanja svijeta,

znanja koje je upravo na osnovu refleksije ne samo distanca od tzv. „svijeta“ kao vanjskog nego i znanje distance. Ovaj proces je otočeo već s brähmašama i nije specifična karakteristika upanišada, međutim, on je presudniji za poziciju upanišada jer u njemu leži osnova njihovog ambivalentnog karaktera. Upanišade – upravo ukoliko su proces izobraženja ideje pravog znanja, što znači negativna refleksija na predložak mnoštva nepravih znanja – dovode sebe u poziciju da im cilj konačnog približenja, ideja sinteze mnoštvenosti svijeta putem intuitivnog akta spoznaje, postane cilj beskonačne aproksimacije, budući da svaki akt refleksije, ukoliko je akt negativnog razlikovanja, predstavlja korak udaljenja od intendiranog *neposrednog* jedinstva sa svijetom. Upanišade intendiraju neposrednost, iako same počivaju na aktu samorazlikovanja. Ovaj napet odnos, koji počiva na asimetriji polazne intencije i karaktera misaonog procesa, rezultira novom slikom svijeta iz koje se vidi potpuna saobraženost s rečenom intencijom sintetičkog objedinjenja raspršene slike svijeta i neposrednog jedinstva mišljenja i zbilje; nova slika zbilje je tako korelat novog modela znanja, rezultat koji je nastupio u pozadini otvorene polemike s mantričkom brahmaškom sistematičkom. Tu novu sliku svijeta, saobraženu novom liku znanja, koje je intuitivni spoznajni akt, vidjeli smo upravo u prešutnoj konfrontaciji između Násadiyasúkte i onih upanišada koje ona bezimenno apostrofira rijećima „sat“ i „asat“.

Na taj način se vidi da je proces refleksije mišljenja, koji se nastavlja u upanišadama i koji smo označili kao moment apstrakcije, novi pomak na liniji semantičke i stvarne redukcije ideje „mišljenja“ kao neposredne izvjesnosti i moći djelovanja („veda“, „kratu“) preko operativnog obrednog znanja do ideje intuitivnog spoznajnog akta jednog principa svijeta koji je njegova jedinstvena osnova, da je taj proces izobraženja filozofske ideje mišljenja dan kao pozicija višestrukе refleksije, s jedne strane, i to eksplicitno, kao negativna refleksija racionalne morfologije brähmaša, i, s druge strane, prema pjesničkom duhu neposredno shvaćenog jedinstva svijeta u sanhitama. Na obje strane refleksija je opet višestruka, pozitivna i negativna, eksplicitna i implicitna. U slučaju brähmaša ta refleksija je odbijanje mnoštvenosti (uzaludnih) znanja i ritualnog ponavljanja čina koji nikad ne postiže intendirani učinak, međutim, ta refleksija je istovremeno sâma produženje ideje pravog znanja koje sebe predstavlja u neposrednom jedinstvu sa svojim korelatom ne znajući za refleksivni prelom te neposrednosti; ovo neznanje, koje kao sjena prati nastank „znanja“ kao takvog, prikriveno je istovremenim nastankom nove slike svijeta koja je svaki put saobražena modelu znanja što nastupa; u brähmašama je to bilo

zatvaranje misli u medij simboličkog, u „ideosferu“ lingualnog karaktera, preko koje je tekao proces strukturiranja vanjske zbilje; u upanišadama je to sada ideja jednog, identičnog, „sućeg“ kao jedine osnove svijeta. U slučaju sanhita, refleksija upanišada je isto tako ambivalentna: one ponovo posežu za idejom nadahnutog, jednokratnog obuhvaćanja svijeta u konkretnom i neposrednom odnosu, međutim, ta neposrednost sada počiva na implicitnom prelomu: ona nije izvjesnost i življjenje naturalnih sila koje se doživljavaju kao moć što prethodi bivstvu, i koje izmikuju intenciju spoznajnog zahvata, nego je ona saobraćenost novog tipa znanja i slike svijeta koja nastaje ujedno sa znanjem. Na taj način je refleksivni rez, koji ugrožava neposrednost kao takvu, nadomješten izmijenjenom slikom svijeta.

Ambivalentni karakter filozofske refleksije, karakter koji proizlazi iz višestrukoosti refleksivnog akta kako smo ga naprijed prikazali, ukazuje na isti izvor filozofskog tipa mišljenja koje se legitimira idejom intuitivnog spoznajnog akta i racionalno-operativnog tipa znanja u brähmajanama. Međutim, istovremeno s nalazom strukturalne podudarnosti ovih dvaju tipova mišljenja, koji se razvijaju na istoj liniji izobrazbe ideje *pravog znanja* i ujedno razilaze u procesu međusobne negativne refleksije, treba tražiti i osnovu principijelne nepodudarnosti, čak suprotstavljenosti interesa filozofskog mišljenja, s jedne strane, i racionalno-operativnog tipa znanja, s druge strane, od kojih je naročito ova druga strana u historijama indijske filozofije ostala gotovo potpuno nepoznata, i to zbog, kako smo naprijed već naglasili, religijskog karaktera brahmanske egzegeze, ali, dodajmo to sada, zbog mimikrijskog karaktera operativnog „subjekta“ koji sebe predstavlja kao jedan moment čitave strukture. Ova situacija bi mogla otvoriti diskusiju u dva važna smjera koji inače već karakteriziraju filozofsko-teorijski pogon. S jedne strane, u smjeru pitanja odnosa filozofsko-spekulativnog tipa mišljenja i linije racionalno strukturiranih operativnih znanja koja se već u brähmajanama približavaju modelu „znanosti“ kao specifičnom tipu refleksije i obrade tzv. objektivne zbilje, tipa koji s obzirom na prvotni karakter tih znanja (jezična i prostorna, gramatika i geometrija), koja su *ujedno operativna*, otvara mogućnost da se pitanje takozvane primjene čisto teorijskog znanja na objektivnu zbilju smatra riješenim po modelu algoritma: pravilo primjene dano je implicitno u strukturi elemenata, odnosno konkretnije rečeno: operativni karakter brahmanskih znanja dan je u performativnom karakteru jezičnog medija u kojem se ta znanja odvijaju. Ovaj preklop teorijskog znanja i područja njegove primjene, odnosno ugrađenost znanja u vanjsku zbilju putem performacije objektivnog, vanjskog u „ideosferijski“ prostor,

mogao bi se razumjeti kao onaj moment koji je učinio izlišnim pretvaranje međuprostora „primjene” u domenu tehnike, kao što je, kako se čini, to bio slučaj na Zapadu i gdje i leži areal kritike racionalnosti i tehničkog mišljenja, ali bi se u tom preklopu isto tako mogao vidjeti i razlog „retardiranja” indijske civilizacije, njezino zatvaranje u svijet simboličkih formi koji je od početka prepoznatljiv kao brahmanska ideosfera i koji sa stanovišta ideje „napredovanja” izgleda kao prazan hod istorije.⁶⁷

S druge strane, u slučaju upanišada otvara se mogućnost postavljanja pitanja geneze ideje „bitka” nasuprot ideji prvotne besprepostavnosti mišljenja „bitka”, ideji koja je, npr. kod Heideggera u tezi o iskonskoj „supripadnosti” čak „istosti” „bitka-i-mišljenja” došla do svog najradikalnijeg izoštrenja⁶⁸. Takozvana „prvotnost mišljenja bitka” nama se ovdje već pokazuje kao refleksivnost i kontekstualna određenost tog mišljenja koje nije samo određeno „neodredenom” zamjenicom „što” (pitanje o „svijetu” kao takvom) nego istovremeno i zamjenicom „tko”; u međuigri „zamjenica” otkriva se da je pitanje o svijetu ispostavljanje *epochalne* slike svijeta. U tome leži epochalni i zato „povijesni” karakter pitanja o bitku („pitanja bitka”), bitku koji je bez obzira na pretenziju dosegnuća konačne autentičnosti i prvotnosti uvijek znak (novog) „doba slike svijeta”. Mi smo tu dinamiku vidjeli u napetosti između „neprave” izvjesnosti Nāsadiyasukte u brahman kao moći bitka-i-nebitka i znanja upanišade da je to „brahman” samo i jedino „bitak”.

Zbog nadahnutog karaktera novog filozofskog govora upanišada, koji podsjeća na zanosne himne Rgyede, njihov uzvišeni ton, slikovitost iskaza čak kad su i čisto spekulativne naravi, obično se predviđa dubina i dalekosežnost obrata koji se dešava u ideji „prvotnog”, i to u jednom koraku od kasnih sūkti do najranijih upanišada, obrata koji je ujedno redukcija značenja i isključenje svega „realnog” što nije moglo više ući u novo reducirano značenje. Međutim, same upanišade ne ostavljaju mnogo prostora da se prepoznaju misaoni procesi apstrakcije, ekskluzije i redukcije kojima one pripremaju svoje novo stajalište; naprotiv, brahman koji je sada samo „bitak” bez nebitka, bez ičeg drugog, jeste sva zbilja, jedno što ispunjava sve i što je neiscrpivo. „Gubitak” je, dakle, već nadoknaden; novo, sveobjedinjujuće znanje ispostavilo je cjelovitu sliku svijeta u kojem nema mesta za praznine:

Pūrṇam adah pūrṇam idam pūrṇat pūrṇam udaćyate
pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam evāvaśiṣyate |⁶⁹

Ako ova „invokacija“ za Īśā-upanišadu i zvuči kao misaona predigra koja se može uvesti u tekst svake upanišade, pa tako i prve „teološke“ kao što je Īśā, gdje se javlja tendencija „personalizacije“ ideje jednog „prvotnog“ koji „vlada“ svijetom bića, onda ta misaona predigra svoju najjasniju pozadinu na kojoj se vidi proces „ontologizacije“ mišljenja, proces u kojem novo mišljenje stiče svoju novu osnovu, integritet i legitimnost po kojima se razlikuje od ranijih „vedskih“ faza, (naturalizam, monoteizam, monizam i sl. nisu specifične označbe samih upanišada, nego nasljedstvo takvih tendencija koje se u vedi mogu ustanoviti od poštanka najranijih himni), u iskazima poput onih iz usta Uddālaka Aruṇija. On u razgovoru sa svojim sinom Śvetaketuom Aruṇeyom, pitavši ga da li je u svojim naukama kojima se toliko hvali, nakon što se vratio iz brahmanske škole, čuo nešto o onom jednom po kojem se sve prepoznaće u svojoj različitosti, i na zaprepaštenje ovoga, kako bi mogao uopće biti takav nauk, veli:

Sad eva saumya idam agra āśid ekam evādvitīyam (...) |⁷⁰

Razlika koja se pokazuje u ovom iskazu u odnosu na navedeno mjesto iz Nāsadiyasūkte, gdje se odbija (odnosno: dopušta) mogućnost i „suēeg“ i „nesuēeg“, izgleda nesvodiva na ideju himne. Tamo je izgledalo da súkta prešutno citira ili komentira neko neimenovanostajalište, međutim, na istom mjestu gdje Uddālaka podučava Śvetaketua o „suštoj“ naravi svega što jest može se čuti i slijedeće:

Tadd haika āhuḥ asad evedam agra āśid ekam evādvitīyam,
tasmād asataḥ sad dāyata iti |⁷¹

Pitanje je, dakle, tako ovdje koga citira, da li uopće postoji referencijski, i, ukoliko postoji citat, da li dvije strane uopće govore o istom? Do odgovora na ova pitanja može se pokušati doći samo postupno jer se klukpo već potpuno zamrsilo prije nego što smo i imali krajeve u rukama. To znači da se u samim upanišadama, dok mi još pokušavamo okončati korak prijelaza od Nāsadiyasūkte i njezine pjesničke ideje o „iskonu“ do filozofskog lika te iste ideje, dogodio neki proces koji onemogućuje da upanišade, to „prvo“ filozofska mišljenje u Indiji, uhvatimo na njihovu početku, pri čemu početak treba da znači prisustvo jedne ili bare jednoznačne ideje po kojoj se to mišljenje uopće može identificirati. „Početak“ je time uzmakao na distancu s koje se vidi da je on nejednoznačan. Razgovor između Uddālaka Aruṇija i njezivog sina Śvetaketua predstavlja, naime, paradigmatski slučaj „uvr-

đenja u filozofiju" tako da se situacija u kojoj se nalazimo mi, tako reći, izvan teksta ponavlja u historijskom tekstu sâmom. Naš „prijelaz" od brâhmaja ka upanišadama, prijelaz koji nije jednoznačno napredovanje nego zastoј zbog ponovne refleksije na idejni svijet himni, dân je u neku ruku kao događaj u priči iz Čândogya-upanišade: Švetaketu se vraća ocu nakon godina učenja brahmanskih znanja, što znači kao „dvidâta". Međutim, njegov „biološki" otac, Uddâlaka Arunî, posjeduje znanja što nadvisuje sva znanja njegovog duhovnog oca kojem ima zahvaliti svoje „drugo rođenje". Situacija u kojoj se Švetaketu sad nalazi nije ni u kom slučaju rješenje njegove zbnjenosti, što ne vidi ni njegov novi učitelj iako posjeduje najviše znanje: „sušta" slika svijeta u kojoj Švetaketu treba da prepozna sebe, nije jedna slika, nego ima svoju sjenu; novo jedinstveno znanje o jednoj osnovi svijeta, o jednom sućem koje je bez drugog, ima svoj pendant u drugom govoru, čak u govoru tog istog „drugog" koje je isključeno kao mogućnost govora. Uvod u filozofsko znanja jedne i najviše realnosti, koji sebe predstavlja kao uvod u jedinstveno znanje, pokazuje se time kao uvod u *posebno* filozofsko znanje, znanje što se mora ogradi od „neznanja". Utoliko je ovo mjesto iz Čândogye paradigmatski filozofski topos.

Tu već potpuno jasno možemo vidjeti da je mišljenje kao *znanje*, i upravo kao *pravo i najviše znanje*, od samog svog početka i po svojoj naravi suočeno sa svojom granicom, granicom koju ono, naravno, premešta u beskonačnost, na rub svoje beskonaće dosežnosti. No dijalektika tog beskonačnog samoodređenja ima za učinak inherentnu ambivalenciju tog novog tipa mišljenja: ako se novo filozofsko mišljenje i konstituiira kao znanje *sućeg*, ono se time ujedno ogradije od nesućeg, i to ne samo „spekulativno" nego, kao što ćemo uskoro jasnije vidjeti, od sega „realnog" što nosi taj negativni znak, jer sâmo „nesuće" ne može biti ništa realno, ono je za novo mišljenje sâmo realni znak nerealnog, upravo samo znak. „Nesuće" je time od početka (koji nije početak) znak nezbiljskog, bez ontološkog „digniteta", tlapnja onih što ne znaju, zabran za ispravno znanje. Međutim, time nastaje tek pravi problem. Kakav je, naime, to znak „nesuće"? Čega je ono znak? Odgovor na ova pitanja već imamo, međutim, taj odgovor ne zadovoljava. „Nesuće" već zbog toga ne može biti „nikakav" znak i znak „ničega" što je ono znak svog vlastitog pretvaranja u „puki znak", „prazno ime" („ama eva"). U tajnu „nesućeg" ne možemo, dakle, prodrijeti postavljajući pitanje što je to „nesuće", nego prateći proces nastanka tog negativnog znaka. Mogućnost za to pruža upravo navedeno mjesto iz Čândogye.

Arunijeva formulacija osnovnog stava novog znanja otkriva, naime, diskurzivnu formu kao osnovni i inherentni karakter procesa

kojim to novo mišljenje i izlazi na vidjelo. Ono je, kako se čini, neodvojivo od tog procesa, iako se samo predstavlja drugačijim, naime kao jednokratni intuitivni spoznajni čin. Ta okolnost ukazuje na to da je proces o kojem se ovdje radi višeslojan; ako ideja aspostolne jednosti, najvišeg principa svijeta i jeste rezultat jednostavnog i jednokratnog spoznajnog čina koji se odvija kao intuitivni uvid, onda jezično posredovanje te spoznaje otkriva nejednoznačni, kritički karakter tog rezultata budući da sva jezična sredstva izdaju taj „kritički“ karakter ostavljajući vidljivima zbrisane tragove drugog; „sad“, „ekam“ i posebno „advityam“ („nedvojno“) otkrivaju da na mjestu „prvog“ nije bilo jedno nego dvoje. Isključeno i negirano „drugo“ otkriva, dakle, svoje prisustvo na taj način što se ono „prvo“ ne može ni misliti ni izreći kao „jedno“ bez drugog.

Ova situacija dana je u upanišadama već na površinskom sloju, naime u načinu prezentacije novog znanja koje, počivajući na intuitivnom aktu spoznaje, biva posredovano diskurzivno u smislu lutajućeg pitanja i prvog odgovora, tehnika prezentacije koju same upanišade imenuju izrazom „vákovákya“¹⁷. Međutim, ova „dijaloška“ metoda se bez zabune pokazuje primarno kao proces ispisivanja teksta, odnosno točnije: kao proces formulacije učenja pod imenom određene upanišade, jer je u biti monološko kao i spoznaja što rezultira iz solitarnog intuitivnog akta. „Vákovákya“ je proces odgovlačenja vremena potrebnog za čišćenje nebitnih znanja i pogrešnih misli, odnosno priprema za preuzimanje jedne istine. Istovremeno, taj samo formalni status dijaloške forme prezentacije znanja ostatak je uistinu diskurzivnog karaktera novog mišljenja, njegove iskonske ambivalencije koja i samom tom mišljenju ostaje nepoznata budući da se prevlači mutnom koprenom „nesućeg“. Proces nastanka znanja „sućeg“ je diskurzivni tok mišljenja koji sad možemo izoštiti u dva plana. Zadnji plan, u kojemu se upravo krećemo, jest razlikovanje kategorija „sat“ i „asat“ i odluka za jednu od njih, odluka koja nije slučajna nego je nužda mišljenja; ideja „sućeg“ je, dakle, rodena iz prvostrukosti *krize* mišljenja, prijelaz iz tamne pozadine u svjetlo bitka, samoizborenje mišljenja vlastitim aktom iz tame neznanja u vidokrug znanog. Stojeci u tom vidokrugu mi ne znamo što je „nesuće“, ono je samo sjena sjećanja što navodi na pomisao da je „nesuće“ totalno ništa, ništa naprosto, koje nikome i nikakvom mišljenju ne može služiti kao oslonac. Međutim, „nesuće“ nije „ništa“, ono je štaviš, prazan prostor tame, prostor koji će – zauzevši status znaka u novom poretku ideja – biti ispunjen negativnom teorijom, neistinitim sadržajima, kao što je, s druge strane, „suće“ idejni prostor za razvijanje *suće istine*. Ontološki govor o

„bitku“ konstituiran je tako kao veritativni govor istine (*tog*) bitka i time ujedno presječen u svojoj „prvotnosti“: „govor bitka“ („*sadvâda*“) jeste govor jedne „istine“ („*satyam*“) koja isključuje drugu („*advitiyam*“). Početak i „prvotni bitak“ ne padaju ujedno.

Prvi plan smo već odavno ostavili iza sebe. To je tok kojim smo došli od sanhita preko brâhmađa do upanšada, tragom semantičke redukcije „*karmana*“ na simbolički obredni čin i njegove misaono-kritičke preobrazbe u intuitivni spoznajni akt koji rezultira sintetičkom slikom svijeta u kojoj se ogleda novi lik „subjekta“ tog novog znanja. Slijedom ovih pomaka ostali smo na kraju bez nečega drugog, a da zapravo ne znamo što je to bilo; na njegovo prisustvo podsjeća samo riječ „*advitiyam*“, to negativno ime „*jednog*“ koje ujedno otkriva da je neznani diskurzivni početak pretvoren u prividno izvjesni početak monološkog „diskursa“ („*jednog*“, „*bitka*“ i sl.).

Odgovor na pitanje, što je to zapravo (bilo) „nesuće“, moramo i možemo potražiti jedino iza zamjene planova koja se u međuvremenu dogodila i u kojoj možemo naslutiti čak izmjenu identiteta te negativne „veličine“ ne-suće. Na osnovu dosadašnje analize otvara se, naime, mogućnosti uvida u dinamiku pozadine na kojoj se uopće odvija proces izmjene značenja tog „pukog“ imena „nesuće“. Historija ove negativne ideje nije počela s nadolaskom ideje „ničega“, tzv. „*nihil absolutum*“; „nesuće“ nije primarno ontološka ideja, iako se to sugerira već terminom konstruiranim negativno, nego je prije negativni znak, znak ostatka, izlišnosti, neprimjerenosti, koji stupa u prvi plan procesima redukcije značenja, rezervacije uloge i konačno apstrakcije gdje definitivno i zadobiva svoje terminološko utvrđenje. „Asat“ je na taj način evidentno rezultat jednog ideelnog procesa, termin nastao negativnom analogijom spram onih pozitivnih izraza kojima je zacrtan pravi put mišljenja, naime ka izobraženju pravog znanja. Vidjeli smo da taj slučaj imamo u brâhmađama, iako u tom sloju tekstova vede termini „sat“ i „asat“ ne igraju nikavu ulogu; ova okolnost je razumljiva ukoliko je prezentna činjenica da brâhmađe nisu nikakvi ontološki traktati, nego prije svega tekstovi egzegetske naravi koji se odnose na obredni čin, kojima se zapravo ustanavljuje i propisuje što je *pravi*, ispravni i dobro *znani* obredni čin. „Yadña“ je, dakle, – ukoliko se pod tim terminom dâ zamisliti do kraja domišljena i perfektno izvedena žrtvena radnja – onaj lik djelatnosti koji (naravno, u datorj slici svijeta) odražava sušti poredak stvari; „yadña“ je sušti lik „*karman*“, pravi karman. Analogno tome, semantički preostatak termina „*karman*“ će ubrzo i lako biti degradiran na „a-*karman*“ i ostati, kao što smo vidjeli na samom početku, tajnom, i to s obzirom na svoje terminološko porijeklo i na svoj

sadržaj. No, od početka je jasno da negativni termin „akarman“ ne označava primarno „nedjelatnost“ naprosto, nego čin koji polučuje nepovoljan učinak.

Time je naznačen tzv. „veritativni“ moment u procesu semantičkih pomaka, pitanje „pravog“, „suštog“ koje u povijesti ideja u Indiji svoj najimpozantniji izraz nalaze u riječi „nije“, slavnom i decidiranom „nāsti“, kojim se iz brahmanskog poretka ideja isključuje sve što ne spada u zadani okvir. Nāsti je evidentno izraz kojim se pretendira na ontološko otpisivanje nepoželjnog, iako se njime u krajnjem efektu postiže samo idejno isključenje, potiskivanje na rub s vanjske strane kruga istine. Mechanizme tog rasporedavanja smo već uočili. Ono što je sada važno jeste da se geneza jednog prividno teorijskog i ontološkog termina kao što je „asat“ prepozna po njegovom veritativnom karakteru, što je moment koji nas vodi još jedan korak unatrag: „asat“, taj izraz koji je arhajski preteča kasnijeg termina „nāsti“ i njegovih izvedenica, izraz u kojem leži dvostruki semantički aspekt „nesućeg“ i „nesuštog“. Otkriva upravo svojom genezom obrat koji se čini još presudnijim za situaciju filozofskog mišljenja. „Asat“ otvara mogućnost da se novo filozofsko znanje i njegov ontološki korelat, *dñāna* i *sat*, prepoznaju kao završetak procesa „ideacije“ mišljenja koji je otpočeo sa semantičkim pomakom od „karmana“ na „yadñu“, pomakom koji je otvorio prostor za stvaranje simboličkih formi kao novog „konkretnog“ medija. Istovremeno, to je neprimjetni trenutak zamjene *dinamičkog semantema* „karman“ koji ne označava nikakav predmet nego djelatni čin, radnju, performaciju, tehničkim terminom „yadña“, čija je statičnost potpuno transparentna, iako i taj termin označava prvenstveno radnju. Razlika leži, međutim, u momentu određenosti, fiksiranosti na ideju pravog, na ispravno znanje koje *prethodi* i određuje akt izvedbe. Ova razlika potječe, kao što smo naprijed već vidjeli, od udvojenja strukturalnih momenata koji čine sintetičku i dinamičku značenjsku jedinicu „karman“, momente znanja i performativne moći, na nekongruentne elemente pravog znanja i njegova uspjelog ili neuspjelog performata. Udvojenje „karmana“ na pravi i nepravi čin događa se kao izdvajanje znanja i njegovo suprotstavljanje predmetu, izdvajanje koje tek stvara prostor i mogućnost kontrole, odnosno oblikovanje predmeta. Ovo smo već vidjeli kao akt mantričke refleksije na idejni predložak vedske reijeći, čime je otvoren proces izobraženja znanja. Taj proces sada možemo konačno razložiti kao proces ideacije mišljenja, odnosno pretvaranje konkretnog u simboličko, kao proces negativizacije neodređenog konkretnog („karman“) putem izobraženja pozitivnog i određenog („yadña“), negativizacije koja od semantičkog ostatka

pravi negativnu veličinu: „akarman“. Istovremeno, taj proces je posredstvom upravo navedenih mehanizama prevodenje dinamičkih termina, koji ne označavaju predmet nego prvenstveno akt performacije, koji su, dakle, „praktičke“ provenijencije, u statičke termine koji stoje u odnosu *znanje* i njegovog (pozitivnog i negativnog) *korelata*. Ovaj proces, koji se na svom kraju („vedánta“) pokazuje kao obnovljeni proces konkretnizacije, vraćanja simboličkog na realne ontološke osnove (putem izboraženja nove objedinjujuće osnove svijeta – „sat“), odvija se, tako reći, istovremeno pod mutnom folijom negativnih termina koji svojim slijedom ponavljaju proces semantičkih poremećaja u prvom planu: „akarman“, termin koji nastaje kao ostatak primarnе redukcije („karman“–„yadña“), otvara slobodan semantički prostor za kasniji negativni termin „asat“, kao rezultat sekundarne redukcije („brahman“–„sat“). Ovi poremećaji, koji se odvijaju prije paralelnog nego sucesivno i koji su dvostruki pokazuju, s jedne strane, da su i pozitivni i negativni dvojni pojmovni parovi principijelno iste provenijencije, oni su pozitivni i negativni učinak jednog te istog čin i, s druge strane, da se polućenjem tog dvostrukog učinka dogadaju globalniji obrati koje do sada na postojećim folijama nismo izoštigli; odnos između prve i druge redukcije mogli bismo po njezinom dometu označiti kao epohalni prelom u sferi značenja, prelom koji nije samo razlika u značenju između pojedinačnih termina nego otvaranje bitno drukčijih semantičkih perspektiva. Dok se unutar procesa prve redukcije, u rasponu od termina „karman“ do „yadñe“, dogada obrat iz dinamičke perspektive u statičku putem izdvajanja znanja iz akta performacije i njegovog postavljanja naspram samog akta, čime se ovaj pretvara u instrumentaliziranu radnju s potpuno fiksnim ciljem, dottle se na relaciji druge refleksije, od upanišada na brahmanski predložak, koji je sam dvostruk – sistem deskriptivnih znanja i institucija instrumentalne radnje koja se može beskonačno ponavljati²³, dogada obrat čisto performacijskog karaktera pojmlova („karman“, „yadña“), pojmlova u kojima ne postoji principijelno razlikovanje između akcionalog i materijalnog, u novi poredak odnosa koji bismo sad uvjetno mogli nazvati „teorijskim“, dakle odnosom jasno izobraženih elemenata *znanja* i njegovog *ontološkog korelata*.

Ovom izlomljenom sucesijom redukcija i obrata u početku semantičkih odnosa dobili smo relativno jasan slijed historijskog razvoja ideja, koji time, naravno, nije iscrpljen niti dovoljno dobro prikazan. Radi se o slijedu izmjena karaktera ideja od „poetičkog“ preko „instrumentalnog“ ka „teorijskom“, slijedu koji se obično prikazuje samo kao neproblematičan poredak tekstova unutar vedskog korpusa – san-

hite, brâhmane, (árañyake) upanišade. Mi smo iz tog sinhronog poretku tekstova uspjeli nazreti slijed dijahronih pomaka i time htjeli otvoriti „pretpovijesnu“ perspektivu nastanka filozofskog mišljenja u indijskom duhovnom krugu, koji po svojim najranijim tvorbama i naročito po njihovoj specifičnosti nema pendanta u svjetskoj historiji. Time smo došli do točke s koje se može vidjeti da „teorijski“ pojmovi kao što su filozofsko znanje („dñâna“) i njegov ontološki korelat – ideja „bitka“ („sat“), vuku svoju povijest iz – uvjetno rečeno – „praktičko“–dinamički strukturirane semantičke sfere, koja sama, kao što smo vidjeli, nije jednoznačno i jednoslojno izgradena, nego se, tako reći, „prelama“ na starije dinamičko-poetičko značenjsko polje (sanhite) i kasnije instrumentalno-statičko (brâhmaće). Ovi procesi udvajanja su, konačno, na poziciji „teorijskog“ kao učinak rezultirali udvostrućenjem ontološkog koreleta, dvojnom idejom „realnog“, od kojih ona druga, negativna („nesuće“), sa svoje strane, potvrđuje slijed ideja ne pozitivnom predlošku. Prikazani proces redukcija i pomaka odvija se po inherentnom principu „veritativnog“ – principu čije se prisustvo i djelotvornost pokazuju tek naknadno, na osnovu proizvedenih učinaka – koji je istovremeno tvorbeni princip svakog novog značenja što nastupa i ujedno organizacijski princip semantičkog „ostatka“, princip integracije praznog polja u negativni termin. Proces je stoga na oba plana paralelan i analogan: refleksija na instrumentalno brahmansko znanje obrednog čina, koja rezultira novim tipom znanja, rezultira istovremeno i novom slikom zbilje, novom idejom osnove svijeta, s kojom se identifikacija ne postiže instrumentalnom i praznom obrednom radnjom, nego intuitivnim spoznajnim aktom. Međutim, ovim okretanjem puko performativnog znanja, koje više ne zna za pravo biće svijeta, u „istinski“ spoznajni čin kojim se poluče „sušta“ slika svijeta, dakle s ovim preslikavanjem pozitiva događa se i preslikavanje negativa, kojeg upanišadski mudraci, kako se čini, nisu bili svjesni; oni su, preuzimajući i modificirajući ideju „pravog znanja“ istovremeno, preuzeli i semantički „preostatak“, ideju „nepravog“, koja se prvo javlja kao negativni ontologem „nesuće“ a tek poslije služi za identifikaciju drugih znanja kao *nepravih*. „Nesuće“ je tako zauzealo mjesto referencije na neistinita učenja.

Na taj način se može vidjeti da je, posredstvom višestrukih i unakrsnih lomova kojim se nespecifično meditiranje o „iskonu svijeta“ u sanhitama i načinu njegova probitačnog održanja u brâhmaćama pretvara u specifično ontološko mišljenje upanišada, ono „izgubljeno“ što se s upanišadama javlja kao neylastito i isključeno „drugo“, nesu-

to, neistinito i ne-jedno „nesuće”, zapravo izmijenjeni lik onoga što je prvom semantičkom redukcijom između sanhita i brâhma preostalo kao nedefinirani semantički sadržaj – „akarman”, ono što nije moglo ući u novu i sasvim određenu ideju „pravog” obrednog znanja koje je, kao što smo više puta istakli, istovremeno performacija znanja. Situacija „prvotne” filozofije, koja se u užem smislu konstituira kao ontološko mišljenje, odajući fantomsko prisustvo „negativnog”, pokazuje da je upanišadska refleksija na mantrički predložak bila nereflektirano preslikavanje negativa zajedno s pozitivom. Stoga je proces koji možemo pozitivno pratiti kao slijed izmjena ideje znanja od neposredne moći djelovanja kao „pjesničkog” umijeća preko reflektiranog znanja ispravnog obrednog čina do ideje istinskog spoznajnog čina istovremeno praćen stvaranjem „mrtvog ugla” refleksije, mutne folije, koja neprestano baca sjenu po svijetloj površini ideja u kojima leži pravi ontološki poredak. Međutim, mi već imamo dovoljno indikacija da taj novi pravi poredak, koji se prikazuje kao *ontološki*, promatramo na njegovom sjenovitom predlošku, budući da ovaj obećava daleko zanimljiviji nalaz: ontološki poredak ideja se, naime, već sada pokazuje kao prvi plan veritativnog poretka odnosa, odnosno kao indikator idejnih obrata koji su dinamički semantem „karman”, pretvorivši ga u *neodređeni* semantički ostatak procesa *definicije*, doveći u mrtvi kut refleksije, odakle on djeluje kao princip i omogućenje samog teorijskog pogona; „karman” je na putu od sanhita do upanišada doživio preobražaj u idealno projektirani spoznajni čin, u filozofsko mišljenje kao idealni tip djelatnosti. Mi ćemo u slijedećim partijama vidjeti kako ta idealna djelatnost izgleda in concreto, odnosno nastaviti slijediti proces nastanka filozofskog mišljenja, i specijalno ideje objedinjenja svijeta u dinamičku cjelinu koja je prostor ogledanja nove, filozofske ideje arhajskog i naslijedenog „sebe” i ujedno okvir njegove „djelatnosti”. Polaznu ideju „karmana” morat ćemo na taj način nastaviti da pratimo indirektno, jer smo samo tako, ustanovivši mehanizme obrata te ideje u negativni ontologem, mogli uopće ustanoviti njezin status u poretku ideja, status koji je „od početka” negativan. Sada vidimo da je negativni status „karmana” – koji ćemo u slijedećim koracima još jasnije ocrtati – rezultat dubinskih preobražaja u kojima je dinamički potencijal tog termina ugrađen u sâm teorijski pogon, dok je njegovo pozitivno značenje konačno fiksirano, to će se vidjeti ubrzo, u ideju djelatnosti vezanu za materijalni svijet i time potisnuto na rub istinski relevantnog.

2. .SAT': BRAHMAN ILI PRAKRITI?

Dosadašnjim analizama došli smo do toga da odgovor na pitanje: Što je „karman”? – tražimo postavljajući drugo pitanje: Što je to filozofsko „nesuće”? Predstojeća analiza treba da pokaže što može donijeti ova zamjena pitanja, i to na taj način da ustanovimo o kakvoj zamjeni se zapravo radi.

Vidjeli smo da Uddālaka Aruṇi, pored Yādñavalkye sigurno najvažnija figura među upanišadskim mudracima, zna pouzdano da „početno bijaše suće”, i to jedno, nedvojstveno, ali, istovremeno, on svjedoči da postoje „neki” što kažu, da prvo („na početku”) bijaše „nesuće”. On, naravno, ne navodi točno koji su to „drugi” ili „neki”, pa tako mi ne saznajemo tko su zastupnici govora o nesućem kao ni što je tamo samo „nesuće”. Traženje odgovora na ove odjednom iskrsle momente suočava nas s još jednim (već dogodenim) obratom. U pitanju je upotreba oznake „drugi”. Postoje, naime, mišljenja da je sam Uddālaka Aruṇi, koji sebe sama svojim načinom govora stavljavan oznake „drugi”, ipak sam spada u grupu označenih izrazom „drugi”, što drugim riječima znači da Aruṇijeva epizoda u Čāndogya-upanišad po nečemu odudara od tipičnih, odnosno „pravih” upanišadskih učenja. Time se situacija „prve” indijske filozofije pokazuje još komplikiranjom, međutim, kao što će se uskoro jasnije vidjeti, mi smo u tom guštku asocijacija i natuknica ipak dospjeli na trag ideje koji smo u međuvremenu zagubili. Radi se o obratu u ideji „djelatnog čina”, obratu koji je sam višestruk i višesmjeran. Mi smo ga netom pokazali kao zamjenu, odnosno prepolavljanje ideje „karman” na ideju „nesućeg”.

Iz navedenih mјesta Čāndogya-upanišade postaje jasno da predikat „drugi” stoji u najužoj vezi s pitanjem o *karakteru „sućeg”*, te jedinstvene osnove svijeta što omogućuje njegovo jedino ispravno saznavanje, odnosno jedini ispravni „znajni lik”; istovremeno pokazuje se da je ta jedinstvena osnova svijeta u osnovi nejedinstvena. To, međutim, iz naše perspektive znači da mi, postavljajući pitanje o karakteru „sućeg”, više nismo kod predašnjeg dvojstva suće ili nesuće, nego već tamo gdje je to pitanje prestalo biti tema mišljenja. Mi se sada krećemo po onoj osnovi koja kao osnova više nije upitna, nego je od sada u pitanju njezin karakter. Radi se, naravno, o „sućem”, nakon što je ono samo, kao što smo vidjeli u diskusiji o Nāśadhiya-sūkti, bilo izdano za pravi karakter svijeta. U ovoj novoj situaciji potrebno je pobliže razmotriti navedeno mјesto iz Čāndogye gdje se u starim

terminima „sat” i „asat” krije novi problem za mišljenje: naime pitanje „materijalnog” ili „duhovnog” karaktera „suće” osnove svijeta. Time smo, tako reći, upali u staru dilemu onotološke spekulacije, međutim, mi pitanje materijalnog ili duhovnog karaktera prvo počela svijeta nećemo razmatrati vodenim ontološkim interesom: naš prvi interes je pojmovno-historijski, da bismo na taj način pokušali doći iza same ontološke dileme, koja – iako je odavno već zastarjela – nije doživjela i zadovoljavajuće razjašnjenje. Ona je, kako nam se čini, radije zaobiljena i napuštena.

Za prvi – nazovimo ga tako – „ideološki” sukob filozofskog mišljenja u samom sebi interesantan je slijedeći iskaz Waltera Rubena, s kojim ćemo se inače kasnije pobliže pozabaviti:

„Materijalizam se javlja već u doba upanišada, prije nego što su izrazili oključata i čārvaka došli u opticaj. Štaviše, same upanišade sadrže materijalistička učenja (Chāndogya VI). *Sat* Uddālake Arunija sāṅkhya tumači kao *prakṛti*, dok za vedantu ono znači brahman; no, za vedsko mišljenje još ne postoji jasna distinkcija između mišljenja i materije: tako *sat* i *teḍas* označavaju mišljenje i volju.”²²

Od svih blaga koja krije ovo samo po sebi vrlo problematično mjesto, najvažnije je slijedeće: filozofski govor, ma kako divergentan, čini se da je govor o „istom”, pri čemu je izraz „isto” sam nejednoznačan; to isto je, naime, ono isto-samo, suće, „bitak”. Suće je prvi i zadnji interes filozofskog govora („sadvāda”), no sad je pitanje da li je to „isto” „brahman” ili „prakṛti”.

U citatu iz W. Rubena, s čijim se sadržajem uglavnom slažu svi veliki historiografi indijskih filozofija, a da ne dijele istovremeno i njegov historijsko-teorijski stav, u tom citatu, dakle, nalazimo moment koji je nama od posebnog interesa: naime da „sat” i „asat” nisu više predmet i problem spekulacije o svijetu u cjelini kao što je to bio slučaj u slavnoj „Pjesmi o iskonu”. Filozofski govor dviju najvažnijih intelektualnih struja onog doba koje prethodi buddhizmu, vedante i sāṅkhye, odreduje sebe izričito kao govor o sućem; nesuće ne može biti predmet nikakvog suvislog govora. Pravo znanje isključuje nesuće, jer ono je „nesuštvo”. Međutim, mišljenje se sukobljuje oko pitanja karaktera tog „suštog sućeg” do te mjere i na taj način da će suće onog „drugog” uvijek biti „nesuće”, iako ontologem koji se misli pod tom negativnom oznakom po svojoj konstituciji nije mišljen negativno, nego naprotiv pozitivno. U tome leži jednostavnost idejnog obrata kojim je u historiji

mišljenja inauguriran glomazni raskol na materijalističke i idealističke tendencije. Za nas je sada problem kako je moguće da se „suće“ jedne strane ne samo naziva drugačije od „sućeg“ druge strane – kad se već radi o sućem kao sućem – nego da jedno drugo isključuje i kvalificira kao „nesuće“. Time ujedno postaje jasno da tzv. isti interes novog, filozofskog tipa mišljenja koji pita za jednom „znajnom“ osnovom svijeta, postaje princip međusobnog razlikovanja i isključenja različitih koncepata unutar jednog tipa mišljenja. Na osnovu toga može se tvrditi da filozofsko mišljenje, koje se jednoznačno diferencira od ranijeg, mantričkog, sâmo nije jednoznačno, i to upravo zbog toga što filozofsko mišljenje u sebi nosi iste mehanizme izobraženja tipskog mišljena kao što je to slučaj s ranijim formama mišljenja, i da stoga ne predstavlja, kako se rado vjeruje, i to osobito na Zapadu u slučaju rane grčke filozofije, radikalni zaokret od mitskog i proboj znanstveno-racionalnog; može se, naime, pokazati da je odnos mitskog i filozofskog u jednakoj mjeri ambivalentan kao što je i nejednoznačan odnos „mudrog“ i „diskurzino-racionalnog“ elementa u najranijoj predsokratovskoj spekulaciji. Na indijskoj smo strani te procese, koji za razliku od grčke počivaju na drukčjoj, reflektiranoj jezičnoj osnovi, pratili na procesu diferencijacije, odnosno unutrašnjeg izobraženja jednog modela mišljenja iz drugog; himničko, mantričko i filozofsko mišljenje su diferencirane forme jednog (prividno ili stvarno) jedinstvenog procesa mišljenja za koji smo vidjeli da predstavlja konkretnе historijske forme. U zadanim koordinatama žrtvenog prostora dana je idejna i materijalna slika svijeta, modelski lik *organizacije noumenalnog i fenomenalnog svijeta*, čija se kristalno jasna osnova sad ponovno razlučuje; ono „prvo“ svijeta jest („bijše“) *sut*, „suće“, koje se sad jasno razlikuje na brahman i prakrti, barem kako to ranoupanišadsko „sut“ shvaćaju i prisvajaju vedânta i sâṅkhya. U slijedu umnogostrućenja koja smo do sada sreli (multiplikacija znanja, umnožanje figure brahmanskog učitelja na učenike-brahmačárine itd.), s filozofskim mišljenjem javlja se još jedno: interes za „istu“ stvar (suće) udvostručuje se u interes za brahman i prakrti: „sut“ koje je samo apstrahiralo od svog drugog („asat“), sâmo je postalo dvojno.

Time se filozofija uključuje u proces izobraženja znanja čiji je „početak jasno markiran kao točka „priznanja“, točka koja znači početak tzv. „povijesti“ u smislu znanja povijesti, dakle historije, koja se svjesno ograničava na to da bude sjećanje unatrag do granica znanja. Iza te granice je ambis neznanja – „nesuće“; sve što je s onu stranu granice jest neznano, neisto, odnosno jasnije: neistinito i nepriznato, čija je ontološka „ništavnost“ odlučena po kognitivnim kriterijima. Ostaviti ćemo to pitanje otvorenim kao problem rubnog,

manjinskog, ne-istog, čijoj „ništetnosti“ pripadaju svi negativni atributi: nestalno, nebitno, nejasno itd., koje, međutim, nije ništa manje prisutno. Radi se, da to tako nazovemo, o „ciganskom pitanju“ konkretnе idejne historije, kojoj filozofija stoji kako s unutrašnje tako i s rubne strane.

Prizor tog kretanja našli smo u Arunijevom iskazu da je „to ovako“, dok neki kažu da stvar stoji obrnuto. Već citirani W. Ruben taj sukob objašnjava na slijedeći način:

„Borba između idealizma i materijalizma (između Uddälake Aruñija i Yádñavalkye) počela je onog trenutka kad je u željezno doba osnovana nekoliceina malih država-kneževina u dolini Gange nasuprot još postojećem mnoštvu plemena, kad su počeli klasni sukobi, dakle kad je počelo ideoološko obraćunavanje nama vidljivo iz diskusije vedskih ritualista i njihovih protivnika (...) Borba između materijalizma i idealizma počela je na osnovu svih tih socijalnih i ideooloških obraćuna posebno nakon što je otpočelo znanstveno mišljenje, iako znanosti još nisu bile dosegle potpuni stupanj svog razvijenja.“⁷⁸

Ovaj filozofsko-historijski folklor i tipična opcija jednog historičara ideja koji svoje ideoološke sheme projicira u prošlost, može nam poslužiti utoliko što u historijskom momentu, nastanku političkih zajednica nasuprot plemensko-nomadskom karakteru organizacije – momenat u kojem Ruben shematski vidi materijalni uzrok i pravi određeni razlog dogadanja na idejnoj razini („nadgradnja“) – ako, dakle, u toj okolnosti prepoznamo realni proces redukcije koji smo do sada već prepoznali kao tendenciju organizacije „političkog“ prostora posredstvom performacijske žrtvenog obreda u kojem svećenik – umnogostručen u pomocne figure raspoređene po pravilima prostora – simbolički i stvarno izvodi prizor u kojem se prepoznaje interes za materijalnim održanjem zajednice, kao njezin „primarni“ interes. Taj primarni, „materijalni“ interes zajednice nalazi se u rukama predstavnika „klase“ koja bi po materijalističkoj shemi odnosa snaga morala biti „sekundarna“; međutim, ona to nije kao što ni odnos „idejnog“ i „materijalnog“ nije dan po toj shemi pravolinijskog uvjetovanja idejne sfere putem materijalnih odnosa. Ova shema je ne samo filozofski potpuno korumpirana nego – ako joj uopće može biti pripisana neka teorijska važnost – ona, prije svega, ne može pokazati kako ono što uzrokuje, materijalna sfera, uopće pripada u sferu onog što biva uzrokovano, iako joj je to osnovni cilj. Njoj ostaje ne samo skrivena ideoološka konstitucija tzv. baze nego kroz

to i mediatorski, performativni karakter idejnog koje po tome ujedno jest i „materijalna” snaga. Zato, da bismo prepoznali karakter govora i interesa za „materijalno” i „idealno”, moramo ostati pri njihovoj zajedničkoj osnovi koja je tako transparentno izašla na vidjelo. Uvjet filozofskog govora o duhovnoj i materijalnoj naravi počela svijeta (brahman ili prakrti) jest zajednička ideja „sućeg”.

Suće, jedno-nedvojno, sušto, tj. istinito (*satyam sat*) postaje u upanišadama jedini interes do kojeg je mišljenju stalo. „Suće” ne označava bilo što što naprosto jest, nego pravo, a to znači zapravo *znanu* suću. Moment znanja koji je bio ferment izlučenja sućeg kao znajne osnove mnoštvenosti svijeta predstavlja sada moment obrata po kojem će se odlučiti karakter tog suceg, nakon što je ono samo bilo deklarirano kao karakter svijeta. Od sada ćemo, naime, pravi interes mišljenja znati po imenu koje odaje karakter sućeg, i to imenu kojim je označeno ne samo to suće nego i njegovo drugo, nekadašnje „nesuće”. Dva nova imena koja se sad javljaju u istoj shemi odnosa su „brahman” i „prakrti”.

U historiji indijskih filozofija ova dva termina u strogom smislu isključuju jedan drugog. Jedno je pravo, drugo je pogresno i neistinito, jedno je znajno, drugo je „zaumno”, jedno je mudra riječ, drugo je prazno ime; po tim imenima su jedni mudri, drugi su bez pameti. Indijski nazivi za materijalističke škole odaju upravo ovakav negativan prizvuk, iz čega bismo već unaprijed mogli doći na ideju da su te škole u diskusijama izvukle deblji kraj. Za ne sasvim jasne termine kao „lokāyata” ili „cārvaka” vjeruje se da ne predstavljaju originalne nazive škole nego da su potekli iz konkurenčkih, i zapravo jačih, krugova. Takozvana „pučka” filozofija (lokāyata) i filozofija „žderonja” (cārvaka) kao da je bila teorija tipova sumnjivih i nedostojnih nazora i isto takvog ponašanja koji su od strane ispravnih stekli pogrdni naziv „stoka nad stokom” („pasūnām api paśavah”).

Reklo bi se da je ovim negativnim kvalifikacijama i završena povijest materijalističkih filozofija u Indiji, jer ako je jedna stvar dobila svoje negativno ime, onda je time i dorečena, odnosno dokončana njezina bit. Međutim, mi smo vidjeli da to nije sasvim tako, barem što se tiče negativnih imena. Kao što, naime, „nesuće” nastavlja živjeti u subkontikalnim sferama, tako se isto nešto od te „vulgarne”, „žderonjske” filozofske politike može naći upravo u najuzvišenijoj od svih uzvišenih filozofija, u sjajnoj vedānti, i to na samom njezinom početku. Uddālaka Aruṇi tvrdi da treba jesti da bi se bilo moéno kao što suće jedino ima moé bivstva. Ako sad to „suće” jedino što doista može biti, o kakvom je to nesućem onda riječ? Odgovor na pitanje kao da se nudi iz kasnije starine iz koje se dvije filozofske škole otinaju za histo-

rijski i idejni primat. Ako je Arunijevo „suće“ za jednu školu brahma, a za drugu prakrti, onda sa stanovišta *njihove* isključivosti jedno od toga dvoga mora i može biti „suće“ dok drugo mora i jedino može biti „nesuće“. No, pitanje je da li ova dioba doista predstavlja ono što Uddālaka Aruṇi tvrdi, ili ne predstavlja li svada oko primata dokaz o principijelnom nerazumijevanju Arunijeve arhajske pozicije koja još starije pitanje o suštini ili nesuštini karakteru svijeta rješava uvedenjem principa *znanje* i time rješava ontološku dilemu koja je, izgleda, stara kao i mitska predodžba o svetom i profanom ili je njezin zaostatak³⁶.

Ovaj moment ponovo upućuje na ambivalentni karakter upanišadskog tipa mišljenja koji smo podrobnije prikazali u prethodnim analizama, no posebna teškoća sastoji se u tome što jezično nismo u stanju svelati sinhronu sliku tih ambivalencija koje realno koegzistiraju i upravo sačinjavaju ono što nazivamo filozofijom upanišada. Te suprotnosti gotovo antinomijskog karaktera vidjeli smo već u parovima poetsko-pozitivno, idealno-materijalno, introvertno-ekstroventno i sl. Sam pokušaj objedinjujućeg prikaza osuden je stoga na diskriminativni postupak, jer jezično ne može prikazati ujednost svih momenata, i tako uvijek ostaje u nekoj vrsti zakašnjenja za dogadanjem. Zakašnjenje na već dogodeno moguće je možda prikriti jezičnim lukačtvom, naime na taj način da se događaj o kojem je riječ pretvori u aktualni trenutak pripovijedanja, odnosno da se „idejno-historijski“ akt pretvori u performativni jezični akt. Drugim riječima, „događaj“ o kojemu treba nastati priča sâm nastaje u priči ili kroz priču. Uvjet pripovijedanja stoga više nije „već-dogodenost“, odnosno prošlost kao standardna shema pripovijedanja i pripovijedanog; ontološka shema bitak-jezik pretvara se u pripovjedni – performativni – akt. Ova misaona strategija, karakteristična za istočni intelekt, koji je u stanju da pripovijedanjem odlaže ili ubrza događanje, nije slučajno postala aktuálna – mada ne mehanizmom direktnе recepcije – u tzv. „postmodernoj“ krizi zapadnog intelekta.

No, vratimo se liniji dosadašnje diskusije. Osim što ambivalentno sintetiziraju duh sanhita i brähmaņa, upanišadce sadrže pored te vedske linije i elemente takozvane predarijske duhovne tradicije, što ćemo uskoro vidjeti u kompleksnom fenomenu yoge. Diskusije koju smo netom doveli do teme „materijalizma“ i „idealizma“ u indijskoj tradiciji mora ovde doživjeti zaokret kako nas ona sama ne bi dovela u bezizlazu poziciju: shema materijalizam-idealizam nije prvotna konstelacija filozofije nego prije sindrom neke druge situacije mišljenja. Mi smo tu situaciju promatrati procesualno i došli do onog fermenta kojim se

uspostavlja, diferencira i tako „počinje“ filozofska spekulacija; radi se o principu znanja. Znanje je u tolikoj mjeri interesno dobro filozofije da će ona i svoj najviši predmet interesa tretirati po principu i kriteriju znanja; ono prvo svijeta je najviše „znatljivo“. Znanje je ona forma mišljenja koja garantira i upravo čini mogućim odnos vanjskog i unutrašnjeg, ono je mišljenje samو, forma samoogledanja sopstva.

Ranije smo postavili tvrdnju da su uvjeti sinteze arijskog i nearijskog u Indiji, sinteze koja predstavlja opću mjesto svih historija filozofije i religija, morali biti pripremljeni na samoj arijskoj strani (od sada ćemo tu stranu moći adekvatnije zvati brahmanskom), kako bi tako strani element kao „introvertno poniranje“ u duhu i moment individualnog usavršavanja mogao postati svojina arijskog duha kolektivnosti centrirane oko žrtvenog prostora, dakle ekstrovertnog ritualizma. Sad smo, međutim, neposredno tu da stvaranje uvjeta za tu sintezu možemo vidjeti baš u procesu pomaka interesa od karmana uopće ka žrtvi kao ekskluzivnoj formi djelatnosti, na koju pravo smije polagati samo svećenik, odnosno klasa svećenika, i konačno ka ekskluzivnom znanju jednog i najvišeg principa svijeta, znanje o kojem stiče samo nekolicina provjerenih. Pomači su, dakle, kako idejni tako i zbiljski. Tek sada možemo prihvati naprijed citiranu tvrdnju P.T. Rajua o sintezi introvertnog i ekstrovertnog religijskog svjetonazora, i to sad zato što on za nas nije eksterni historijski fakt nego idejno-povjesno imanentni događaj, i koji sada s M. Eliadeom možemo nazvati „intériorisation rituelle“⁷⁷. Time je ne samo izoštren problem o kojem smo do sada diskutirali, nego smo stupili i u novi medij mišljenja: stvar upanišada nije više, kao što je to slučaj s mantričkim mišljenjem, ispravno znanje obredno zamišljene zbilje, nego „sopstvo“; one se prema tzv. „svijetu“ odnose preko „sebe“. Konfiguracija svijeta je unutrašnja struktura sopstva; „subjekt“ i „objekt“ novog upanišadskog znanja je onaj koji za sebe (može da) kaže: „Ja sám („aham ātmā“). „Intériorisation rituelle“, proces svijesti koji se može locirati tamo gdje u vedskom korpusu stoje āranyake, možemo sada prenijeti na tlo filozofije u onom izoštrenom obliku interesa duha za sama sebe koji otvara vidik na drugu stranu gdje se pokazuje „yoga“.

III.

DRUGA STRANA „PRVE“ FILOZOFIJE

1. YOGA: „ARHEOLOŠKI“ EKSKURS

Uvođenje „yoge“ u diskusiju vraca nas ponovo pitanju vremena i povijesti, i to prije svega zato što se taj fenomen, za koji se svi interpreti slažu da je prastar i sveindjiski, čini nepovijesnim. Sve historijsko znanje o yogi dopire do činjenice da je to tekovina predarijskog indijskog sloja, što je potvrđeno nalazima pečatnjaka i figura u iskopinama gradova Mohenjo-Daro i Harappa; za njih se tvrdi da su jedina dva preostala grada nakon invazija koje je indská civilizacija doživjela prije upada arijskih plemena*. U vezi s time navest ćemo nekoliko opširnijih citata. Na osnovu izvještaja Sir J. Marschalla Eliade navodi slijedeće:

„Tu već nalazimo kult Velike Boginje, i Boga koji bi se mogao smatrati Šivinim prototipom, i to pored zoolatrije, falizma, kulta drveća i voda, što znači, sve elemente koji će kasnije ući u veliku hinduističku sintezu.“ (nav. dj., 346)

U istom dokaznom arheološkom materijalu naden je „ikonografski tip“

„koji se može smatrati prvim plastičnim prikazom yogina ... sam Veliki Bog u kojem je prepoznat prototip Šive, prikazan je u specifično jogističkom položaju“ (nav. m.j.)

U prilog prastarosti, štaviše, bezvremenosti tog arheološkog nalaza, za koji je sigurno da je u novu indijsku civilizaciju preuzet u onom

obliku u kojem je postojao neznano od kada, idu i arheološki dokazi o „statičnosti” i uniformnosti te gradske dolinske kulture. O tome Eliade navodi:

„Za vreme jednog milenijuma istorije harapijenske civilizacije nije moguće opaziti nikakvu promenu i nikakvu inovaciju (...) Ovakva kulturna jednoobraznost i postojanost mogu se objasniti jedino ukoliko se pretpostavi režim zasnovan na religioznom autoritetu” (nav. mj., 345).

Međutim, u toj „statičnoj“ arhitekturi jedne civilizacije otkriven je konglomerat rasnih tipova (proto-australoidni, mediteranski, mongoloidni i planinski), privrednih sistema (poljoprivredni, zanatski, trgovачki), religijskih kultova (kult Velike Božice i Velikog Boga, kult falusa, kult drveća, asketizam i yoga), što sve bijaše „religijski izraz jedne visoke, urbane civilizacije, tipično indske – uprkos tome što je većina religijskih elemenata i u srednjovekovnoj i u modernoj Indiji, bila karakteristika „narodskih“ kultura“ (349).

Već ova arheološka slika jasno pokazuje da je civilizacija o kojoj je riječ na poseban način „statična“, da se o ustajalosti kulture ili vremena ne može govoriti na uobičajen način. Slika nudi prizor *događenog*, ma koliko da je vrijeme samog „dogadanja“ moglo trajati hiljaduljećima. Ovaj arheološki ekskurs, koji nas baca u vrijeme daleko ispred točke od koje smo pošli, naime od vedskih himni, za koje se smatra da ih je većina sto čine Rgvedasanhitu nastala baš u vrijeme invazije u dolinu rijeke Ind (vrijeme „heroja“ koje predstavlja novi bezvremeneni početak), važan je, prije svega, zato da zapamtimo slijedeće: „predarijska“ Indija, odnosno Petorjeće, nije poznavala *jednu* autohtonu kulturu (tako zvanu „predarijsku“), nego je zatećena kao subivanje mnoštva kultura, odnosno da je ono „pred“ što se tu nalazi već po sebi *sinteza*. Kao sinteza ta „jedna“ kultura pokazuje strukture i odnose koji će nadživjeti njezinu epohalno-historijsku formu, što znači: postati fermentom buduće civilizacije, iako ne u smislu formacije kulture „odozgo“, nego prije „odozdo“ i indirektno, ali zato ništa manje efikasno (Eliade, 349).

Ako smo preliminarno već rekli da se bit i povijest fenomena yoga ne može tražiti samo u historijsko-arheološkim faktima jedne civilizacije, onda cemo sada tu bit morati tražiti na rubnim stranama te faktičnosti, naime tamo gdje se pokazuje dinamička strana prividno statične slike. Navedena arheološka slika odaje historijsku strukturu odnosa, i to kao sinhrono postojanje višestrukih kulturnih slojeva i tipova, saže-

tih u nešto pojednostavljenu formu odnosa slugu (pobjeđenih) i gospodara (pobjednika) od kojih su i jedni i drugi doživjeli smrt i život, i to u dvostrukom smislu. Utoliko je arheološki nakaz kojim se služi Elijade u svom prikazu yoge i za nas od velike važnosti. Mi smo se nadali da bi yoga, prije nego što je postao kulturno dobro arijskog kruga, mogao imati neku predarijsku povijest (ako sa brahmansko-arijskog stajališta može postojati „povijest“ prije arijskog „početka“). No, umjesto jasne povijesne slike razvoja jednog kulturnog fenomena naišli smo samo na „okamine“ u liku arheoloških ostataka jedne civilizacije za koju po logici historije treba da smatramo da je mrtva. Time je, paradoksalno, polućen novi, neočekivani dobitak: arheološki ostaci indskе civilizacije predstavljaju ni više ni manje nego „materijalni dokaz“ kojim se potvrđuje stvarnost ideje sinhronog postojanja, materijalizacije vremena u formama kulture. Naime, već rana indskа zajednica sinhronih kulturnih slojeva i tipova (dakle dijahrone i snhrono) predstavlja onu životnu formu koja se može prepoznati kao osnovna crta indijske civilizacije uopće – održanje i asimilacija svih oblika i struktura, sinhrono i ujedno, bez obzira na postojeće antagonizme, ili upravo na osnovu njih. Filozofski za nas je u svemu tome relevantno da povijesni proces možemo i moramo tražiti u zatećenim strukturama, dakle u meduprostoru „statičnih“ slojeva.

Na osnovu te konstelacije može nam, možda, biti jasnija činjenica da ni u jednoj povijesti indijskih filozofija ne možemo naći na prikaz povijesti yoge, jer se yoga uzima kao gotovo element koji je ušao u arijski duhovni krug, tako da svaki put izostaje sistematičnja razrada mahanizama sinteze ili njezinih pretpostavki. Ujedno, yoga je jedini element nearijske kulturne tradicije kojim se bave historije filozofskih i religijskih ideja, iako se za nearijski supstrat opće indijske kulture čini da je toliko jak da se u njemu već iz arheološkog materijala može vidjeti prvi lik onog što će kasnije, nakon krize brahmanizma i buddhizma u Indiji, buknuti kao džungla poslije kiše i biti nazvano hinduizmom. Stoga više nije tajna da te snage nisu okončale život u arheološkim okaminama gradova doline Inda, okaminama u koje spadaju i figurine yogina. Yoga je u Indiji nadzivio svoj neutvrđivo stari predarijski historijsko-epohalni lik. Ostaje pitanje što je omogućilo ili čak dozvolilo prijelaz tog страног elementa u arijski kulturni krug, koji smo ranije već specifirali kao brahmansku ideosferu.

Mogućem odgovoru na ovakva pitanja možemo se približiti polazeći od rezultata naše dosadašnje analize. Na vedskoj strani smo vidjeli semantičke pomake unutar pojma „karman“ od značenja djelatnog čina preko obrednog do spoznajnog čina, što smo nazvali pomacima po inte-

resnoj liniji znanja, koje je izvorno performativnog karaktera. Sada na nearijskoj, indske strani vidimo arheološku sliku dinamičkih strukturalnih odnosa kulturnih slojeva (dijahrono) i tipova (sinhrono). Na globalnom planu sraza indske gradske civilizacije i arijske plemenske zajednice vidi se elementarna divergencija dviju strana: sjedilačke i nomadske, poljoprivredno-zanatske-trgovačke i pastoralne, jedne pretežno matrilinearne, a druge izrazito patrijarhalne itd. Historijski sukob ovih dviju kultura i propast jedne od njih navela je na pogrešan zaključak da dinamička, čak rušilačka snaga jedne sile (arijske) implicira statičnost i zastarjelost druge (indske); ova negativna analogija nema prave osnove budući da i jedna i druga strana nose iste statičke i dinamičke karakteristike, iako one nisu kongruentne nego asimetrične. Naime, može se tvrditi da arijska plemenska zajednica, dakle zajednica osvajača, u trenutku kad je prevladala neizvjesnost svog opstanka na teškom putu do Petorjeća i kad počinje veliki osvajački uspon, pokazuje tendencije okoštanja usporedive sa statičnom teokratskom indskom civilizacijom: historijski uspon Arijaca u Petorjeću praćen je unutrašnjim prestrukturiranjem zajednice koji smo naprijed već opisali; naime, stvaranjem brahmanskog ideo-sferijskog prostora po koordinatama žrtvenog prostora i mehanizmom performativnog, intencionalnog jezičnog akta. Okoštanje socijalnih formi koje nakon toga uslijeduje jest poznati sistem „kasti“. Na taj način je potpuno isključeno da se uzrok i osnova političkog formiranja nove arijske civilizacije u Indiji mora vidjeti u historijskom faktu osvajačkog rata i preuzimanju viših civilizacijskih formi od pobijedenih, jer je strukturalni model indo-arijske civilizacije dan u žrtvenom obredu. Zato se radije može govoriti o medusobnom stjecanju dviju kongruentnih (iako ne identičnih) tendencija među kojima postoji asimetričnost u smislu vremenskog ukrštanja, tako da okamenjene strukture indske civilizacije mogu naći korespondenciju s tendencijom ka centriranju moći u organizaciji žrtvenog obreda, a nikako direktno biti prenesene kao gotov model u navodno fundamentalno stranu okolinu. Obje strane, teokratsko socijalno uređenje gospodara i slugu i jačanje uloge i moći svećeničke funkcije među arijskim došljacima-osvajacima, čine pretpostavku od koje je na razini ideelnog postalo moguće uspostavljanje odnosa jedne i druge civilizacije, jednog i drugog „vremena“. Upravo takav odnos nam se čini da je bio pretpostavka preuzimanja yoge u arijski krug, iako yoga po svom introvertnom karakteru kao da fundamentalno proturječi „ekstrovertnosti“ liturgijske teorije i praznom hodu ritualnog čina. No, yoga se, kako nam se s ove točke razmatranja čini, uklapa u brahmansku tradiciju u istoj mjeri u kojoj je to slučaj s tendencijama koje su unutar arijskih redova dovele do pojave duhovne pobune i zaokreta s áraṇyakama

i upanišadama ili, štaviše, yoga je u formi u kojoj je zatečen mogao naći mjesto u arijskom duhovnom krugu nakon što je tamo bio završen neophodan proces „purifikacije”, pročišćenja mišljenja do one najfinije forme znanja koje propagiraju upanišade.

Prastari kult yogc, prepoznat u figurinama koje predstavljaju „velikog yogina” ili druge visoke osobe, najvjerojatnije hramske svećenike (Eliade, str. 347), dokazuje na osnovu nalaza jednostavnu činjenicu da je yoga stariji od arijske Indije, odnosno da je star koliko i sama Indija, koja se usprkos brahmanskom licu koje joj je nabaćeno uvijek pokazuje kao nebrahmanska ili više-nego-brahmanska. Zato se i pitanje o pravom karakteru yogc ne može adekvatno postaviti ako se taj fenomen uzme u obzir od onog trenutka kad upada u brahmansku idejnu (i ideološku) shemu, kojoj po svojoj inherentnoj intenciji proturječi. Preuzimanje yogc predstavlja pozitivnu i neupitnu činjenicu kao i sam proces sinteze nearijske i brahmanske duhovne tradicije u ono što će se kasnije nazvati hinduizmom. Nasuprot tome, preuzimanje yogc od strane arijskih mudraca kao i činjenica da je ta prearijska tekovina stekla sanskrtski naziv, čini nam se dovoljno indikativno za idejne procese na arijskoj strani koji zbog proste identifikacije historijskih činjenica u povijesti ideja ostaju prikrenuti. Karakteristična i vrijedna razmišljanja je činjenica da je nearijski yoga postao općeindijska tekovina, sastavni dio svake indijske filozofske škole. Utoliko Eliadeova knjiga o yogi predstavlja jedinstven sinopsis fenomena yogc u svim njegovim oblicima, od kultnih tantričkih do najekskluživnijeg yogc poznatog u toj formi još od kamenih figurina i pečatnjaka.

Linija pomaka zanačenja termina na vedskoj strani dovela nas je, da podsjetimo, do diskusije o materijalizmu i idealizmu za koju smo rekli da je ne možemo otvoriti a da ne uredemo temu yogc; sad moramo ustvrditi da o yogi ne možemo da započnemo govoriti bez razrade teme idealizma i materijalizma. To nije začarni krug argumentacije, nego specifični moment indijske filozofske historiografije: radi se o odnosu priznate linije povijesti filozofije koju uglavnom predstavljaju filozofske škole brahmanske provenijencije (āstika) ili škole nastale u „indoarijskom” krugu koje ne priznaju brahmansku teoriju, religijsku i političku ideologiju (nāstika), i. s druge strane, službeno napriznatih učenja ili cijelih sistema uglavnom tantričke provenijencije, koje se danas nalazi izvan poznatih tantričkih učenja, i to dijelom upravo kao elemente priznatih sistema, āstičkih i nāstičkih podjednakog. Kad bi teza o „indoarijskoj” filozofskoj liniji kao o jedinoj pravoj misaonoj tradiciji i bila po sebi plauzibilana, moralni bismo se ipak zapitati; kako to da materijalistička učenja, za koja se misli da su nevedska, nalaze i toliko mesta u historijskim prikazima koliko im se daje. „Materijalizam” je

za većinu interpreta ono što o njemu kaže Mâdhava (14. sr.) u svom „Sažetku svih gledišta“ (Sarvadarśaṇasangráha), ili tek onoliko koliko se može naći u sâṅkhyi, ili pak u tradiranim diskusijama protivnika materijalističkih teza, kao što ih je bilo među buddhistima. Zbog toga će od izuzetne važnosti biti oni pokušaji interpretacije koji skreću s utabanih staza tražeći zbrisane ili prikrivene tragove učenja, koja bi mogla pružiti drugaćiju ako ne i radikalno novu sliku stanja u indijskoj filozofiji.

Odnos indijske komentarske tradicije prema vlastitim učenjima sugerira da se podjela na idealizam i materijalizam principijelno dijeli prema razlikovanju vedsko-arijske i tantričke linije, pri čemu nastaje principijelno krivi utisak da je idealizam tekovina arijskog duha, a materijalizam tantričkog. Ovakva podjela na idealizam i materijalizam ne zadovoljava već zbog toga što postoje drukčije historijske interpretacije, kojima ćemo u slijedećim poglavljima posvetiti više pažnje; međutim, razlozi za sumnju u tu podjelu pokazali su se u našim dosadašnjim analizama: mi smo na vedskoj strani pratili semantičke pomake unutar ključnih termina „karman“, „yadña“, i „dñâna“, gdje se jasno može vidjeti proces pretvaranja konkretnog u simboličko i ideelno, a da pri tome ne slabiti stvarna moć ideelnog; naprotiv, svaki novi stupanj redukcije odaje novi lik sprezanja stvarne moći i svaki predstavlja formu moći (kratu), iako ne iste vrste. Na vrhu tih izmjena, u liku najvišeg zanjanja najvišeg „principa“ otvorio se novi vidik: najviše znanje, odnosno njegovo postignuće, jest istovremeno i najviša forma „moći“, vlastita samorealizacija; *dñâna* je *yoga*. Ovdje sada možemo ponovo ukazati na misao koja se otvorila još na početku u razmatranju odnosa termina „karman“ i „karmayoga“, gdje se pokazala i principijelna izmjenljivost termina „yoga“ i „dñâna“ u drugom dijelu složenice „karmayoga“. Stoga te ključne pojmove „karman“, „dñâna“ i „yoga“ možemo nadalje razmatrati samo u najužoj sprezi, ili da se poslužimo Sâyaninom formulom: „karmayogât“, tj. „iz sprege čina“. „Dñâna“ i „yoga“ su forme u kojima nastavlja da živi „karman“ nakon svoje preobrazbe u simboličku radnju („yadña“) i ujedno noseći pečat simboličkog. U slijedećim poglavljima pokušat ćemo ocrtati konkretna značenja i konkretne forme te „simboličke“ preobrazbe karmana.

2. FILOZOFIJA I „DEMONIZAM“

Na osnovu dosadašnjih uvida na vedskoj strani, u preobrazbi karmana, kojim se „sprežu“ sve konkretne moći, u dñânu, kojim se stječe najviše spoznajna i ujedno najviše egzistencijalna moć jednog-

-najvišeg-znatljivog, ne možemo u yogi – toj „novoj“ pojavi unutar arijskog kruga – vidjeti ništa drugo do najviši stupanj ili formu preobrazbe nekog nepoznatog karmana, koji – pošto je primljen u arijski jezični krug – postaje poznat upravo pod imenom ‚yoga‘, odnosno biva uključen u onu misaonu liniju za koju je arijska tradicija već imala spremam naziv: ‚yukti‘. ‚Yoga‘ je viša forma istog načina prisvajanja konkretne moći, u čijoj glasovnoj promjeni („yukti“ : „yoga“) leži znak napuštanja naturalnog elementa i prijelaza u višu, kultiviraniju, upravo introvertnu, formu sprezanja „prirodnih“ moći; naime preko vlastitog *tijela*. Na taj način pokazuje se da je yoga ona forma prakticiranja duhovnih i intelektualnih moći u kojoj će se sresti dvije tradicije, ved-ska i prearijska, od kada se yoga sreće u sveindijskim koordinatama. Historija yoge je stoga istovremenost svih njegovih poznatih formi, a ne samo njegova najčistijeg oblika kakav je poznat iz arheoloških nalaza ili iz Patañdalijevog priručnika. ‚Yoga‘ je, kao što je poznato, stariji od Patañdalija.⁷⁰

Upanišade, u kojima se termin ‚yoga‘ javlja u značenju kultivirane forme „discipliniranja“ tijela i duha, to znači kao tehnički termin, ne spadaju u vrijeme triju najstarijih slojeva upanišada, koje su predbudhističke, nego u sloj tzv. srednjih upanišada koje počinju otprilike s Maitrāyāni- i Ćūlikā-upanišadom (2. st. pne., 2. str. ne.); od ovih se upanišada u historijama uspostavlja dvostruka linije razvoja tzv. yoga- i sannyāsa-upanišada, iako se postupci i ideje koje bi se vedski nazvale ‚yukti‘ susreću već od doba klasičnih upanišada (prva tri vremenska sloja) kao što su Taittiriya, Chāndogya i Brahadāraṇyaka; međutim, slučaj Švetāśvatare pokazuje da su te tendencije tek u kasnijim obradama podvedene pod ideju yoge (usp. Eliade: „Yoga i brahmanizam“, nav. mj. str. 127–143). U takozvanim srednjim i mlađim upanišadama, gdje yoga fungira već kao tehnički termin, kao oznaka discipliniranja duha i tijela, indsko-arijska sinteza se već može smatrati događenim činom, i upravo zbog toga te upanišade, za koje se smatra da padaju u doba zaključenja Mahābhārate ili tek nešto prije nastanka Vedānta- i Yoga-sūtre, nisu više karakteristično mjesto indijske duhovne reprodukcije. Mi ćemo se zato radije ponovo vratiti na starije upanišade tražeći one tendencije koje su omogućile sintezu, odnosno pripremile yogu – stvarno i nominalno – na „jačoj“, arijskoj strani. O tome Eliade pruža slijedeći putokaz:

„Iz aluzija što ih srećemo u nekim od Sannyāsa-upanišada može se zaključiti o postojanju izvesnih heterodoksnih asketskih redova koji slede istu tradiciju „leve ruke“ (vāmaēārin), koju u Indiji

nalazimo od vedskih vremena sve do naših dana. (Tako Paramahansopanisad, 3, govori o izvesnim asketama, „robovima svojih čula i lišenih dñane“)“ (137).

U ovom navodu sadržana je uputa na ono što se inače općenito smatra elementarnom karakteristikom svih „materijalističkih“ učenja, naime na ulogu „tijela“, tako da se upravo tijelo javlja kao ono mjesto gdje se mora susresti diskusija o yogi i temu materijalizma i idealizma u indijskim filozofijama; drugim riječima, učenje o tijelu (dehavâda) jest, barem sa stanovišta yoge, istovremeno pitanje „duha“ (adhyâtmavâda), jer oba su momenti teorije yoge (yogavâda). Na taj način yoga posve indikativno stoji na rezmedu „idealizma“ i „materijalizma“ čineći samu tu podjelu sumnjuvom.

Za imenom poznata materijalistička učenja lokâyata, čârvaka i bârhaspatya činilo se da su netragom nestala, i to u tako rano doba da od njih nije ostalo ništa drugo osim termina koji su se od strane protivnika koristili najvjerojatnije samo za porugu, ukoliko je etimološko tumačenje tih naziva tačno. Osim ovih „tehničkih“ naziva materijalistima su se pridjevali još čudniji, „demonski“ i „davolski“ epiteti, o čemu najbolje svjedoče epovi i priče; „materijalisti“ su obične asure, pa makar to bili čak i brâhmaṇi ili buddhisti¹⁰. Na taj način termin „asura“, sam mitskog prijekla, postaje tehničkim, čak diskurzivnim terminom jer njegovim tragom, od epova, purâna, „sektâskih“ upanišada i historijskih prikaza filozofskih učenja, specijalno Mâdhavinog, nailazimo na filozofski relevantne teme, iako njihova literarna forma zavodi na pogrešan put. Na sreću, osim Mâdhavinog prikaza filozofskih učenja do 14. st. ne., prikaza u kojem su materijalisti prošli najgore od svih nastičkih učenja, postoji dovoljno interesantnih mjesta u primarnoj i sekundarnoj filozofskoj literaturi koja je u najvećem obimu skupio Dasgupta, sigurno najveći âstika našeg doba, koji je – iako voden ispravnim historijskim interesom – prvi stigao da pogriješi tvrdeći da su mitski asure zapravo historijski Sumerani ili nosioци sumerske kulture u predarijskoj Indiji¹¹. Ta teza implicira da su „demonska“ učenja nešto potpuno strano pravom indijskom duhu, protiv čega svjedoče kako vrlo stara filozofska učenja na tlu Indije, zabilježena od prvih vedskih spekulacija, tako već i prosti arheološki nalazi koje smo već spomenuli: asure su užas Arijaca, grad Iravati – spominjan u rgvedskim himinama – identificiran kao Hârappa ili Hariyupiya – za arijske došljake je „grad bjesova“ (Sâyana). Arheologiju dolinskih grada potvrđuje arheologija rgvedskog teksta: Indra se uspinje do najmoćnijeg boga upravo po podvizima koji su mu donijeli epitet „asuraghna“ („ubica bjesova“).

Dok je to u junačko doba himni postizavao opijajući se samom, brähmane i upanišade tvrde da su ta junaštva polućena iz znanja žrtvene, dakle ubistvene riječi „brahman“⁸². Svojim usponom Indra je detronizirao upravo Varunu, najveće vedsko božanstvo iz reda asura. U sukobu Arijaca sa tudim demonima stradali su ujedno i vlastiti demoni; asure postaju niža božanstva, tako da i samo ime stiče negativnu konotaciju. Upravo će ona poslužiti za nominalno i stvarno isključenje onih koji po svojim karakteristikama ne spadaju u ritualnu, brahmansku sliku svijeta.

Teškoće s identifikacijom „demonских“ filozofskih učenja nastaju, između ostalog, i zbog toga što termin „lokāyata“ ne označava jedno posebno učenje, nego predstavlja oznaku za neke osobine učenja o naravi svijeta, učenja koje je okvalificirano kao inkompakabilno s brahmanskim. Tih osobina je svakako moralo biti više, jer „lokāyatikama“ su se nazivali pripadnici raznih škola: ērvake, bārhaspātye, kāpilake, čak neki buddhisti i brähmani, konačno tantričke. Svi su oni „nāstike“, „dehavādīni“, i „haituke“ – dakle, nosioci karakteristika koje ih čine „lokāyatikama“. Na taj način se pokazuje da termin „lokāyata“ doista ima dvostruku konotaciju: jedanput kao negativno razgraničenje one filozofije od „pučkih učenja“ („lokešu ḥayataḥ“) koja sebe shvaća u najčistijem obliku, a drugi put obrnuto, kao učenje prošireno na živi supstrat tekućih religijskih i „filozofskih“ ideja u puku koji je ostao isključen iz visoke teorije; pri tome termin „puk“ treba shvatiti u nespecifičnom, metaforičkom vidu kao pogrdnu oznaku za sloj „mudrijaša“, koji ne spadaju u krug izabranih i pozvanih da uče tajni nauk. Oni su, naprotiv, ugrožavatelji pravog znanja, kao što demoni ugrožavaju obredni prostor s južne strane. Obredno-ideološki karakter upotrebe negativnih termina kao „asura“ („demon“) ili „lokāyata“ („pučko učenje“) u filozofskom kontekstu time je više nego transparentan, no ipak ne dovoljno razjašnjen.

Postoji mišljenje, koje najradikalnije zastupa Dehiprasad Chattopadhyaya, da termin „lokāyata“ stoji u najužoj vezi s tantrizmom, tom drugom indijskom duhovnom tradicijom za koju se smatra da ima veći udio u biću Indijaca nego vedski ritualizam⁸³. Za tezu o identifikaciji dvaju termina „lokāyata“ i „tantra“ postoji mnoštvo podupirućih indikacija: oba naziva potječu iz brahmanskih, dakle protivničkih, redova, i oboma im je zajednička oznaka „demonsko učenje“ („asuravāda“); nadalje, historijska istraživanja potvrđila su da se ta učenja mogu prepoznati u kultovima i ideologiji gradske doline civilizacije. No, imanentni filozofski razlozi za to su slijedeći: drukčija koncepcija žrtve, materijalizam kao svojevrsna „ovosvjetska“ ontologija za razliku od brahmanskog transcendentalizma, „nemoralno“ ponašanje pri-

padnika tantričkih sekti, odnosno orgijastički kultovi (ekstremno izraženi u tzv. „lijevoj tantriji“) u znaku petoro „m“ („pañcamakārā“): matsya (uživanje ribe), mānsa (uživanje mesa), mudra (uživanje žitarica), mada (uživanje pića) i maithuna (erotski užitak). Negativni, prkosni stav lokāyatika prema vladajućoj brahmanskoj ideologiji i moralu vidi se najbolje iz izreke koju navodi Medhatithi u svom komentaru Manuovu zakoniku (Manusmṛti III, 150): „nāsti dattam nāsti hutam nāsti paraloka iti“⁸⁴.

Međutim, ovaj navod ponovo otvara mnoštvo problema. Uz termin „lokāyata“ povezana je ta teškoća da ne postoji niti jedan tekst koji bi nosio takav naslov, makar se smatra da su postojale tzv. lokāyata-sūtre, kao što je moguće da je tantrička tradicija, također, stvorila ako ne originalno, onda vjerojatno po analogiji s vedskom tradicijom - svoju tekstualnu objavu („śruti“)⁸⁵. Ta je, međutim, izgubljena ili je proglašena izgubljenom, iako sve indicira da je ona „držana“ izgubljenom, stavljena van domaćaja pogleda i tako zapravo izdana. Ona je, naime, tu, u diskurzivnom karakteru pozitivnih brahmanskih i buddhi-stičkih učenja, koja vrve svjedočanstvima o stavovima suprotnih, materijalističkih škola.

Materijalistička učenja u Indiji svrstavaju se u četiri grupe: „bhūtavāda“ (učenje o četiri materijalna kozmička elementa), pradhāna- ili prakrtivāda (učenje o tvari kao podlozi pojavnog svijeta), paramānuvāda („atomizam“) i dehātmavāda (učenje o tjelesnom duhu). Za potrebe dalje analize bit će dovoljno istaknuti da je od nabrojenih učenja iz opticaj faktički ispalo prvo učenje o kozmičkim elementima (bhūta), dok ostala materijalistička učenja nastavljaju živjeti u izmije-njenoj, ali ipak prepoznatljivo materijalističkoj formi, i to unutar sistema sāṅkhya i vaišešika, što znači unutar šest ortodoksnih filozofskih sistema. Problematično ostaje četvrto učenje, dehātmavāda, i to izgle-da zato što se ne dà svesti na jedno učenje ili jednu školu, nego prije predstavlja, kako misli D. Chattopadhyaya, opću karakteristiku raznih učenja koja se svrstavaju pod zajednički naziv lokāyata, što, drugim riječima, znači da u dehāvādi treba vidjeti indikator filozofije lokāyata kao takve. Mi ćemo u daljoj analizi slijediti ovu ideju, znatiželjni kakve će rezultate donijeti s obzirom na tezu o inkopatibilnosti materijalizma i idealizma.

Za identifikaciju naziva „asura“ u filozofskoj konotaciji karakteristično je mjesto u Rg-vedi (I 51.5), gdje se za asure kaže da su to oni što žrtvene darove trpaju u svoja vlastita usta; u Giti se potom kaže da je njihova žrtva to samo po imenu jer oni niječu Boga i višnji svijet (usp. Gitā XVI, 17). Ne postoji nikakav argument protiv toga da se u tim

asurama vide lokāyatike i ērvake koji sami „žderu“ (ĀRV) ono što prinosе na žrtvu i da su kao takvi identificirani već u brāhmaṇama; ne postoji, nadalje, značajan protuargument da se tu radi o nečem drugom osim o tantričkom kultu hedonističkog karaktera čiji žrtveni interes ide u drugom smjeru od brahmanskog – naime ne s onu stranu svijeta, nego u vlastito tijelo.

Ovakva „proždrljivost“ može biti sablazna samo za svećenika brāhmaṇa koji, stekavši isključivo pravo raspolažanja obrednim prostorom i radnjama, ima i pravo na raspolažanje „hranom“, materijalnim dobrima, raspolažanje kojim on dokazuje konkretnu moć svoje simboličke funkcije. Međutim, ta proždrljivost nije sablazna za ostale pripadnike arijske zajednice koji kao „stajaci kolektiv“ nemaju pristup u obredni krug, odakle potječe raspodjela hrane i odakle njegov neposredni, konkretni dodir s hranidbenim elementom kolektiva biva izokrenut u nekonkretni odnos ovisnosti o simboličkoj moći svećeničke kaste. Smjer žrtvene hrane ne određuje se, dakle, po principu pripadnosti u arijsko ili nearijsko, nego po pravu na raspolažanje. Prema tome, anatema jedenja žrtvene hrane kao i orgiјastičkih erotskih kultova mogla se odnositi podjednako na tendencije karakteristične za nearijsku, tantričku tradiciju, ali isto tako i za običaje koji su postojali i u arijskom kulturnom krugu, jer anateme svjedoče o novoj vrsti sukoba u novoj socijalnoj strukturi koja jasno pokazuje crte brahmanske duhovne i političke predominacije. Stoga imamo dovoljno razloga da smatramo da brahmanski svećenik „asurom“ naziva svakog onog tko ne priznaje njegovo pravo i ugrožava njegov interes; njegov žrtveni ob-red i njegova liturgija ne trpe više podjednako ni staro ljudilo pijanstva u kojem su bile spjevane himne junačkom Indri ili opojnom piću somi, ni kaotičnu orgiju tudih kultova tijela.²⁶ Ali, kult tijela nije isključivo nearijska tekovina, kao što to pokazuju neka markantna mjesta iz vedskog korpusa, ako se odlučimo da ih prije metaforičkog čitanja citamo doslovno.

Tragovi vedske erotičke simbolike prisutni su ne samo u brāhmaṇama (npr., drveća kojima se pali žrtveni oganj: „aśvattha“ i „śāmi“, okomito i ležeće), nego i filozofske upanišade. Chāndogya-upanišad je u tom pogledu izravna; zbog dužine mjesta citirat ćemo ga samo u prijevodu:

„On napijeva – to je slog him; on poziva – to je prastāva; on liježe sa ženom – to je udgitha; on liježe na ženu – to je pratīhāra; on se približava vrhuncu – to je nidhana; on svršava – to je nidhana; to je vāmadevya – pjesan spjevana kao snošaj (mithuna).“

Onaj što zna vāmadevya-pjesan spjevanu kao snošaj, traži snošaj, obnavlja se svakim snošajem, živi cijeli svoj vijek slavan, stiče bogatstvo, bogat potomstvom i stokom. Ne treba nikad odustatи od žene. To je pravilo.” (Chāndogya-upaniśad II, 13.1-2)

S ovim mjestom slaže se slično mjesto iz Brhadāraṇyake, čiji je metaforički karakter erotike možda izraženiji, mjesto koje će nam i kasnije biti od važnosti:

„Kao što muškarac (puruša) u zagrljaju žene nema svijesti niti o „vani“ niti o „unutra“, tako on uistinu ne zna za „vani“ niti za „unutra“ u zagrljaju znajnog sopstva (pradneñātmanā). To je njegov istinski lik u kojem je ispunio žudnju, u koje je sâm svoja žudnja (kāmātmā), u kojem je lišen svake žudnje, lišen svake боли.“ (Brhadāraṇyaka-up. IV, 3.21)

Proces metaforičke preobrazbe erotskog doživljaja svijeta, paradigmatično očtan u semantičkim izmjenama termina „puruša“ koji prvočno označava tijelo, i to muško tijelo,²⁷ da bi tek preko značenja „osobe“ (svakako muške) zadobio značenje „duhovnog principa“, nastavlja se i u kasnijoj komentarskoj literaturi. Tako Gaudapāda (8. st. ne.) u svom komentaru uz Sāṅkhya-kāriku na slijedeći način objašnjava odnos muškog, duhovnog principa (puruša) i ženskog, materijalnog principa (prakrti) u sāṅkhya-sistemu (usp. *Lokāyata*, 61):

„Kao što se dijete rada iz sveze muškaraca i žena, tako i stvaranje proistiće iz sveze puriše i prakrti“.

Medutim, u upanišadama metaforika erotskog govora još nije prešla u potpunosti u ontološku simboliku: odnosi su jasni, govor tijela je još uvijek dovoljno konkretni da bi mogao biti indikativan za novi, simbolički poredak odnosa u kojem pojmovi i ideje zauzimaju status simboličkih jedinica moći. U Brhadāraṇyaki dâ se zabilježiti slijedeće mjesto u kojem je proces pretvaranja konkretnog odnosa u simboličku koncentraciju moći putem metaforičkog čitanja potpuno očit:

„Ako mu ona ne dâ, neka joj žudnju iznudi poklonima; ako mu ona opet ne dâ, neka joj žudnju iznudi batinom ili rukom, i neka je svlada govoreći: „Snagom i slavom oduzimam ti sjaj“; tako ona ostaje bez sjaja.

Ako mu ona pak daje, tada: „Snagom i slavom dajem ti sjaj ; tako oboje postaju puni sjaja.” (Brhadáranyaká-up. IV. 4.7-8)

Ova, moglo bi se reći, sadistička scena istovremeno je i prvorazredni antropološki dokument i filozofski topos kakvih nema ni prije ni poslije obrata koji se tu događa. Prizor „svodenja“ žene na funkciju odgovaranja na znak koji pridolazi iz drugog, odnosno „prvog“, muškog principa koji je upravo u ovom prizoru u trenutku da iz tjelesnog medija prede u duhovni (u oba slučaja puruša), i to posredstvom svog „znaka“ („linga“), koji je instrument oduzimanja i ponovnog davanja – u međuvremenu izmijenjenog – „identiteta“ („sjaj“ = „yaśa“). „Linga“ – znak puruše – istovremeno je označitelj (novog) identiteta za one koji su ga izgubili. Na taj način se vedska, odnosno brahmanska erotička simbolika pokazuje u funkciji procesa simbolizacije kao procesa stvaranja konkretnog ideoferskog prostora u kojem vladaju novi odnosi, odnosi znakovne moći.¹⁰

Sanskrtski termin „linga“ koji se paušalno prevodi kao „znak“ mnogo je kompleksniji nego bilo koji prijevodni ekvivalent: on označava muški ud, znak, simbol, indikaciju, simptom, logičku implikaciju, srednji pojam¹¹; upravo ovdje vidimo tu karakterističnu medijatorsku funkciju, odnosno poziciju između „znaka“ i „označitelja“ koja se otkriva u međusuprostoru metaforičkog čitanja termina „puruša“ u procesu preobrazbe značenja od muškog tijela preko muškog principa – davatelja identiteta – do značenja „duh“. Citirana mjesta iz Chândoge i Brhadáranyakake svjedočanstva su metamorfoze govora tijela, konkretnog doživljaja svijeta kroz „tjelesno sebe“, u simbolički govor novih identiteta. Time smo dobili modelski lik odnosa koji smo već izradili na semantičkoj razini u rasponu od „karamana“ do „yadne“, što je bio proces redukcije i privacijske kompleksnih značenja na jedno, potencirano, funkcionalno značenje u kojem leži novi organizacijski princip zbilje. Taj proces se sada pokazuje kao proces razlikovanja unutar antropološkog „materijala“ – razlikovanja čovjeka „uopće“ (u kojem se krije muškarac) i „posebnog“ čovjeka (za kojeg paradigmatski stoje žena), dakle razlikovanja između označitelja i označenog u najkonkretnijem historijskom vidu tog odnosa. „Čovjek“–označitelj (muškarac) na osnovu statusa principa umnogostručuje se u klasu muškaraca-označitelja, klasu izvan koje stvarno i simbolički ostaju „svi ostali“: skup koji bez izuzetka obuhvaća sve žene i sve „ne-muškarce“, u simboličkom ili stvarnom značenju izraza; njihov identitet je stvar i moć označitelja, njihov status je *odgovaranje na znak označitelja*, „dobrovoljna“ predaja vlastitog „sjaja“.

3. „SADVĀDA” I „DEHĀTMAVADA” (Na razmeru „idealizma” i „materijalizma”)

Učenje o tijelu („dehavāda”) Uddälake Aruṇija zaposjeda čitavu šestu glavu Chāndogya-upanišade, međutim, sama ta upanišada predstavlja skoro u cijelosti svojevrsni traktat o tijelu; šesta glava je u tom pogledu najinstruktivnija.

Nakon što je uzdrmao sinovljevu oholost zbog znanjā stećenih u brahmanskoj školi kod svećenika-učitelja (VI. 1. 1-7), Uddälaka iznuduje od sina priznanje da „ona gospoda očito nisu znala” za ono o čemu ga otac pita (VI. 1. 7: „na vā nūnam bhagavantas ta etad avediśuh”). Svetakeju dobiva na znanje da je pravo znanje jedno a ne mnogo, jer ono samo znatljivo jest jedno i najviše. Potom čuje da je „to” (tad) suće, a ne nesuće, i dakle ne-dvojno, jer doista: „Odakle bi to bilo moguće, kako bi se iz nesućeg moglo roditi suće?” („Kutas tu khalu evam syāt, katham asataḥ sad dāyeteṭi”, VI. 2. 2) Sve što se rada nastaje ili iz jajeta (anḍḍa) ili iz živog bića (divada), ili iz sjemena, odnosno klice (udbhidda); u svakom od ovih naznačeno je „suće” (VI. 3. 2), koje iz sebe svojim naporom (tapas) „izlijeva” „žar” (tedas), iz žara se izlijeva voda (ap), iz vode hrana (anna). Ova tri oblika kojima se izljeva („srđate”) jedno-suće (VI. 2. 3) jesu forme njegove konkretizacije; sve što se rada sastoji se od žara, vode i hrane, tih sila bivstva. Hrana u tijelu postaje razum, voda postaje dah, žar postaje govor (VI. 5. 4). Da bi se osvjedočio o sve to, Svetakeju pristaje na „eksperiment”: petnaest dana neće okusiti hranu; nakon isteka roka mora ustanoviti da od svih njegovih znanja nije ostalo ni trag. Od „šesnaest dijelova” ljudskih moći ostaje nakon petnaest dana gladovanja samo šesnaesti dio koji mu tek omogućuje da vegetira, ali ne da bude i „puruṣa”; dakle, Svetaketu treba da jede da bi razumio („asāma atha me viñāḥasyasiti”, VI. 7. 3), jer kako će bez sile razuma shvatiti da je hrana korijen tijelu, voda hrani, žar vodi, suće žaru. „Sve što je rođeno ima utok u bivstvu i u bivstvu mu je oslon” („imāḥ sarvāḥ pradāḥ sadāyatānāḥ satpratiṣṭhāḥ”, VI. 8. 4). Kako će shvatiti da je sve to, koje je „suće”, sušto i istinito (satyam), ono samo (ātman), srž sveg rođenog, ako nema moći razumijevanja, kao što pčele skupljajući pelud ne znaju što rade, kao što rijeke tekuci na Istok i na Zapad ne znaju kamo teku, jer ne znaju ni za kakvu razliku („na vivekam labhante”, VI. 9. 2), jer ne znaju (ne razlikuju) da je jedno suće u svemu što jest, pa ne znaju ni kad su mu pripadne („sati sampadya”) niti kad su daleko od njega („sataḥ āgamya”). Svetakeju saznaje da sva ta bića umiru kad ih napusti „živo”, ali da „samo živo”

ne umire („dīvāpetam vāva kiledam mriyate na dīvo mriyate” VI. 11. 3). Tko tako zna, njega ne napuštaju bivstvene sile, taj ne hoda slijep, nego voden učiteljem („ācāryavān”) ide znajući gdje je i što je suće (VI. 14. 2), koje sâmo ne umire jer je sâmo živo i nepropadljivo (akšaram), i kao takvo uzrok, izvor i utoka sveg rođenog; ono može zaživjeti samo iz „sućeg”, jer suće je moć bivstva. To je „pravilo” koje treba znati („tad vratam”).

Čândogya je možda najznačajnija upanišada među najstarijim, jer se u njoj transparentno vide svî prvotni donosi. Ona odiše još arhajskim animizmom, ali je istovremeno ona koja je izradila ideju zbiljskog znanja i njegova ontološkog korelata. „Suće”, to znajno sâmo istovremeno je shvaćeno kao životna sila po kojoj jest (živi) sve što jest. Međutim, ovo pravilo arhajskog animizma razlikuje se od sličnog takvog iz doba himni po okolonosti da je „životna moć” svedena na jedno koje je „suće” i prema tome lišeno drugog (advitiyam). Razlog za to smo već vidjeli, iako sama upanišada točku svog razlikovanja od pjesničke spekulacije o iskonom svijeta nigdje izričito ne tematizira: životna moć mora biti „to suće” (tat sad) i „jedno” (ekam) jer je princip razlikovanja (viveka) kojim se ispostavlja to suće – znanje. Znanje razlike je na taj način znanje sebe, upravo ono što nedostaje pčelama i riječima da bi mogle reći „Ja sâm” („aham ātmâ”). Ipak, ova samoidentifikacija sada počiva na radikalno drukčijoj osnovi nego što je to s „ātmanom” bio slučaj u doba himni: osnova po kojoj „ja” može reći „ja sâm” jeste „suće”, jedini mogući korelat znanja i jedino moguće „znajno”. Nesuće nije, jer otkud bi bilo („kutah khalu syât”). Koje i kakvo je to onda „nesuće”, za koje sâm Aruṇi veli da neki tvrde da ono bijaše prvo i da se iz njega rada suće, osim ako to nije neko drugo suće, koje se takvim predstavlja, a to nije zaista? To „nesuće” nije nesuće naprosto, nego prije nepravno suće, ono koje nije sâmo znajno suće. Iz ove vrtnje u krugu neka pomogne tvrdnja vedânte da je Aruṇijevo „suće” zapravo „brahma”, dok sâṅkhya u tome vidi „prakrti”; obadvia termina označavaju suće, jedno-nedvojno, istinito i sušto (ekam satyam sat). Koje je onda doista sušto suće od dva navedena?

Insistirajući do kraja samo na ovom pitanju vjerojatno bismo ustavili da ono vodi u teorijsku antinomiju kojoj nema jednoznačenog razrješenja, kao što će se u kasnijoj analizi i pokazati. Zato je na ovom mjestu ipak obavezujuća činjenica da Uddâlaka Aruṇi, govoreći o sućem koje je u najužoj vezi s pitanjem novog znanja, izlaže svojevrsnu teoriju tijela; u pitanju nije, dakle, samo i jedino čisto suće, korelat najvišeg znanja u svom najčistijem vidu, nego „suće” kao osnova pojmljivosti živog. Aruṇijevo „dehavâda”, koji je jedna epizoda ukupnog

učenja o sućem, ipak je najmarkantnija epizoda filozofskog učenja upanišade. Odnos dvaju aspekata spekulacije u ovoj šestoj glavi Čāndoge ide u prilog sadvādi: diskurs bitka zaokružuje čitavu Arunijevu epizodu u kojoj – upravo egzemplificirano na učenju o tijelu – izlaz jasno na vedjelo veza o znanju „razlike“ kao principa i omogućenja samoidentifikacije u misli-iskazu: „aham ātmā“, iskazu kojim ponovo izlazi na vidjelo instance „subjekta“ u „kako smo to ranije nazvali – „trećem licu“; taj subjekt, makar da je ovdje već predmet i osnova najčistije spekulacije, nije lišen svoje prirodnosti, „tjelesnosti“: „ātman“ je onaj srednji član koji će nositi i garantirati konkretni karakter teze o istosti „bitka“ (sad) i „znanja“ (dñāna), ovaj medij koji sprečava da se to pitanje vidi samo u svjetlu teorijskog. Pitanje znanja bitka je istovremeno pitanje njegove realizacije, jer su i jedna i druga strana prelomljene u refleksivnoj zamjenici koja imenuje njihov *proces* (sam-patti): svjetski elementi od kojih živi svako živo biće postaju sile tijela: hrana u tijelu postaje „razum“ (manas) – taj organ razlikovanja čije se djelo konstituira kao moć samorazlikovanja („aham ātmā“), voda postaje dahom (prāṇa), žar postaje riječ (vāc); kad tijelo odumire, kad ga *napusťa* neumirueće živo-samo, riječ prelazi natrag u razum, razum u dah, dah u žar, žar konačno u bivstvo (asya puruṣasya prayato vān manasi sampadyate, manah prāne, prānah tedasi, tedaḥ parasyām devetāyām‘, VI, 8, 5). Prijelazne forme sućeg naniže (žar, voda, hrana) koje u tijelu daju životne sile (riječ, dah, razum) i naviše (hrana, voda, žar) pokazuju se na taj način kao forme procesualnog samorazlikovanja, ili „samospoznavanja“ sebe sobom (ātmānam ātmānyātmanā), i to na osnovu sućeg u kojem se sabire konačno i najviše znanje, jer je ono samo osnova u kojoj se sabire sve bivstvo („sati sampadyate“). Ono, to suće, preko i prije čega nema ništa, jest ono što se u upanišadi naziva „parā devatā“, „najviše božanstvo“, izraz koji ovu visoku spekulaciju još živo povezuje s naslijedenom idejom konkretnog, pripadnosti, tako jakom u vedskoj duhovnoj tradiciji. No, ova ranoupanišadska izvješnost o životnom karakteru najviše bivstvene sile, tog „sućeg“ samog, nije teza naturalističke, još manje „empirijske“ naravi; nabranjanje tjelesnih moći koje nastaju iz kozmičkih preobrazbi jednog sućeg nije više od egzemplifikacije teze o „sućem“ kao zbiljskoj naravi svijeta, i upravo te teze se tiče stvarni interes upanišadske spekulacije. To je razlog zašto samo s oprezom možemo uzeti u obzir tvrdnju D. Chattpadhyaye o „znanstveno-materijalističkoj“ orientaciji Arunijeva učenja o tijelu u izričitoj suprotnosti prema idealizmu Yādñavalkye, glavnoj filozofskoj figuri Brahadāraṇyaka-upanišade. Tu tezu smo strelj već u navedenim citatima iz W. Rubena.

Ispuštajući iz vida činjenicu da je Arunijev dehaváda, zapravo, egzemplifikacija učenja o sućem kao *znajnoj* osnovi svijeta, Chattopadhyaya postavlja preuranjenu tezu da je Uddálaka Aruji najraniji upanišadski materijalist, a izvodi to na osnovu pretpostavke da je dehaváda po sebi indikator materijalističkog karaktera svih sličnih ontoloških učenja. Ovakav zaključak, koji nam se ne čini toliko pogrešnim sadržajno koliko jednostranim i utoliko prekratkim da bi obuhvatio kompleksnost situacije mišljenja u upanišadama, počiva na zamjeni teza: naime teze o „bitku”, odnosno o specifičnom – „suštomi” – karakteru osnove svijeta koji je identičan sa njezinim „znajnim” karakterom, tezom o materijalnom karakteru te osnove; na taj način je dvoznačno, onto-gnoseološko, pitanje prve filozofske spekulacije pretvoreno u jednoznačno i prekraćeno ontološko pitanje čija je neizbjegljiva teorijska sudbina skončanje u antinomiji primata materije ili „svijesti”, odnosno duha. No, mi ćemo bez obzira na besperspektivnost takve orijentacije slijediti njezin polazni interes jer bismo iz pretpostavki te teze mogli izvući korist koja nju samu premašuje, tim više što sama teza nije bez ikakve osnove. Ona preko W. Rubena, koji ju je razradio do najneprihvatljivije forme primitivne isključivosti materijalizma-idealizma, racionalnosti-intuitivizma⁹⁰, potječe od H. Jakobija, prvog historičara koji je ukazao na posebnost Arunijeve epizode u Čhāndogyi.

Odmah ćemo vidjeti u čemu leži nemogućnost ovakve reduktivne opcije koja jednu izuzetno kompleksnu situaciju mišljenja svodi na binarne suprotnosti disjuktivnog karaktera. Putokaz ka izlazu iz ove antinomije pruža Śankarin komentar koji navodi Radhaktishnan uz citirano mjesto iz Čhāndogye:

Sarvam̄ ēa nāmarūpādi sadātmānaiva satyam vikāradātam svatas
tu arntam eva |

(„Sve to: imena, oblici itd., poteklo iz razludžbe, istinito je samo po suštomi sopstvu; po sebi je nezbiljsko.”)

Sadātmānā sarva vyavahārāṇām sarvavikārāṇām ca satyatvam
sato'nyatve cānṛtavam |

(„Istinitost svih razlučenja i raščlambi jest u suštomi sopstvu; u drugosti nesueg/leži/ nezbiljskost.”)⁹¹

Ako dobro promotrimo ovo mjesto, koje je zbog pregnantnosti i apstraktnog karaktera izraza teško prevesti adekvatno, onda vidimo da se pozitivni odnos „sućeg” i njegovih preobrazbi ovdje preobrće u negativni odnos: razlikovanja i preobrazbe polučuju smisao i istinitost samo s obzirom na suštini karakter identiteta najvišeg principa; izraz

.sadātman' potencira razliku u dvostrukoj mjeri – njegovi sastavni elementi, „sad' i „ātman', odnose se recipročno kao specifična oznaka i nosilac oznake („suće-isto”, „isto-suće”). „Istost” je bivstvena, sušta (sad), i reflektirana prelomljrenom zamjenicom (ātman). Ovo Šankari-no mjesto je potenciranje klasičnog toposa „ontološke diferencije”, imenovanje samoidentiteta najvišeg principa koji ostaje „neaficiran” bilo kakvim dogadanjem u sferi principiata. (Radhakrishnan potvrđuje upravo tu tezu: „Sankara argues that this development does not affect the Absolute Reality”, isto, str. 450). Međutim, mi smo vidjeli da ova-kva interpretacija Šankare direktno kolidira sa sadržajem i načinom iskaza Uddālake Arunija: sat, koje je parā devatā, prva i zadnja forma u nizu preobražaja životnih sila koje proizlaze iz te jedne znajne, ne samo da nije „neaficirana”, „apsolutna” realnost, nego je upravo aficirana na najkonkretniji način: staviše, ona je, tako reći, u „afektu” jer ona je žar (tedas); ono se naporom svog afekta, svojim (erotskim) žarom, „izlijeva” u bivstvene i tjelesne moći i opстојi u njima. Znanje razlike, znanje koje se odnosi na ovu najvišu, upravo znajnu formu svekohog bivstva, predstavlja – to nam se čini osnovnom tezom Uddālakinia govora o bitku – znanje *ontičke inuencije* tog jednog-znajnog-sućeg, a ne njegove „ontološke diferencije”. (Ovu ideju Šankara potencira, na primjer, i terminološkim razlikovanjem između „satyatva” i „rtatva”; prvi izraz se odnosi isključivo na termen „sat”, dok drugi izraz, „an-rtatva”, označava status ontičkog mnoštva, status koji može biti samo negativan.)

No, ipak, Šankarin komentar, bez obzira na negativan rezultat, vraća diskusiju o Uddālakinom „sat” na pravi kolosijek: on potvrđuje da Uddālakin filozofski govor u Chāndogya-upaniśad tematizira prvenstveno suće kao osnovni interes mišljenja i njegov znajni karakter; ovaj je potenciran refleksivnom zamjenicom „ātman” koja bacca specifično svjetlo na ideju znanja koja je od početka u igri. Zbog toga Šankarinio insistiranja na ontološkoj diferenciji između „apsolutnog” i „pojavnog” na ovom mjestu nije ni od kakvog značenja, tim prije što sama teza o diferenciji završava u tezi o apsolutnoj nediferenciji najvišeg principa, budući da je svaka drugost (anyatva) jednog-istog-sebe njegova ne-zbiljskost (anrtatva). Za razliku od toga, Uddālakino jedno-isto-sebe sabire se u sebi preko drugog; po toj osnovi Uddālakin govor o znajnom sućem spada („sampadyate”) u isti filozofski govor o „sustom sebe” („sadātman’), govor po kojem je „svijet” utemeljen u svojoj vlastitoj biti na taj način što „pada u sebe” („ātmani sampadyate’”). Ovoj tezi immanentnog transcendentalizma, tezi koja direktno dovodi u pitanje ideju „ontološke diferencije” koja impicitno podrazumijeva moment

transcendentnog, odnosno transcendirajućeg, približit ćemo se na nešto širem planu.

Da bismo vidjeli kolika važnost u upanišadama pripada ideji reflektiranog sebe (ātman), ideji u kojoj se sabire sva težina filozofskog tipa spekulacije, dovoljno je obratiti pažnju na neka mesta iz jedne od najstarijih upanišada, Aitareye, koja se čini toliko starom da njen arhajski mitološki jezik skoro ugrožava njezin filozofski status. Međutim, nasuprot tendenciji da se u izradi filozofskog sadržaja ove upanišade apstrahiru od njezinog mitskog jezika (usp. Raju, Radhakrishnan), čini se da je upravo taj mitski jezik dovoljno instruktivan za misaoni sadržaj, budući da govor te upanišade, realiziran u prvom licu, pripada trećem licu reflektirane zamjenice „ātman“ koja se tako pojavljuje kao subjekt filozofskog govora. Taj govor je izraz onog jedinstva koji je u upanišadskom filozofskom kontekstu i intediran terminom „ātman“. Aitareya-upanišad otpočinje slijedećim riječima:

Vāñ me manasi pratiṣṭhā mano me vāci pratiṣṭhitam |
rtam vadīśyāmi satyam vadīśyāmi |¹⁰

Uvjeravanje u suštu narav govora što slijedi, narav što počiva na međusobnom podupiranju misli i riječi, riječi i misli, postaje ponešto suspektno s obzirom na terminološko razlikovanje koje iskršava u drugom stihu: pitanje koje bi zasluživalo pažnju tiče se razlike između izraza „rta“ i „satya“, naročito s obzirom na to kako Šankara upotrebljava apstraktne izvedenice tih riječi („rtatva“, „satyatva“). Pitanje je, naime, da li i ova arhajska upanišad vec suponira razliku, barem nominalnu, između istine najvišeg jednog (satyam) i istine mnoštvenosti svijeta (rtam), pa makar te „dvije“ istine mogле postojati jedino u odnosu potpune korelacije. Ako pristanemo na tezu da filozofska spekulacija ranih upanišada polazi od principa razlike „ontičkog“ i „ontološkog“, čak i u smislu korelacije, onda je pretpostavka o terminološkoj razlici „dviju“ istina moguća; to, međutim, ne implicira nužno i stvarnu razliku između tih momenata koja dolazi do punog izraza tek u kasnijim skolastičkim sistemima. Ono što rane upanišade, Aitareya među prvima, suponira, jeste istost posredovana razlikama, odnosno proces objedinjavanja, sabiranja razlika, što ne moramo nužno čitati kao tendenciju poništavanja konkretnog u idealnom mediju duha. Nije „duh“ ono što tvrdi upanišada, nego „sušto sebe“; nije sadržajno određenje najvišeg principa u smislu „duha“ ili „tvari“ najviši interes te spekulacije, nego ispostavljanje relacije, sheme odnosa, upravo „istosti“, dakle onog odnosa koji se imenuje terminom „ātman“ i koji svojom nepo-

srednom izvjesnošću opravdava neposredni karakter govora upanišade; ta izvjesnost je ono što podupire sušti karakter riječi. U Aitareyi se dalje kaže:

Ātmā vā idam eka evāgra asīt nānyat kiñ čana miśat |
Sa aikṣata lokān nu srdāti | (Ait, I, 1,1)⁹³

Dakle, polazna teza upanišade glasi: „ātman” je prvo svijeta, i Radhakrishnan, na primjer, vidi u tome s puno prava implicitnu polemiku upanišadskog mudrača s neimenovanim protivnicima koji zastupaju drukčiji ontološki koncept: „This is by way of refutation of the sāṅkhyā dualism. The non-being of matter which is assumed for explaining creation is not external to the Supreme” (op. cit., 515). Međutim, prije nego što se okrenemo tom drugom ontološkom konceptu i njegovoj inkompabilitnosti s konceptom o kojem je ovdje riječ, pokušajmo slijediti dalje ideju koja se ovdje nameće. Suče, ono najviše znajno, ovdje se ne predstavlja samo kao najviši predmet najvišeg znanja, dakle ne samo kao najviše znatljivo nego kao moć znanja; to je slučaj u Čāndogyi, to je slučaj ovdje u Aitareyi, to će biti opći upanišadski topos. Suče, o kojem je riječ, samo je izvor riječi, i to na taj nacin što je ono od svog početka, sāmīm svojim početkom, djelatni jezični čin, samoižricanje koje je „izljevanje” u svijet. „Principle” svijeta je „sušta istost” koja je sebeznanje u aktu samoižricanja; „suče”, za koje je izgledalo da je „objektivni” korelat najvišeg znanja, time se obrće u performativni (jezični) akt sebeznanja, ono je misljeno kao svjesni čin. Brhadāraṇyaka to prikazuje nedvosmislenom jasnoćom:

Ātmāivedam agra āśit puruṣavidhaḥ, so' nṛtksya nānyad ātmāno'
paśyat so' ham asmiḥ agre vyāvaharat. Tato' ham nāmābhavat.
Tasmād apy etarhy āmantritaḥ aham ayam ity evāgra uktvā, at-
hānyan nāma prabhūte yad asya bhavaḥ. (Br, I, 4,1)⁹⁴

Sušto sebe (sadātman) konstituira se i potvrđuje aktom samosvesnjog izričanja („so' ham asmi” – „to sam ja”), izričanja koje je ujedno imenovanje identiteta i razlike, i to ponovo u trećem licu jednine („sah” – „on”, „taj”), što znači: ono „isto” vidi sebe preko razlika, u razlomljenoj slici mnoštvenosti svijeta. Razlika postoji, iako to sebe „na početku” ne vidi ništa drugo osim sebe (nānyad ātmānah), ali mnoštvenost je dana već njegovim udvostrućenjem u sebe-isto koje mu omogućuje da kaže „sah” („on”). Prvotni akt samoproizvodnja činom samoižricanja pokazuje se na taj način kao akt čistog „spekulativnog”

(„anvikṣya... paśyat”) konstituiranja samosvijesti putem akta samorazlikovanja; ovo – kantovski rečeno – samoprepoznato „ja” koje prati sve svoje zorove pada ujedno sa performativnim jezičnim činom; riječ/me „ja” koje otud nastaje („tato’ ham námābhavat”) zato nije tek puko ime („nama eva”), nego (jezični) proizvod reflektiranog, suštog sebe („ātman”). Međutim, jezički performativni akt suštog sebe koje je ujedno „treće lice”, dakle svoje vlastito drugo, ima kozmološku konotaciju; jezični akt je kozmički čin proizvodjenja svijeta:

Sa vai naiva reme; tasmād ekākī na ramate, sa dvitīyam aićhat; sa haitavān āśa yatha stripumānsau sampariśvaktau. Tasmād ayam ākāśah striyā pūryata eva. Tām samabhavat tato manuṣyā adāyanta. (Br. I. 4.3)¹⁶

U tom prvotnom sebe, koje je tjelesno („puruṣavidha”), dogada se sad udvojenje, i to, kako se izriče, iz unutrašnjeg poriva, iz želje za drugim što seže iz dubine tog „prvog” „tjelesnog” bica; ono se cijelom svojom veličinom udvaja na „muško” i „žensko” i tako (navodno) stvara simetriju kozmičkih spolova, simetriju koja sama počiva na fundamentalnom nerazmjeru: prvo sušto sebe, koje je „tjelesno”, nosi jasno znakovne muškog principa; ono je „on”/„taj” (saḥ), ono je „puruṣavidha”

muškoliko tijelo koje, izgleda samo prividno, sadrži dva „nova” momenta: „žensko” i „muško” („striпumānsau”). Muški element je nedvosmisleno *redundančan*, jer je „muško” koje bi trebalo biti izvedeno i simetrično sa ženskim elementom, identično s primarnim bivstvom (sad) koje je po sebi misljeno kao muški princip. Ovaj rezultat ne proizlazi samo na osnovu nominalne kongruencije primarnog i izvedenog „muškog”, nego iz prozirne strategije iskaza: „novi” muški element je varka riječi, prazan nominalni hod, jer je onaj muški princip koji stupa u odnos sa izvedenim ženskim („tām samabhavat...”) identičan s onim prije „stvaranja” („samoizljevanja”), dakle s onim iz prve rečenice („sa dvitīyam aićhat”). To potvrđuje direktno rečenica „Tasmād ayam ākāśah striyā pūryata eva” – novi, stvoreni prostor je ispunjen ženskim. sekundarnog muškog nije ni bilo, osim ako se ono ne zamisliti kao preobrazba primarnog muškog. Simetrija kozmičkog stvaranja iz muškog-ženskog, iz čijeg se „su-bivanja” (sambhū-) porodiše ljudi, osujećena je primarnom konstelacijom; davatelj identiteta je „puruṣavidha”, njegovo je izljevanje svijeta:

So’ vet ahām vāvā srṣṭir asmi, ahām hidam sarvam asrkṣiti; tataḥ srṣṭir abhavat, srṣṭyām hāsyaitasyām bhavati ya idam veda. (Br. I. 4.5)¹⁷

Ovaj asimetrični odnos se i dalje potvrđuje: ženski princip, uokvirjen granicom primarno muškog prostora (âkâsa), dakle stavljen od početka u neravnopravan odnos ispunjavanja praznog mesta koje je već obilježeno znakom identiteta primarnog, samoidentičnog, već tu ispunjava funkciju „materije“ u jednom shematskom odnosu koji je asimetričan, odnosno isključujući i uključujući istovremeno; na sekundarnoj razini žensko je tvar, prostor ispunjenja, materija svijeta, na primarnoj razini ono ne postoji – ni principijelno, ni stvarno, ni nominalno. Primarno sebe se mora „pretvoriti“ u doslovnom i figurativnom smislu – da bi moglo stupiti u odnos; simetrično, dakle izvedeno muško na tvarnoj razini je „prijetvorno“, samo funkcionalno, ono se javlja dvaput: naime jedanput kao opće, na razini principa, drugi put kao partikularno, jedno od dvoga. Međutim, odnos označitelj-označeno, davalac i primatelj identiteta je dovoljno transparentan i nedosmisleno asimetričan, da ga ne može prikriti nikakvo metaforičko čitanje. Instanca drugog, izvedenog, što ispunjava „sav ovaj prostor“, nalazi se u funkciji prijenosa identiteta prvog principa; njihov odnos se odvija po liniji koja razgraničava transcendenciju i imanenciju:

Sâ heyam ikshâm éakre, katham nu mâtmañâ danayitvâ
sambhavati, hanta tiro' sâñiti. (Br. I. 4.4)⁴⁷

Svaki njezin pokušaj da se sakrije u svijetu ontičke imanencije, u svijetu imena i formi, završava istim rezultatom: „on isti“ (sa âtmâ) uvek je iznova pronađe, jer je ona unutar ruba imanencije čije granice povlači on, dakle u njegovu „zabranu“ iz koje nema izlaska, osim na način transcendiranja svojstven isključivo „njemu“; svako njegovo „subivanje“ (sam BHU, glagol čije doslovno čitanje daje konkretno i metaforičko značenje) u prostoru ontičke imanencije rezultira radanjima, kojima on, davalac identiteta, svaki put potvrđuje svoje reflektirano „ja“ aktom samoizričanja („aham vâva sršjir asmi“).

Time je stvoren prostor ontičkog reda u kojem – to vidimo iz ove iznenadne scene – ostaje zatvoren neimenovan princip „drugog“, iako su mu spol i funkcija jasno naznačeni, a time, povratno, i spol i funkcija *prvog* principa, iako je ona već jednoznačno imenovana izrazom „purushavidha“. Međutim, stvarna konstelacija u odnosu koji je prikazan ovom scenom ostaje skrivena isticanjem prividno neutralnog karaktera prvog i neizvedenog principa, za koji se kaže da se simetrično udvaja na muški i ženski princip iz čije se sveze potom radaju svjetovi. No, prividnost simetrije je transparentna u konstrukciji rečenice; subjekt glagola „samabhavat“ u iskazu I. 4.3 je jednoznačno muškoliki princip *prvog*

ranga koji se poslužuje „pretvaranjem“ u simetričnu mušku polovicu novog dvojnog bića, vjerojatno da bi uopće bio „kompatibilan“ sa svijetom ontičke imanencije, svijetom koji on po sebi transcendira. Asimetričnost odnosa i prividnost srednjeg muškog elementa izlazi na vidjelo na dvostruk način: ontički prostor je ispunjen ženskim elementom, i to na takav način da se odmah nameće ideja „tvarne podloge“, odnosno materije koja će u sānkyai doći do svoje pune funkcije: nadalje, ontički prostor (ākāśa) koji je sazdan od ženskog elementa, zapravo je prostor imena-i-oblika (nāmarūpa), što znači formi „izlijevanja“ prvog, muškog principa u žensku materiju i time formi njegovog identiteta, *njegovih* samopotvrda u „drugom“:

Taddhedam tarhy avyákttam ásit, tan nāmarūpābhýám eva vyākriyata, asau nāma ayam idam rūpa iti. Sa eṣa iha praviṣṭah. (Br. I. 4.7)*

Ovaj ekskurs u, da tako kažemo, „ontologiju spolova“ za koju bi tek trebalo jasnije utvrditi koliko je zaista konstituirana ontološki a koliko vrijednosno, ekskurs koji je toliko iznenadan koliko je iznenadno transparentna struktura odnosa u prvotnoj ontološkoj situaciji mišljenja, otkriva potpuno novi problem s obzirom na onaj do kojeg smo u analizi karaktera „prvotnog sućeg“ došli: do sada nas je vodilo pitanje razlikovanja na „suće“ i „nesuće“, potom pitanje istinski i zapravo sućeg nasuprot njegovu nepravom - i za sada još nejasnom - dvojniku. Filozofski govor o tijelu, na čiji je trag uputila sekundarna literatura, stvorio je novu situaciju: to suće, jedno, jeste živo, sazданo od svijeta, odnosno sadržano u svijetu, ono je tjelesno, jer je moć „senzacije“ koja sačinjava tjelesnost. Tako nas ontologija spolova, koja po sebi sačinjava novi problem, vraća na liniju distinkcija koju nismo do kraja isrpili: suće je onaj medij na kojem se prepoznaje pravi karakter žive moći tog jednog prvog za kojim se traga; ona je impresivna i ekspresivna, receptivno i projektivno odgovaranje na „drugo“ - drugo, koje, to se mora definitivno konstatirati, samo neima simetričan ontološki status, nego je još uvijek (i zauvijek) neuhvatljiva veličina koja će u historiji mišljenja zadobivati neprava imena.

„Receptivni“ karakter prvog sućeg prosjedočen je Uddālakinim „eksperimentom“ s intelektualnim sposobnostima svog sina Śvetakeṭua: umanjenje fiziološke moći tijela povlači za sobom umanjenje intelektualnih sposobnosti; vježba koja začuduje i zadihvjuje preciznošću distinkcija, a ne toliko idejom o kauzalnoj vezi fizioloških i intelektualnih funkcija tijela. Iz tih distinkcija receptivnih sila (kozmičkih) suće,

žar, voda, hrana; tjelesnih; govor, dah, razum) koje se preobražavaju jedna u drugu, proizlazi jedna najmarkantnija, i to ona koja u nizu tjelesnih sila najbliže stoji uz suć, taj najbožanstveniji „element“ (parā devatā); naime govorna sila. „Suce“ se na taj način pokazuje kao „samozrijeće ja“, točnije jedno-sebeizrijeće. Sila rijeći stoji, dakle, indikativno na prijelomu receptivnih i projektivnih moći tjelesnog sebe, i na ovom mjestu se nalazimo u poziciji da postavimo tezu da su distinkтивne ontološke oznake „jednog prvog“ koje nalazimo kod Uddālaka Arunija i Yādñavalkye momenti govora o jednom i istom: Uddālaka Arunij govor o jednom sućem (ekam sat) za koje kaže „To si ti“ (tat tvam asi). Yādñavalkya govor o jednom sâiom, jednom istom (eka átmâ) koje se samo izriče: „To sam ja“ (so' ham asmi'). Sila rijeći koja po redu kozmičkih i tjelesnih sila pada ujedno s receptivnim činom samogledanja i samoreflektiranja u izvjesnosti nepostojanja „drugog“ (usp. Brhadaranyaka I, 4,1: „so' m ikṣya nányad átmâno' pasyat...“) gdje izrazi „anu-ÍKŠ“ i „PAS“ pokazuju sukcesivni prijelaz iz optičke predodžbe recepcije fenomenalnog i refleksivni lom „anu“), jeste moment obrata receptivnog u projektivni karakter najvišeg principa, točka obrata je, dakle, performativni jezični akt samozrcanja, moment u kojem ponovo dolazi do punog izraza jezik kao arhetipski model „svijeta“ u indijskoj intelektualnoj sferi. Međutim, specifični karakter upanišadske spekulacije o karakteru svijeta na osnovi iste jezične paradigmе sastoji se u odnosu na brahmansko-mantrički model u izmjeni modela znanja, koje nije više funkcionalno, ispravno žrtveno znanje, jezični čin kreacije vanjske zbilje, nego obuhvatanje svijeta u znajnu sliku „iznutra“; rezultat je ideja *svjesnosti* kao jedinstvene biti tog jednog sućeg koje je „ekam-sad-átman“. Arunijev dehavâda, koji bez dvojbe predstavlja egzemplifikaciju primarnog govora o sućem i koji se služi Svetaketuom da bi pokazao da je to suć stla njegova tijela, da je to zapravo on sâm, taj dehavâda kulminira u terminu „sadátman“, terminu koji je zasluga Yādñavalkye. Na taj način smo došli do nove distinkтивne oznake sućeg koja jednoznačno proizlazi iz strategije filozofskog diskursa prvih upanišada: to je odnos medusobnog podgradivanja različitih aspekata govora o prvom-jednom o rasponu od govora o sućem preko govora o tjelesnom karakteru tog živog sućeg do govora o samo-svjesnosti; sadvâda na taj način preko dehavâde prelazi u átmavâdu. To je ujedno raspon i prijelaz prividno disparatnih filozotskih govora Uddālake Arunija i Yādñavalkye, prijelaz od receptivnog modela prikaza do projektivnog. Taj prijelaz na jednom kraju obilježava točka u kojoj je sadržano Arunijev „pravilo“ što samo odaje sliku prijelaza, odnosno povrata govora o sućem preko govora o njegovu tjelesnom ka-

rakteru ponovo u formu pročišćenijeg ontološkog govora „Sat”, taj most prijelaza od mnoštvene slike svijeta u pravu i istinsku sliku, nije ništa drugo do slike „sebe”:

Etad átmyam idam sarvam, tat satyam, sa átmâ, tat tvam asi Švetatko.

(Chândogya VI, 13)⁹⁹

Dva disparatna govora ranih upanišada, dehváda Uddálake Aruníja i átmaváda Yádñavalkye, susreću se u ovoj točki prijelaza u termin koji sâm tek iz kasnije perspektive ponovo objedinjuje raspad izvorno kongruentnih aspekata jedne te iste ideje; taj termin je „dehát-maváda”, koji za nas u ovom kontekstu ima više smisla s obzirom na ideju izraženu formulom „sadátman” nego kao oznaka za indijska materijalistička učenja; u toj funkciji termin „dehát-maváda” je poznat tek iz kasnijih vremena, i to posredstvom semantičkih izmjena. U kontekstu ranih upanišada „dehát-maváda” nije termin razmimoilaženja disparatnih spekulacija, ponajmanje u smislu „materijalizma” i „idealizma”, nego ploha preklapanja vanjske i unutrašnje perspektive mišljenja, preklapanja koje ima tako karakterističan pendant u refleksivnom aktu samoprepoznavanja i jezičnom aktu samoizricanja, koji je dvojan, međutim, ipak identičan: zamjenice „ja” i „ti” jesu znakovi refleksivnog udvojenja, međutim, to udvojenje se događa u identičnoj ontološkoj dimenziji (sat) u čijoj zaboravljenoj „pretpovijesti” leži isključenje „drugog” (asat); „ja” i „ti” nisu stvarni ontološki partneri, nego u doslovnom smislu zamjenice koje zamjenjuju jednu drugu preko identičnog nosioca identiteta; to je „sat”. Prividni razgovor – koji je od početka prividan zato što počiva na jednosti suponiranog identiteta – predstavlja stvarni monolog, govor jednog¹⁰⁰; tako je isto prividan i sukob dvaju upanišadskih koncepta, Aruníjevog i Yádñavalkyinog, oni su dvije nasuprotnе točke gledanja u istoj ontološkoj dimenziji, dvije onto-gnoseološke perspektive koje se sabiru u jednoj točki kao što su potekle iz jedne točke: „sat” je „átmyam” (Aruní), „átman” je „satyam” (Yádñavalkya). Ta dva koncepta su dobitak nastao iz jednog modela mišljenja – „pravog znanja” – koji sam počiva na gubitku, čiji smo sadržaj i proces uspjeli identificirati samo indirektno, u procesu semantičkih redukcija, ali ne i pozitivno; izgubljeno „drugo” je ostalo negativni znak („asat”), i zato se i sâmi od tada, s procesom izobrazbe „pravog znanja”, krećemo u istoj dimenziji koju susrećemo u ranim upanišada-ma: to je dimenzija jednog-istog koje jest, čija se „zla ontološka savjest” otkriva u naglašenoj potrebi da se istakne svaki put i iznova da je

ono „advitiyam“. Zato je i obrat od „sad-ātmyam“ ka „satyam ātman“ obrat vanjskog u unutrašnje, receptivnog u projektivno, „ti“ u „ja“; svi procesi bivstvenih sila (devatāh) koje je prikazao Uddálaka svojim eksperimentom jesu unutrašnji procesi „sebe“ putem njegova samoogledanja u vanjskom, procesi samoospoljenja:

Tasya vā etasya puruṣasya dve eva sthāne bhavataḥ idam ēa para-lokasthānam ēa; sandhya trtiyam svapnasthānam; tasmin sandhye sthāne tiṣṭhann ubhe sthāne paśyati, idam ēa paralokasthānam ēa; atha yathākramo’ yam paralokasthāne bhavati, ākramam ākramya, ubhayān pāpmāna ānandānś ēa paśyati. Sa yatra prasvapiti asya lokasya sarvāvato mātrām apādāya, svayam vihatya, svayam nirmāya, svena bhāsā, svena dyotiśā prasvapiti. Atrāyam puruṣāḥ svayamdyotir bhavati. (Br.-up. IV. 3.8)¹⁰¹

Štaviše, proces „ospoljenja“ je proces zatvaranja u isti medij, jer je stvaranje svake forme vanjskog potvrda samoidentičnosti jednog, izljevanje u forme samoidentiteta. Brhadāraṇyaka taj proces stvaranja vanjskog, koji mi na ovom mjestu promatramo kao konceptualni dobitak, opisuje iznutra i na taj način još otklanja i sprečava onu interpretaciju dane (snovidne) slike koja će se direktno nadograditi na upravo citirano mjesto iz upanišade. Yādñavalkyin prikaz samosvjesnog i djelatnog, upravo samo-djelatnog Sebe je u tolikoj mjeri dramatično privlačna da do nje moramo stići prije Šankare, dakle prije nego što paradigma sna postane snoviđenje i privid. U Brhadāraṇyaki se dalje kaže:

Na tatra rathāḥ na rathayogāḥ na panthāno bhavanti. Atha rat-hān rathayogān pathāḥ srdate.

Nu tatrānandāḥ mudāḥ pramudro bhavanti; atha ānandān mudāḥ pramudraḥ srdate.

Na tatra veśāntāḥ puškarinyāḥ śravantyo bhavanti; atha veśāntān puškariniḥ śravantiḥ srdate.

Sa hi kartā. (IV. 3.10)¹⁰²

Stići do ovog mesta prije Šankare znači uspjeti prepoznati još konkretni karakter metafore sna, metafore koja je zapravo paradigma pozicije iz koje nastaje navedeni spekulativni govor (.sandhya trtiyam svapnasthānam“), što znači metafore koja nije tek znak figurativnog, nestvarnog govora¹⁰³; metafora sna se pokazuje, naprotiv, kao otkrivanje veznog mesta, posredujućeg prostora između „ovog“ i „onog“ mesta, pretvaranje diferencije između tzv. fenomenalnog i noumenalnog u konkretni prostor, treće mjesto, sintetičko-tvorbeni medij sna.

Ova ključna točka, čiju je pozitivnu stranu teško izraditi zbog negativne konotacije sna kao pojma i stanja svijesti u zapadnoj tradiciji, predstavlja mjesto razdora i za indijske interprete. Ipak, bez obzira na ishod diskusije o ontološkom statusu sna (Sankara je, kao što ćemo vidjeti, izvršio nepovratni i nepopravljivi utjecaj na shvaćanje tog upanišadskog toposa i na one interprete koji pokušavaju inauguirati ideje dijametralno suprotne njegovoj poziciji, i to posvemašnjom ontologizacijom sna, odnosno preciznije: pretvaranje ukupne ontičke sfere, koja ne prelazi granicu ovostranosti, u domenu snovida), ostaje jasna i nedvosmislena ideja sintetičko-tvorbenog potencijala, potencijala koji upravo iz prave ontološke pozicije – s linije diferencije ontičkog i transcendentnog, dakle s linije *transcendentalne inkluzije*: svapnastihāna – dolazi do „isprážnjenja“ (momenta čiju smo erošku konotaciju našli inkluzivno sadržanu, ali ni izdaleka nismo iscrpili; s toposom sna se u „ontologiji spolova“ otvaraju novi momenti kao eroški samoodnos prvog, jednog i neiscrpnog principa, koje u ovoj analizi moramo na žalost ostaviti po strani). Metafora sna se stoga ovdje javlja kao uprizorenje ideje samoiserpljuće kreacije svijeta iz neiscrpivog potencijala stvaračkog Sebe koje sebe koristi kao „materijal“ i formu stvaranja; „stvaranje“ je „samoizljevanje“ (sršći)¹⁰⁴.

Dok Sankara svojim komentarom otvara horizont transcendencije i inkompatibilnosti istinskog jednog sa (prividnim) svijetom mnoštva, horizont koji do danas ni jedna alternativna interpretacija nije zatvorila nego prije produbila čak i protiv svoje volje, topos sna u Brhadāraṇyaki otvara prostor iz kojeg postaje moguća revizija raspadnute slike svijeta: san je međuprostor dinamičke igre transcendencije i imanencije koju smo već prepoznali u eroškoj igri transcendirajućeg muškog principa u potrazi za ženskim, koje se skriva u ontičkoj imanenciji (Br. I. 4.4). Ako je u tekstu upanišade od mjesta I. 4.4. do IV. 3.10 ženski element koji ispunjava ontički prostor netragom nestao, i ako se eroški odnos principâ pretvara u samoodnos jednog principa, ipak ostaje (barem) ideja *stvaračkog čina* paradigmatski dana međutoposom sna, koji je istovremeno slika svijeta i prizor njegova nastajanja, sam akt nastajanja. Zato je za koncept mišljenja s kojim smo ovdje suočeni, dakle za idejni sadržaj kao i za tip spekulacije, upravo san karakteristična i nadasve indikativna forma: san je medij samoiskazivanja, štaviše samouprizorenja tvorbenog karaktera samosvijesti, koja jedino postoji kao izvedbeni (samoizvedbeni) akt, i obrnuto, koji je jedini stvarni lik čina u kojem postoji tzv. „Sebe“ (ātman). „Sebe“, „prelomiljeno Ja“ jest na način refleksivnog izvedbenog čina; „kozmički čin“ (sršći) ujedno je čin njegova konstituiranja u „sušto sebe“ (sadātman). „Sebe“ je

svjesni čin, iz čega slijedi da je tzv. svijest po sebi već čin i neodvojiva od njega, što znači da je, obrnuto, čin kao takav svijest jer je in nuce konstituiran refleksivno.

Međutim, iako Brhadāraṇyaka idejom sna kao ontološkog međuprostora otvara mogućnost da se samo „ātman“ shvati kao akt, ne postoji dovoljno jak razlog i osnova da se sam akt shvati bez transeendentnog ostatka, odnosno točnije: bez „subjekta“ koji se ne poklapa sa aktom i ne *iscrpljuje* u njemu; upravo to je perspektiva komentara koja je sa Sankarom odnijela pobjedu, a da se za drugu mogućnost interpretacije zapravo ni ne zna. Drugim riječima: „ātman“ nije samo iscrpljujući akt, nego nosilac akta, njegov neaficirani subjekt. Iz istog razloga se sad pokazuje da je i izraz „čin je svijest“ nepodoban, jer transcendentni ostatak uvjetuje da se kaže „čin je čin svijesti“; taj ostatak je, naime, instanca uvjetovanja (koja sama ne podliježe kauzalnom odnosu) čiji se status na izgled može samo utoliko ugroziti da se od uzroka pretvorí u posljedicu, a da se shema kauzalnog odnosa kao kauzalnog bitno ne promijeni. Taj problem ćemo u daljem tekstu pratiti podrobnije, nastavljajući već otvorenu diskusiju o pitanju materijalizma i idealizma u indijskoj filozofskoj tradiciji.

Nasuprot nuždi da se u citiranim iskazima rane upanišade vidi instanca „subjekta“ u genitivu, čini se moguće da se ta ista mjesto čitaju bez rečenog transcendentnog ostatka: „ātman“ je ime za čin, jer je upravo tvorbenost (kartrtvam) način na koji ono jest (sadātman), ona je, po svemu sudeći, onaj medij u kojem se preobraćaju jedan u drugog dva aspekta prvog-jednog: gdje sat postaje „ātmyam“ i gdje „ātman“ postaje „satyam“. Međutim, prije nego što su stvorene mogućnosti za razumijevanje immanentnog karaktera „svijesti“, već same upanišade su izradile mehanizme nerazumijevanja koji iz imanencije odvođe u transcendentno: to je ideja pravog i ekskluzivnog *znanja*, tako karakteristična za upanišade da se svaki koncept čina može razumjeti još samo na liniji interiorizacije ideje djelatnosti u spoznajni čin, i to onaj spekulativni intuitivne naravi. Time je u historiji ideja odnijela prevagu *kauzalna* opcija prvotne situacije mišljenja i ujedno s njome ideal znanja prvog-jednog-najvišeg shvaćenog kao uzrok. Mi ćemo se odsada kretati linijom krivog razumijevanja i odatle pokušati probiti njegovu rigidnu opciju, iako ona sama nije jedinstvena; čini se da ne postoji jedno krivo razumijevanje kao što ne postoji niti jedno pravo razumijevanje. Naš se zadatak sastoji u tome da nove mogućnosti interpretacije tražimo u njihovoj međuigri.

Jedan kraj linije nerazumijevanja počinje upravo kod Yādñavalikye, s njegovom idejom prvog što s početka bijaše „gruda svijesti“ ide-

jom za koju smo vidjeli da ju je moguće razumjeti kao koncept čina bez transcendentnog subjekta, dakle ne u shemi kauzalnog odnosa u kojoj princip ostaje neaficiran principiatom. Ova, za Šankaru karakteristična linija komentara koja sačinjava idealističku komentarsku tradiciju ima svoj izokrenuti pendant u tipu interpretacije koji na specifičan način preuzima D. Chattopadhyaya. Time smo stigli do slijedeće čvrne točke naše analize. Chattopadhyaya komentira na slijedeći način mjesto iz Brhadāraṇyake IV, 3,10:

Ako su snovi dokaz sposobnosti Sopstva da stvara i projicira objekte koje sanja, onda možemo prihvati i ideju da Sopstvo može proizvoditi objekte, i stoga ništa ne stoji na putu pretpostavci da ono to čini i u budnom stanju. Yogācāra-buddhisti su doista izradili ovu stranu argumentaciju potkrepljujući to evidencijom čulne obmane, za koju su tvrdili da nije ništa drugo nego iskustvo subjektivnih tvorbi pod vidom objektivnih stvari. Protivnici idealizma u indijskoj filozofiji bili su, stoga, prisiljeni da tvrde kako su tobožni objekti senzitivne obmane daleko od toga da budu puke subjektivne projekcije, nego da imaju ekstramentalnu egzistenciju, naravno, u drugom prostorno-vremenskom odnosu. Za kasnije idealiste snovi su bili iluzorni i lažni, a ne relativno približavanje istini, kao što je Yādñavalkya vjerojatno mislio.¹⁰⁵

Ovo mjesto dovoljno jasno pokazuje da komentator Chattopadhyaya ne prepoznae smisao figure sna kod Yādñavalkye, i to već zbog toga što on na rane upanišade gleda iz kasnije historijske perspektive, sa stanovišta kasnijih idealističkih filozofskih koncepata kao što je budhistički yogācāra ili Šankarin advaitavedānta. Da bismo u kasnijim poglavljima mogli koristiti pozitivne rezultate Chattopadhyayinih analiza koje su dale novu historijsku sliku odnosa među indijskim filozofskim školama, potreban je da na ovom mjestu izvršimo neke načelne korekture. Figura sna u Brhadāraṇyaki je pri tome nezaobilazan topos, san je upravo onaj moment koji služi kao potvrda za načelnu tezu o upanišadama kao prvoj formi filozotskog idealizma u Indiji, dakle o rasiđištu, makar samo i začetnom, onih ideja koje su u indijskoj historiji ideja dovele do prenaglašavanja intuicionizma, spiritualnosti, u krajnjoj liniji do misticizma, s druge strane, do uvjerenja o iluzornom karakteru svijeta; uzrok tome Chattopadhyaya vidi načelno u konceptu spoznaje, karakterističnom za upanišade, kao i u činjenici da vanjski svijet za tu ranu spekulaciju nosi karakter idealne tvorbe. Time je, po

autoru, poništena mogućnost da se dâ odgovor na pitanje o pravoj realnosti svijeta¹⁹⁶.

Ovaj prigovor o neracionalnom karakteru upanišadskog tipa mišljenja, prigovor koji, sa svoje strane, počiva na razgranatoj analizi filozofskog materijala ali ne seže dalje do pretpostavki filozofskih toposa, mi na osnovu dosadašnje analize možemo uzeti samo s rezervom. Ako je, naime, već i na prvi pogled plauzibilno da upanišade generalno slijede „idealističku“ spekulativnu motivaciju i da im je doista zaštitni znak učenje o ātmanu, onda je ipak u najmanju ruku isto toliko problematična tvrdnja o „neracionalnom“ karakteru upanišadskog mišljenja. Ako se ono i deklarira kao intuitivno, ono, s jedne strane, ne odbacuje druge forme spoznaje, nego ih, naprotiv, jasno diferencira i rangira i, s druge strane, kao što smo pokazali u ranijoj analizi, ono je rezultat procesa racionalizacije putem višekratne i višesmjerne refleksije mišljenja unutar vedskog korpusa. Upravo ovi procesi refleksije čine onaj mehanizam na osnovu kojeg se može legitimirati racionalni, i to hiperracionalizirani karakter ideoološke, što znači i socijalne, brahmaanske slike svijeta, u koju spada i ozloglašeni kastinski sistem; pitanje je kako bi se ta iracionalna tvorba uspjela održati kroz vijekove da je zaista lišena svake racionalne osnove i pragmatičkog opravdanja.

Kako Chattopadhyaya u svojim istraživanjima materijalističkih filozofija generalno ispušta iz vida brahmanskiju liniju racionalizacije mišljenja, on ne vidi adekvatno ni misaonu situaciju u upanišadama, koja se ne može procijeniti na osnovu pitanja primata duhovnog ili materijalnog principa: dosadašnja analiza Aruṇijeve epizode iz Chāndogy-upanišad i esporedba s Yādñavalkyinim učenjem o „sadātmanu“ je pokazala da bitna pitanja te spekulacije idu mimo binarne sheme materijalno-duhovno, iako upanišadska učenja – s obzirom na ono što će se kasnije zvati „materijom“ i materijalističkim konceptima – doista stoje na čelu idealističke linije unutar indijske tradicije mišljenja. Međutim, dublji strukturalni uvid u misaonu situaciju upanišada pokazuje da središnji koncept te spekulacije, ideja „suštog sebe“ („sadātman“) ili, što je još poznatije, ideja identiteta brahman-ātman, vanjske i unutrašnje strane svijeta, „bitka“ i „svijest“ (što je loš opis, jer operira binarnim pojmovima, dok indijska strana uvijek polazi iznutra, s pozicije nerazdvoja), da, dakle, taj koncept „sopstva“ predstavlja svojevrsnu revoluciju mišljenja naspram interesa tada već etablitane brahmane socijalne ideologije organizirane po ritualnom modelu mišljenja, koji smo mi naprijed nazvali mantričkim. Stoga se upanišadski koncept identiteta brahman-ātman pokazuje kao konačno zadobivena točka objedinjenja svijeta-i-mišljenja nakon duboke i dalekosežne parcijalizacije svijesti i

područja realnosti u tzv. znanstvenim granama (vedange), čiji se status ne iserpljuje samo u funkcionalnom, dakle u točnom opisu područja zbilje obuhvaćene u simbolički, ritualni poredak, nego koje upravo služe kao providna podloga racionalnosti tog „kozmičko“-socijalnog sistema odnosa. Filozofsko mišljenje integralističkog karaktera, kakvo je upanišadsko, koje sebe shvaća u nepomirljivoj suprotnosti spram takve konstelacije, jeste istovremeno protest protiv raspada smisla svijeta u njegovu obredno-analitičkom komadanju, dakle protiv mantričke slike svijeta, kao i protiv socijalnih odnosa, makar ovaj moment ne predstavlja poseban predmet refleksije kao što ideja socijalnog ne postoji van integralno-kozmičkog konteksta.

Upanišade su, dakle, u istoj mjeri „nāstika“ prema brahmanskoj ortodoksiji i njezinoj objavi kao što je to nešto kasnije postao rani budhizam i potom sve „negativne“ filozofije. Stoga možda nije pretjerana ideja da u upanišadama, toj formi prve filozofije u Indiji, ne treba gledati samo i ne primarno veličanstveni uzlet duha, nego prvo eksplicitno i reflektirano kritičko stajalište, čak *krizno mjesto* općeg duha, koji se pokazuje u ideologemima okoštale ritualističke svijesti. Ako je, dakle, moguće govoriti o kritičkom karakteru filozofske spekulacije, karakteru koji joj genuino pripada, onda se ovdje radi o diferencijama strukturne prirode, inherentnim samom mišljenju. Prividno, o tome je riječ u kritici koju Chattopadhyaya upućuje idealističkom tipu spekulacije, međutim, ta kritika ne pogada upanišade, prije svega, zato što je sročena na osnovu kasnijih idealističkih pozicija, i – što je možda još važnije – zato što je s pitanja primata duha ili materije, tih objektivnih korelata mišljenja, prenesena na pitanje o karakteru samog mišljenja; mi ćemo u kasnijoj analizi vidjeti da upravo pitanje primata duhovnog ili materijalnog principa igra presudnu ulogu u čitavoj diskusiji, odnosno da se radi o neimanentnom kriteriju prosudbe statusa mišljenja. Tako, imajući u vidu, prije svega, Nāgārdunu i njegovu negativnu dialektiku i, s druge strane, Sankarinu iluzionističku ontologiju (māyāvāda). Chattopadhyaya postavlja slijedeće načelo prosudbe:

Odbaciti vrijednost spoznajnih organa značilo je minirati osnove pozitivnih znanosti kao takvih. Opća idealistička pozicija to zapravo i traži. Znanost i idealizam ne idu zajedno.¹⁰⁷

Dok je u komentaru uz figuru sna Chattopadhyayi prvenstveno bilo stalo do očuvanja realnog (ne snovidnog) karaktera svijeta objekata, ovdje vidimo da je korelativno u pitanju očuvanje digniteta empirijske spoznaje. Pri tome još jasnije izlazi na vidjelo da materijalističko-racio-

nalistička orijentacija Chattopadhyaya, fiksirana u maksimi „znanost i idealizam ne idu skupa”, znači prvenstveno ustanovljenje primata objektivnog, „realnog”, pred subjektivnim, i da pri tome – protiv prave intencije autora – moment racionalnog neprimjetno ostaje izvan sheme; postaje, naime, jasnije da Chattopadhyaya prešutno operira empirističkim konceptom racionalnosti i time nepovratno sužava svoju opciju, što će mu onemogućiti da prepozna racionalističku narav idealizma i idealističke crte materijalizma s kojim on simpatizira; s druge strane, ostat će neprepoznata razlika između upanišadskog modela sintetičkog, projektivnog duha, uprizorenog u figuri sna, i kasnijih formi analitičko-receptivnog uma karakterističnih za različite filozofske sisteme, koje bez obzira na fundamentalne razlike u ontološkim konceptima odlikuje podudarna, racionalna i detaljno razrađena epistemološka nomenklatura. Slijedeći Chattopadhyayin referat Šankarine argumentacije protiv digniteta osjetilne spoznaje i osjetilnih organa pokazuje paradigmatično inkopabilnost njegovog empirijskog kriterija racionalnosti s nivoom Šankarine spekulacije iz uvodnog dijela u komentar Brahmasūtri:

Bez osjetilnih organa percepcija i ostala sredstva normalne spoznaje ne mogu funkcionirati. Bez tijela kao osnove ne funkcioniраju ni čula, kao što nitko ne može djelovati pomoću tijela ako je ono lišeno Sopstva (âtman) kao svoje pretpostavke. Međutim, Sopstvo, koje je po naravi slobodno i lišeno svake vezanosti, ne može postati agens spoznaje bez osjetilnih organa, i obrnuto, ako nema spoznajnog agensa, organi ispravne spoznaje ne mogu funkcionirati. Stoga percepcija i ostala sredstva spoznaje, kao i vedska znanja, imaju za predmet ono što spada u neznanje.¹⁰⁸

Ovaj referat pokazuje, naime, da je Šankara u cijelosti obavijesten o načinu funkcioniranja, dometu i ujedno statusu osjetilnih organa; njegova teza se sastoji u negativnom pokazu da bi percepcija, kad bi imala pravi kognitivni status, morala biti podgrađena *apercepcijom*. Ovaj kantovski uvjet je porazna činjenica za empirijski bornirani materijalizam, budući da je on kao uvjet prepoznatljiv jedino s idealističkog stanovišta. Preskočivši ovu stepenicu Chattopadhyaya poduzima kritiku idealizma od one točke gdje, kao kod Šankare, počinje negativna onto-gnoseološka teorija: Sopstvo, po naravi slobodno, lišeno je svake sveze; prema tome, uvjet smislenosti empirijske spoznaje – mehanizam apercepcije – nije ispunjen. Međutim, Chattopadhyaya u svojoj kritici potpuno ignorira ovaj (negativni) moment apercepcije, u čijoj prezen-

taciji nije toliko odlučujuće negiranje stvarnosti tzv. „objektivnog”, a to znači i njegova primata (moment koji Chattopadhyayu prvenstveno interesira), nego slika obrata *transcendentalnog* Sebe u *transcendentno „Sopstvo”* („slobodno i lišeno svake sveze”). Upravo taj „ontološki rez” čini pretpostavku Šankarine negativne teorije transcendentalne spoznaje i okosnicu njegove (negativne) ontologije čija „donja” sfera predstavlja svijet pričina: karmaloka je svijet māye, pozornica opsjensualske igre (lilā). Sfera relativnog, obeskorijenjena ontološkim rezom, jeste sfera negativnih kategorija, koje nemaju nikakav ontološki status pred *transcendentnim*, „apsolutnim”, Sopstvom; odnos empirijske svijesti koja potkrepljuje vjeru u realnost mnoštvenog svijeta i stanja svijesti koje makar samo i približno dokučuje istinsko „stanje” Sopstva, nalikuje možda budjenju iz lošeg sna u bistrinu jave kad sve utvare nestaju netragom. Međutim, ova figura sna nije identična s Yādñavalkyinom: produktivna moć suštog Sebe za Yādñavalkyu nije Šankarina māyā, zgušnjavanje nestvarnih sjena, nego „samoizlijevanje” u forme svijeta kojemu na putu ne стојi ambis između ontološke transcendencije i ontičke imanencije; erotika igra „principa” (transparentno nerecipročna) počiva na samoogledanju identičnog u diferentnom, samorazlikovanju koje je proces samoidentifikacije, „zahvaćanje razlike” o kojem govori Uddālaka.

Ne uvidjeti to, znači istovremeno ne uvidjeti da se filozofsko mišljenje od svojih početaka konstituirira neovisno o pitanju konkretnog karaktera („duh” ili „materija”) svog spekulativnog korelata, odnosno da je problem konstitucije strukturne, a ne toliko sadržajne naravi. To znači da su neki bitni strukturalni momenti mišljenja karakteristični i za takozvane idealističke i za materijalističke škole, što se vec dovoljno indikativno pokazalo u slučaju Uddālakinog „sat”, za koje se naknadno otinaju vedāntike, tvrdeći da „sat” стојi za *brahman*, i sāṅkhyike, tvrdeći da je to „sat” zapravo *prakṛti*. Mi smo vidjeli da je ranoupanišadska spekulacija inkluzivne naravi, i upravo to je moment koji omogućuje da se obje strane, „idealistička” i „materijalistička”, prepoznaju u jednom te istom ontologem. Međutim, za razliku od kasnijih isključivosti, ranoupanišadsko mišljenje ne odlikuje se samo inkluzijom, nego i prefinjenim diferenciranjem koje nije identično s minucioznom, a čak i sitničavom analitičkom racionalnošću kasnijih filozofskih škola; ona, prema tome, ne predstavlja uvjet filozofske plauzibilnosti, još manje jedini dopustivi model „filozofiranja”, što drugim riječima znači da upanišade daleko izmiču običaju da se promatraju kao predstupanj filozofske zrelosti mišljenja, čak i kad se služe slikovitim mitskim jezikom, kad, dakle, umjesto pojmovima govore slikama i figura-

ma. Uddálakina epizoda u Čhāndogyi, s pokazom da je „*sarvam idam átmyam*”, svjedoči o tome da slikovito mišljenje nije ništa manje rječito od pojmova.

S obzirom na kompleksnost ranoupanišadske situacije mišljenja, pokušaj da se radikalno provede podjela na idealističku i materijalističku tendenciju unutar vedske linije kao i da se ta linija paušalno svrsta u idealističku tradiciju nasuprot tantričkoj liniji pretežno „materijalističkog” karaktera, ne može biti radikalан i konzekventan, iako nije lišen svake osnove. Teškoće s tim modelom interpretacije pokazuju se u njegovoj binarnoj shemi podjele, pripisivanju racionalnosti i analitičnosti samo jednoj strani (materijalističkim učenjima) i čak neuvjertljivom traženju materijalističkih korijena onih učenja kojima se ne može odreći analitičko-racionalni karakter iako su deklarirano antimaterijalistička (kao *yogācāra*), i u činjenici da su najjači dokazi o materijalističkom karakteru nevedske tradicije potekli iz materijala koje se ne može označiti specifično filozofskim. Sama ta činjenica ne obara, naravno, vrijednost historijskog materijala, ali upozorava na činjenicu da filozofska materijalna iziskuje diferenciraniju obradu, autonomniji kriterij. Na ovo već ukazuje teškoća oko ustanovljene podjele indijskih filozofskih škola na „*āstike*” i „*nāstike*”, podjele koja teško može biti provedena konsekventno. Najeminentnije „nevjeriške” filozofske struje, kao što je rani buddhizam i kasnije škole proizašle iz njega (*mādhyamaka* i *yogācāra* na liniji *mahāyāne*), kao i dainizam, izričito su antimaterijalistički nastrojene, naravno, svaka sa svoje pozicije i iz vlastitih pretpostavki. Nasuprot tome, dvije najznačajnije materijalističke škole, *sāṅkhya* i *vaiśešika*, spadaju u šest *āstičkih*, to znači ortodoksnog priznatih filozofskih sistema (*śaddarśana*), koji sa svoga gledišta („*darśana*”) ne dovede u pitanje vedsku „objavu” („*śruti*”), iako bi to dva navedena „gledišta” po logici stvari morala.

Chattopadhyaya je – bez obzira na naše kritičke opaske – poduzeo vrlo zanimljiv i plodonosan pokušaj da iz tradirane filozofske literaturе, najvećim dijelom upravo *āstičke*, izluči izvorno materijalistička i *nāstička* filozofska učenja, koja su za *āstičku* filozofsku historiografiju važila kao izgubljena. Pri tom važnom pothvatu došlo je do rascjepa u njegovom istraživačkom modelu, odnosno u kriteriju razlikovanja koji smo već sreli: analitička racionalnost i materijalizam, dva momenta koja treba da čine nerazlučivo jedinstvo. U daljem poglavljtu ćemo taj kompleks pokušati pokazati bliže, kako s njegove pozitivne tako i s kritične strane.

4. FILOZOFIJA I ANALITIČKA RACIONALNOST (KAUTILYA)

Svjedočanstva o postojanju materijalističkih učenja, koja, navodno, nijeću svaki transcendentni princip, datiraju već od najstarijih upanišada. Ovaj podatak prenose uglavnom svi prikazi historije indijskih filozofija. Paradigmatično, mi smo taj problem vidjeli u razmimoilaženju filozofskih škola oko pitanja karaktera Uddālakinog „sat“. Ovo interpretacijsko razmimoilaženje, koje po sebi već predstavlja posebnu temu komentarske tradicije, pokazuje da interes za specifični karakter polaznog ontologema, koji je izborila ranoupanišadska spekulacija, ignorira osnovni problem te spekulacije, a to je, kao što smo vidjeli, odnos modela znanja i njemu pripadnog korelata („dñāna“/„sat“), odnos koji je paradigmatično dan u novom, upanišadskom, konceptu „sustog sebe“; upanišadsko „ātman“ se pokazuje kao ona medijalna forma reflektiranog „ja“ koja – govorenio iz zapadne sheme refleksije – una-prijed sprečava raspad na tzv. „subjektivno“ (dñāna) i „objektivno“ (sat); mi smo vidjeli da oba primjera najstarije upanišadske spekulacije, Arunijev i Yādñavalkyin, plediraju za taj, nazovimo ga tako, „srednji“ put između „vanjskog“ i „unutrašnjeg“, jer je stedišnji koncept, „ātman“, zamišljen kao izokrenuti pogled: ono što „oči“ vide nije „površina“, epifenomenalno, nego prizor ustalašanog mora viđen *odozdo*, naime zato što sâm pogled, struktura viđenja, nije slobodna od strukture viđenog.

Činjenica da se kasnije škole otimaju za Uddālakino „sat“ na taj način što ga specificiraju kao „duhovni“, odnosno „materijalni princip“, svjedoči o tome da je model izokrenutog viđenja „površine“ doživio preobrazbu putem odvajanja dviju struktura: viđenja i viđenog, da je po srijedi, dakle, novi refleksivni pomak na skali pomaka koje smo do sada pratili, i da se on dogodio (opet) prije nego što smo ga mi uspjeli identificirati. Njegovo prisustvo sad gotovo nasišno uvjetuje tok dalje analize, kao da ga samorazumljivo moramo priznati. To je i slučaj u argumentaciji D. Chattopadhyaye, za kojeg suprotnost „duhovnog“ i „materijalnog“ principa *unutar filozofije* predstavlja iskonski faktum. Mi, međutim, s interesom možemo pratiti tu argumentaciju ostajući na distanci koju nam pruža dosadašnja analiza: tzv. iskonski razdor dvaju fundamentalnih filozofskih koncepta vuče korijen iz principijelno identičnog modela mišljenja, za što je već dovoljno indikativna činjenica da se dvije vrlo različite filozofske škole prepoznaju u jednom te istom historijskom predlošku, ne objelodanjujući, međutim, mehanizam svog udvojenja. Na osnovu dosadašnje diskusije mi imamo dovolj-

no indikacija da pretpostavimo da taj mehanizam ne leži u razlici u konceptu objektivnog (na strani korelata) nego u konceptu „znanja“; rezultat ovog diferenciranja pokazuje se kao aktualno stanje dvaju ontoloških koncepata – vedânte i sâṅkhye, odnosno kao pretumačenje Uddâlakinog „sat“ u duhovni, odnosno materijalni princip. Ne respektirajući ovaj faktor izmjene koncepata, Chattopadhyaya citira u potvrdnom smislu ideju W. Rubena o *materijalističkom* karakteru Uddâlakine spekulacije uz koji ide kongruentno i nužno znanstveno-racionalni tip mišljenja:

Uddâlaka u svojoj filozofiji pokazuje novi znanstveni tip mišljenja argumentacije i dokazivanja svog učenja pomoću promišljanja i analogija, što ga čini prethodnikom kasnijih logičara koji su razvili oblike analize kao što je anumâna, dršânta itd.¹⁰⁰

Štaviše, Ruben smatra Uddâlaku Aruñija prvim indijskim eksperimentalnim „znanstvenikom“ od kojeg je potonja nâstîčka filozofska tradicija naslijedila logičke principe anvaye i vyatireke¹⁰¹; upravo to su momenti koji presuduju o materijalističkim ertama Uddâlakinog učenja. Štaviše, o njegovoj nepomirljivoj suprotnosti s idealizmom Yâdñavalkye. Koliko je slaba ova teza – iako ne lišena svake osnove – pokazuje nužno stavljanje akcenta na *kasniji* historijski razvoj koncepata koji su ovdje u igri; da bi se dokazao materijalistički karakter Uddâlakinog učenja, i to u izričitoj suprotnosti prema Yâdñavalkyi, poseže se za neprispadnim pojmovnim oruđem. Loša strana ovog anahronizma sastoji se, prije svega, u tome što osnovni problem, pitanje upanišadskog učenja, biva odvedeno u krivom smjeru. Mi smo vidjeli da je Uddâlakin dehavâda, taj udarni dokaz materijalizma u idealističkoj spekulaciji upanišada, samo posebni aspekt fundamentalnije teze, govora o „sucem“ kao jedinstvenoj osnovi svekolikog mnoštva i da se od Uddâlakinog sadvâde inverzijom vanjskog u unutrašnje (*sarvam idam âtmyam*) dolazi do noseće Yâdñavaklyine teze o „sadâtmâ“. O „suštom sebe“.

Time je dirnuta neuralgična točka upanišadske spekulacije: dvije strane jednog te istog misaonog procesa, inverzija vanjskog u unutrašnje (Uddâlaka) i pokazivanje „unutrašnjeg“ licem svijeta (Yâdñavalkya), jesu momenti inverzivnog i konverzivnog kretanja refleksivnog mišljenja, dakle misaonog procesa koji sprečava odvajanje „strana“, i to u dvostrukom smislu – osuđeno je razlikovanje „duhovnog“ od „tvarnog“ u principijelnom značenju kao i razlikovanje momenta mišljenja, refleksije, „znanja“ od njegova korelata kao vanjske, objek-

tivne zbilje koju bi tek trebalo „dokuciti”, „stici”. Ovi momenti su dani u sintezi refleksivno konstituiranog „Sebe” – ono je u „razlomu”, aktu „spekulativnog” samoprepoznavanja – aktu koji je, kao sto smo vidjeli, posredstvom tjelesnog (purušavidha) karaktera „principa”, akt izljevanja svijeta. Tako zvani ontološki princip, počelo svijeta, mišljen je kao *akt*; akt je koncipiran kao posrednik kasnije raspadnutih strana svijeta prije nego što je taj raspad nastupio konceptualno, i to tako što je „akt” prvo mišljen kao „autoperformacija”, dakle kao čin konstituiranja samosvijesti. Utoliko je „atman” doista ključni termin upanišadske filozofske literature, iako se ta njegova uloga – sprečavanje ontološkog preostatka na strani objektivnog, dakle sprečavanje prenosa tzv. „principa” u transcendenciju – ne vidi i ne postavlja dovoljno jasno, tim manje što je ta uloga upanišadskog „Sebe” kasnije doživjela negativnu preradu. To smo vidjeli kod Sankare. Sankara daje (svojom negativnom ontološkom slikom odnosa transcendentnog Sebe spram svijeta bića, čiji je ontološki status prividan zbog suzdržavanja Principa da se upusti u odnos ontološkog utemeljenja) svjedočanstvo o primarno djelatnom karakteru „Sebe” na taj način što u njemu prepoznaće jedini mogući (i upravo zato nemogući) „agens” spoznaje, nosioca transcendentalne apercepcije, koja se zato ne događa što njezin nosilac ima pečat *transcendentnog* „za sebe”. Upanišadsko „Sebe”, koje je ne samo nosilac *transcendentalnog* odnosa konverzije strana nego je sâm lik tog odnosa, doživjelo je na putu do Šankare preobrazbu u smjeru totalne interiorizacije; „djelatnost” apsolutnog Sopstva je vrtnja u sebi, s onu stranu transcendentnog reza, ostajanje u čistom mediju sebe-istoštì, samopostizanje/samozahvaćanje u vremenu totalne sadašnjosti, samoznanje koje je per definitionem uvijek pri sebi, bez „drugog” kao koreleta. Za razliku od advaitavedântne sâṅkhya priznaje ontološki status sfere ispod reza transcendencije, ali upravo uz zadržavanje reza; sâṅkhya ga upravo čini transparentnim (otuda je moguće da termin „advaita” ne označava samo i u prvom redu temeljnu tezu dotične filozofske škole, nego da istovremeno markira i napadno potencira razliku spram one filozofske škole koja tu dvojnost ugrađuje u svoj sistem; radi se upravo o sâṅkhyi i o mogućnosti da te dvije najmarkantnije filozofije unutar šest ortodoksnih sistema vuku isto porijeklo, mogućnost koja se već otvorila dvama različitim tumačenjima Uddâlakinog „sat”). Ostaje stoga otvoreno pitanje gdje točno leži mehanizam udvojenja jednog te istog ontološkog koncepta za koji smo ustanovili da u upanišadama postoji u dva modela koji međusobno konvergiraju.

Pozicija u kojoj se sada nalazimo i u čijim ćemo se koordinatama od sada kretati, pokazuje da se traženi obrat već dogodio. Zato ćemo ga morati ustanoviti samo indirektno, i to na novoj osnovi, u izmjenjenom modelu znanja s kojim upravo i izlazi na vidjelo izmjenjena predodžba ontološkog korelata. Predstojeća analiza će pokazati – da donekle anticipiramo – da se krećemo u rasponu od sintetički pojmljennog „najvišeg principa“ (parā devatā) koji i terminološki obuhvaća „dvije strane“ (sad-ātman), do ideje nasuprotnog i stoga „receptivnog“ odnosa dvaju inkopatibilnih elemenata svijeta, duhovnog i tvarnog, dakle u shemi koja odaje „analitički“ razlom, novu distancu refleksivnog mišljenja. To su već dovoljne indikacije da te izmjene moramo tražiti u konceptu mišljenja, a ne primarno u ontološkoj specifikaciji na strani objektivnog korelata. Dakle, prije zbiljskog ustanovljenja dvaju trendova u historiji ideja, materijalizma i idealizma, nama je stalo da otkrijemo njihovu zajedničku osnovu, što, međutim, točnije znači: mehanizme njihova udvojenja. Upanišade, kao historijski materijal, u tu svrhu više nisu dovoljne; zato je, da bi se potkrijepila interpretacija situacije u toj arhajskoj filozofiji, potrebna zaobilaznica, koju djelomično dugujemo sāmom D. Chattopadhyayi; štaviše, radi se o materijalu koji on upotrebljava kao krunski dokaz i kojemu ćemo mi upravo zbog toga pokloniti više pažnje.

Svojevrsni skandalon u historiji indijskih filozofija predstavlja klasifikacija poznate (i priznate) intelektualne baštine do otprilike 4. st. prije n. e. u četiri grupe „znanosti“ u prvoj glavi Kauṭilyine *Arthaśāstre*, kao i njegova polemika s drugim konceptima. Zbog važnosti tog mesta za našu diskusiju citirat ćemo ga postupno u cijelosti. Kauṭilya navodi:

Ānvīkṣikī trayī vārtā dāñḍanītiś ćeti vidyāḥ (1)

Trayī vārtā dāñḍanītiś ćeti manavāḥ (2) trayīvišeśo hy ānvīkṣiki (3)

Vārtā dāñḍanītiś ćeti bārhaspatyāḥ (4) samvaraṇamātrām hi trayī lokayatrāvida iti (5)

Dāñḍanītirekā ćidyeti auśanasāḥ (6) tasyām hi sarvavidyārambhāḥ pratibadhā iti (7)

Ācasra eva vidyā iti Kauṭilya (8) tābhirdharmārthau yad vidyāt
tat vidyānām vidyātvam (9) sāṅkhyam yogo lokāyatam ćety
ānvīkṣikī (10)¹¹

Za Kauṭilyu postoje, dakle, četiri znanosti: ānvīkṣikī („filozofija“), trayī (Tri vede), vārtā (nauka o privređivanju) i dāñḍanīti („politička“, ili točnije: „policijska“ uprava, koja nominalno – „dāñḍa“ = pa-

lica – i stvarno uključuje moment sile, prinuđe u organizaciji vlasti); sâma „filozofija“ se, konačno, dijeli na sâṅkhyu, yogu i lokâyatû.

Za ortodoksnâ mjerila skandalozno je da Kauṭilya u filozofiju svrstava takva učenja koja se tradicionalno smatraju nedostojnim imenima filozofije. (Ovdje ne smatramo potrebnim da se izbjegava termin „filozofija“, bez obzira na svu diskusiju o njegovoj nekompatibilnosti sa indijskom tradicijom, i bez obzira, specijalnije, na činjenicu da su sad u igri termini užeg opsega nego što je to slučaj s „filozofijom“; međutim, djelomično opravdanje za ovakav postupak leži, opet, u činjenici da je ideja „filozofskog“ na indijskoj strani jednako tako nejedinstvena kao i u zapadnoj tradiciji, i da zato termin „filozofija“ možemo uzeti bar toliko formalno da pokriva razne tipove spekulativnog mišljenja: poklapanje filozofije na Istoku i Zapadu se i čini da je prije tipološke naravi, a ne generalne.)

U pitanju je, u prvom redu, filozofski status lokâyate, potom specifično, do tada nepoznato značenje termina „yoga“: mislio se, naime, da Kauṭilya tim izrazom označava jedan od šest klasičnih sistema, yoga-darśana, čijim se sistematizatorom smatra Patañđali. Međutim, kritičke analize su pokazale da se terminom „yoga“ na tom mjestu označava sistem vaišešika u kojem „yoga“ fungira kao tehnički termin za ideju povezivanja (lat. con-iunctio) svjetskih atoma; ovaj rezultat baca yogu kao filozofski sistem iz uobičajenog klišea i čini važnu stavku u Chattopadhyayinom historijskom dokaznom postupku u korist teze da je racionalna strana filozofije kao mišljenja na strani materijalističkih filozofija¹¹².

I donsta, osim što „yoga“ neočekivano i za ortodoksne historičare filozofije u Indiji neugodno označava vaišešiku (i nyâyu), Kauṭilya tretira „filozofiju“ nezavisno od vedskog sistema (trayî). Nadalje, pored buddhizma i dainizma, koji se ne spominju ni riječju¹¹³, Kauṭilya ne spominje izričito i posebno ni klasičnu vedântu, a ni ranu vedântu, nego su one integralno implicirane terminom „trayî“. Međutim, najinteresantnija strana Kauṭilyine teze o četiri znanosti jeste njegovo referiranje suprotnih gledišta, od kojih je prvo teza Manuove škole (mânavâh) u kojoj se ânvikšiki ne smatra samostalnom filozofijom, nego samo posebnim vidom „vede“ („trayivišešo hy ânvikšiki“ (3)). Tu sad nastaje prvi problem, odnosno čini se da se radi o nekompatibilnim kriterijima podjele, drukčijim opcijama. Pri tome sâma Kauṭilya na svojoj strani ima dobre argumente: „ânvikšiki“ je stari termin za „logiku“, i u tom značenju je sinoniman s izrazima „tarkavidyâ“ ili „hetuvidyâ“, koji su mladi i konačno zauzimaju poziciju tehničkog termina, dok „ânvikšiki“ unekoliko mijenja prvotno značenje: zamjenom morfema

.anu-íkš-’ s „anu-man-“ (usp. „anumâna“ – „zaključak“) ânvikški se približava značenju refleksije na dan predložak, i to refleksije racionalno-analitičkog tipa koja ispituje „logičku“ vezu elemenata (zato izraz „analitički“ upotrebljavamo na ovom mjestu kao metodu mišljenja, iako moderne konotacije tog izraza ne mogu biti u potpunosti isključene, naročito s obzirom na konfrontaciju ânvikški s vedskim spekulativnim sistemima). Ako se ânvikški razumije prvenstveno kao način mišljenja, i to u rasponu od opisa vanjskog (anu-íkš) do refleksije logičkih zakonitosti procesa zaključivanja (anu-man), onda se ona pokazuje kao svojevrsna „metafilozofija“ za čiji karakter nije od presudne važnosti ontološki sadržaj učenja; u devetoj káriki iz navedenog citata vidi se da Kauṭilya ânvikški zajedno s ostalim disciplinama tretira kao „sredstvo“ („tâbhît“) analize dvaju centralnih kompleksa njegovog traktata – dharme i arthe – i da je spoznajni dobitak analize tim znanostima „sukus“ znanstvene racionalnosti („vidyânâm vidyâtam“). Istu misao Kauṭilya razlaže još šire i produbljenije u sljedećem iskazu:

Dharmâdharmau trayâm, arthânartha॒ vârtâyâm, nayâpanayau
dañdanityâm, balâbale caitâsâm hetubhirânvikshamânâ, lokasyo-
pakaroti vyasane'bhyudaye ca buddhim avasthâpayati pradhâvâ-
kyakritiyâvaisâradym ca karoti (11)
pradipaḥ sarvavidyânâm upayaḥ sarvakarmanâm áśrayaḥ sar-
vadharmanâm saśvadânvikshî matâ (12)¹¹⁴

Osim što su ovdje još točnije i preciznije nabrojena područja primjene pojedinih znanosti (vede na socijalno-religijsku sferu, nauke o privredi na stjecanje materijalnih dobara, političkog znanja na dobro i loše upravljanje državom), ujedno još jasnije izlazi na vidjelo „metapozicija“ ânvikški; dok je ona u kárikama (1) i (9) još samo član u nizu od četiri znanosti, u káriki (11) pokazuje se da su njezino područje primjene upravo same znanosti, da ona, tako reći, ispituje što je u njima što. Ovaj obrat je utoliko značajniji što je sam termin „ânvikški“ nadomješten izrazom koji plastično opisuje da je riječ o „metodi“: „hetubhir-ânvikshamâna“; particip prezenta rastvara apstraktnu imenicu u konkretnu sliku misaonog procesa. Ova suksesivna eksplikacija termina ânvikški konačno kulminira u izrazu „pradipaḥ sarvavidyânâm“ („svjetiljka svih znanja“), i time je zaokružena Kauṭilyina teza o četiri znanosti, ali nije iscrpljen i naš problem.

Reklo bi se da su gornji iskazi jedinstvena pohvala filozofiji, kakvu nije izrekao ni jedan filozof ni nefilozof, međutim, Kauṭilyina pohvala

„pameti“ odiše istom ironijom kao Erazmova pohvala ljudosti, iako situacija u kojoj i o kojoj misle ova dva oštroumna „nefilozofa“ nije identična. Ako se Kauṭilyina „vjera u pamet“ i ne može bez ostatka identificirati s Erazmovom sumnjom koja ga tjera da o „mudrosti“ govoriti izokrenuto, onda se sličnost ipak nadaje iz ironijskog rascjepa kod Kauṭilye: njegova pohvala pameti implicira razornu kritiku zgrade mudrosti koja je istovremeno ideološki socijalno-politički okvir (dharma). Ova kritika je, naravno, indirektna i upravo tim je veća i ironija: Kauṭilya se drži po strani od direktnih „političkih“ implikacija svojih teza, što znači: on se drži „logike“, ali ne prešućeje čemu zapravo služi njegov „naučni pritučnik“ (śāstra), u kojem mu je toliko stalo da „pameti“ rezervira prvo mjesto među oruđima političke moći: naime, na pouku vladaru u svim važnim predmetima koji su neophodni za uspješno upravljanje državom, i to, prije svega, u sposobnosti racionalnog, „razložnog“ (*hetubhir*) mišljenja, kako bi bio u stanju da doskoči lukavstvu protivnika, podvalama, urotama, zabladama, predrasudama, kao i *tudim „ideologijama“*, odnosno kako bi uz pomoć svog prvog ministra (mantri, što je bio sam Kauṭilya) znao uvjeriti dvor i narod u ono *u što sam nije obavezan da vjeruje*, naime u svoju vlastitu „ideologiju“ (usp. Arthaśāstra I. 7. 9). „Pamet“, dakle, ima funkciju da proizvodi „ideologiju“, ali da sama ne padne u njezine zamke.

Ovaj otvoreni cinizam (zatvoren ipak u svitke jednog traktata koji nije služio u opće obrazovne svrhe) jednog teoretičara i praktičara politike (ako se doista radi o ministru-savjetniku Čandragupte Maurye) nije presedan u historiji političkih teorija, on graniči možda s političkim amoralizmom, ali ne umanjuje Kauṭilyinu znanstvenu kompetenciju, naprotiv. Ona otvara potpuno novo područje: sistem znanja kao predmet razložne analize, dakle potpunu „idealizaciju“ predmeta mišljenja. Upravo taj korak predstavlja dalji pomak na liniji refleksije, korak koji je konačno – izlaskom mišljenja iz brahmanske ideosfere, odnosno njezinim pretvaranjem u „predmet“ refleksije – *ironijski pomak*, i to onaj zadnji potreban da se prepozna ideološki karakter zatvorene brahmanske ideosfere. U Kauṭilyi tako dolazi do izražaja ona dvojna situacija „subjekta u trećem“ licu koju smo do sada već upoznali, međutim, s novim predznakom: Kauṭilyi nije svećenik-tvorac ideofrijskog žrtvenog prostora, nego njegov *razlagatelj* koji, ipak, ostaje u sistemu razloženog kao njegov sastavni element; Kauṭilya stoga predstavlja, rečeno rječnikom Zapada, „zdravi kinički element“ i istovremeno otjelovljenje „prosvijetljene lažne svijesti“. jedinstveni i „anahroni“ pendant kasnog evropskog cinizma, koji je u doba Kauṭilye (4. st. prije n. e.) proživljavao tek svoju pionirsку fazu.¹¹⁵

Ovaj moment pruža bolju osnovu za razumijevanje Kauṭilyine teorijske intencije: ispostavljanje autonomnog, „formalnog“ mišljenja pomoću razloga (dakle „razložnog mišljenja“) koje samo tipski predstavlja jedno od znanja, a zapravo – primjenom na ta ista znanja kao svoj predmet – stiče status svojevrsne „metaznanosti“; ovo postavljanje na „metapoziciju“ jeste mehanizam Kauṭilyinog prešutnog čitizma, (teorijski) racjep u biću jednog āstike koji unatoč svojoj poziciji u sistemu može zauzeti teorijsku poziciju izvan sistema i na taj način otkriti partikularni karakter njegove univerzalne samopredstave. Politički prizvuk Kauṭilyine logičke argumentacije implicira dovoljno jasno, iako indirektno, slijedeću tezu: brahmanski poredak, kao okvirni i vladajući, nije jedini postojeći red ideja; moći ga očuvati znači morati se postaviti van pravila koja važe unutar samog sistema, ili samo prividno biti njegov sastavni element, odnosno biti njegov „subjekt“ koji sebe prikazuje u trećem licu.

Noseća osnova ovih „političkih“ implikacija Kauṭilyine teorije jest proces preobrazbe modela mišljenja koji smo već ocertali: ako se refleksija mantrickog tipa i konstituirala u relaciji spram vanjske zbilje formirajući tako globalnu ideošferu, i ako je spekulativna refleksija ranih upanišada izradila sliku transcendentalnog jedinstva svijeta oslobođenog od ritualnog pragmatizma. Kauṭilyina ironijska refleksija obuhvaća tzv. „objektivni“ svijet preko njegovog ideelnog razloma, to jest preko sistema znanja; „objektivni korelat“ ânvikški nije, dakle, „sarvam idam“ u smislu svijeta u njegovoj mnoštvenosti, nego mnoštvo njegovih intelektualnih preradbi; na taj način je globalna brahmanska slika svijeta kao ritualnog potetka, ali isto tako i spekulativna slika svijeta rane vedânte, pala na rang projekta relativne vrijednosti, projekta koji zajedno sa svojim sadržajem – odnosno zajedno sa svojom globalnom slikom svijeta (*dharma*) – biva podvrgnut analizi iste vrste kao i svaki drugi „predmet“ (*kārikâ 11*).

Na osnovu ovoga se retroaktivno pokazuje dalekosežnost pretenzije brahmanske slike svijeta na univerzalnost: svaki, i najmanji pomak izvan ideosfere, makar on bio i čisto refleksivne naravi, znači dovodenje u pitanje *cijelog* sistema, upravo zato što se sistem pokazuje kao totalan, što ispunjava sav prostor i zadovoljava sve potrebe; svaki ispad iz tog ideošferijskog prostora, posredstvom refleksije, predstavlja čin s političkim implikacijama. Međutim, Kauṭilya ima pokriće kako svog visokog ranga tako i svog „formalnog“ teorijskog stajališta: „predmet“ njegova bavljenja su znanja kao takva, „metoda“ je „razložno razmatranje“ načina i uspješnosti veza između pojedinih znanja i njihovih područja. Noseća osnova političkog i sistematskog aspekta Kauṭilyine

pozicije jeste, dakle, ovaj „metodski formalizam”, ispostavljanje modela „analitičkog” mišljenja, koje sâmo čini transparentnom svoju poziciju spram sistema.

Za našu dalju analizu presudan je srednji moment u ocertanoj konstelaciji: naime izmjena „objekta” znanja, proces za koji se čini da je u toku od druge do osme kârike, a da Kauṭilya o tome ne polaže računa. Zato razlozi zašto se njegova klasifikacija znanja u znanstvene discipline razlikuje od ostalih koncepata izlaze na vidjelo tek u jedanaestoj kâriki: njegova „krunskâ” znanost se ne odnosi na vanjsku sferu dharme, arthe ili niti, nego na pripadna znanja; štavše, ta znanja se bave svakom svojim respektivnim vanjskim predmetom. Karakter, doseg i pravi ustroj ânvikški jednoznačno je potvrđen izrazom „hetubhirânvikšamâna” – ona je „krunskâ” znanost ne zato što bi njezin predmet bio najvišeg ontološkog ili nekog drugog ranga, nego zato što je – budući da je formalna i nezavisna – „svjetiljka svih znanja”.

Ova iznenadna i prešutna zamjena „objektivnog korelata” među tipovima znanstvenih disciplina, odnosno točnije rečeno: pojedinih nauka ili znanja, obrat koji je prikriven ilustrativnim tonom jedanaeste kârike i svečanom pohvalom „filozofiji” u zaključnoj školi (12), predstavlja varku za interpretaciju. Tako D. Chattopadhyaya u potpunosti previda novost Kauṭilyinog stanovišta, njegov „formalni” karakter i idealni objekt referencije, kao i činjenicu da Kauṭilya u sistem znanstvenih disciplina uvrštava i vedi korpus zajedno s „materijalnim” naukama kao što je vârtâ. Time se naš problem unekoliko zaostrava: proces racionalizacije mišljenja na brahmanskoj strani pokazuje se iznova upravo na onom mjestu gdje postaje jasno da racionalni karakter mišljenja opstoji neovisno o ontološkom – „materijalističkom” ili „idealističkom” – konceptu zbilje. Opća slabost teze o nužnoj vezi između materijalizma i racionalnosti počiva kod Chattopadhyaye na (svjesnom) ignoriranju brahmanske linije racionalizacije mišljenja; on „znanstveni” karakter pripisuje samo jednom ontološkom konceptu, i time se njegov historijsko-istraživački kriterij pretvara u pozitivni vrijednosni stav koji neprimjetno uništava suprotni dokazni materijal i time utanjuje svoju vlastitu poziciju. Nenadoknadivi gubitak za Chattopadhyayinu tezu predstavlja činjenica da on Kauṭilyino bavljenje tipovima znanja uzima samo kao ilustraciju za svoju tezu o materijalističkim školama kao jedinim predstavnicima tehnikе mišljenja tipa ânvikški, dakle kao otkriće skandalona u historiji filozofija, a da pri tom ne uvida važnost samog Kauṭilyinog koncepta „znanosti” ili ga uopće ne prepoznaje kao koncept. Nadalje, simptomatično je za ovo interpretacijsko prekraćenje Kauṭilyinog svjedočanstva da Chatto-

padhyaya u potpunosti ignorira navod o konceptu Brhaspatijeve škole (kârikâ 4, 5) – za koju se smatra da je, iako identitet osoba ni ovdje nije posve siguran, jedna od najvažnijih materijalističkih škola u Indiji. U Kauṭilyinom navodu njihov stav glasi:

Vârtâ danḍan̄tiś ceteri bârhaspatyâḥ (4) samvaraṇamâtram hi
trayî lokayâtrâvida iti (5)

Iz ovog navoda, po kojem u „znanosti” spadaju isključivo nauka o privređivanju i političkoj upravi, može se zaključiti da se koncept znanosti Brhaspatijeve škole razlikuje, s jedne strane, od svih ostalih mišljenja koje navodi Kauṭilya i, s druge strane, od Kauṭilyinog pojma i sheme znanosti, i to na taj način što koncept Bârhaspatya decidirano isključuje ona znanja koja Kauṭilya bez teškoća smješta u svoju shemu; povrh toga, ta shema obuhvaća i učenja koja zastupaju same Bârhaspatye, predstavnici materijalističke filozofije u Indiji, paušalno nazvane lokâyata, koju Kauṭilya svrstava pod ânvikšiki, i tako zatvara krug medusobne pripadnosti filozofskih učenja koja se uzajamno isključuju. Navedeni iskaz Bârhaspatya pokazuje unatoč svojoj šturosti vrlo jasno da je za njihov koncept znanja karakterističan neuvjetni osovjetski interes i još nedvosmislenje negativat stav prema vedskoj objavi i svima onima koji u njoj traže „pokriće” (samvaraṇa) za svoja nepoželjna osovjetska bavljenja (lokayâtrâvidas). Ovaj kritički stav se odnosi direktno na koncept Manuove škole; to se može zaključiti kako po konfrontaciji sadržaja pojedinih iskaza tako i po izrazito reduktivnom sljedu gledišta: broj znanosti, koje priznaju pojedine škole, smanjuje se aritmetički – četiri (Kauṭilya), tri (Mânave), dvije (Bârhaspatye), jedna (Auśanase). Na kraju Kauṭilya opet ponavlja svoje gledište i tako otkriva logičku strukturu argumentacije u čijem su sklopu „teza” (nirñaya), „protuteza” (pûrvapakṣa) i konačno „izrađena teza” (siddhânta/nirñayasiddhânta); ovo je tipična figura „razložne” argumentacije vlastitog gledišta u indijskoj komentarskoj literaturi tipa sútri i kârika, figura koja kod Kauṭilye nema samo logičko-sistematsku, nego i filozofsko-historijsku vrijednost.

Srednji član argumentacijskog sklopa, pûrvapakṣa, od naročite je važnosti iz dva razloga: u „protutezi” se obično navodi nekolicina ili barem jedno markantno suprotno stajalište, da bi se što bolje osigurala i „postigla” („pospješila”, siddh-) vlastita teza – dakle, kao što lađar nekoliko puta povlači sidro po dnu da bi ono bolje zapelo (pravilo zvano „sthunanihanana-nyâya”); nadalje, ti protuargumenti su u pravilu stvarna suprotna mišljenja koja su bila u opticaju ili moguće

konzekvencije jedne teze, a ne tek fingirani protuargumenti, i kao takva mogu poslužiti kao dragocjen izvor informacija o učenjima o kojima ne postoje cijeloviti ili nikakvi dokumenti. (Za razliku od takvih slučajeva na grčkoj strani, kao, na primjer, u svjedočanstvima o predsokratovskim teorijama ili još interesantnije u slučaju sofista, gdje se svjedočanstva obično sastoje od parafraza i samo rijetko od direktnih citata ili prijepisa, na indijskoj strani postoji ta prednost da je suprotna teza uvijek dana u sklopu izrađenog argumentacijskog iskaza, da joj je, dakle, dan status i forma „suprotne teze” i da je na taj način moguća pouzdanija provjera.) Upravo takav slučaj imamo ovdje kod Kautilye: u pūrvapakši su navedene (2-7) tri različite podjele nauka, koje se razlikuju i međusobno i prema Kautilyinom konceptu, što sa svoje strane pokazuje da svaka od navedenih škola nema samo drugaćiju podjelu nauka nego, kao i Kautilya, specifično shvaćanje znanja. To je ujedno potka selekcije provedene u prvom planu, što smo do sada pokušali izvući na vidjelo; do sada se pokazalo da se odlučna razlika među pojedinim konceptima sastoji u različitom statusu „filozofije” i da je upravo „filozofija” ono, tako reći, potpuno drugo stanovište koje zauzima Kautilya da bi mogao obuhvatiti ostale, međusobno prividno nespojive koncepte. Odmah ćemo vidjeti gdje leži prividnost njihove inkopatibilnosti i o kakvoj se inkopatibilnosti zapravo radi.

Zanimljivo je, na primjer, da Kautilya – preko posrednog pojma lokāyata – svrstava Bārhaspatyę pod ānvīkšikī (10), dok oni sami u svojoj podjeli disciplina ānvīkšikī ne spominju niti zasebno niti kao dio nekog sistema znanja: iz toga je moguće zaključiti da ānvīkšikī za te materijaliste ili nije nikakva *vidyā*, ili je smatraju pripadnom vedskom korpusu, pa je, u tom slučaju, odbacuju zajedno s *trayī*, ili, treće, ānvīkšikī za Bārhaspatyę nije nikakva tema, što se čini najvjerojatnijim; u protivnom bi morali ili dijeliti stav Mānava, naime, da je ānvīkšikī samo posebni vid vedskog znanja (što je isključeno), ili bi morali biti bliski Kautilyinom gledištu o „metakarakteru” ānvīkšikī (za što, opet, po svemu sudeći nisu bili teorijski zreli). Činjenica da Bārhaspatyę u znanost decidirano svrstavaju samo nauku o privredovanju i političkom upravljanju pruža dovoljnu osnovu da se u tom konceptu prepozna ideja pozitivnog znanja koje se prvenstveno odreduje po svom vanjskom, „objektivnom” korelatu, dakle po svom predmetu. Povrh toga taj „predmet” je ovdje koncipiran jednoznačno materijalistički – u pitanju je sfera materijalnih dobara i sfera rasporeda političke moći, upravo ono područje koje Kautilya pokriva svojim traktatom: njegova „sāstra” obraduje ono što označava obuhvatni i gotovo neprevodivi termin *‘artha’*, čija su značenja jednako tako kliska kao i čitava sfera na koju se odnosi.¹¹⁶

Međutim, daleko od toga da bi samo davao tek puki opis odnosa u „materijalnoj“ sferi života, Kauṭilya pokazuje da „*artha*“ označava sjedište tih odnosa, i da upravo u unakrsnoj poziciji tog termina leži razlog njegove razgranate polisemije, „materijalna“ i „idealna“ sfera njegovih značenja. Kauṭilya postavlja slijedeću tvrdnju:

Artha eva pradhāna iti Kauṭilya (6) Arthamūlau hi dharmakāmāv
iti (7)¹⁰⁷

Ako je jedan āstika kao Kauṭilya u stanju reci da su osnovne vrijednosti brahmanskog socijalno-političkog poretka – artha, kāma, dharma i mokša, dakle osnovne ideelne veličine ukupnog poretka, *ukorijenjene* u sferi tzv. materijalne reprodukcije, onda nemamo ni najmanji razlog za sumnju u to da je sličan, ako ne i identičan stav morala zastupati materijalistička škoša Bārhaspasya, i to iz dvostrukog razloga. S jedne strane, na osnovu koncepta pozitivnog znanja kojemu pripada objektivni korelat, i to materijalne naravi; s druge strane, zato što upravo orijentacija na „*arthu*“ – u najkonkretnijem značenju tog termina – predstavlja onu pozitivnu osnovu znanja s koje Bārhaspasye mogu dezavuirati skrivanje iza vedske objave; osnovna stvar svakog znanja, uključujući i sva vedska koja traže „pokriće“ (odnosno racionalnije rečeno: korelat) u dharmi, jeste *artha*. Uskoro ćemo vidjeti da ovaj temeljni stav počiva na ambivalenciji semantičkog karaktera i da je upravo ta ambivalencija osnova čitave diskusije. No, za sada je značajan i slijedeći uvid: vjerojatno je da Bārhaspasye, na osnovu Kauṭilyinog navoda i implikacija njegove argumentacije, u izričitoj suprotnosti spram brahmanskog koncepta pozativnih znanja i isključujući sve brahmanske discipline, tvrde da su znanosti samo one discipline kojima je predmet bavljenja (*artha*) upravo *artha*, odnosno svijet „materijalnog“, po svemu sudeći jedina sfera koja po njihovom konceptu znanja može udovoljiti potrebi za objektivnim, neovisnim korelatom „subjektivnog“, odnosno samog znanja, jer pozitivno znanje je eminentno stvar onih koji se bave „svjetovnim“ stvarima (lokayātrāvid). Pozitivni, racionalni i „svjetovni“ karakter ovog znanja proizlazi, dakle, iz ovdje impliciranog odvajanja intelekta iz okvira dharme, onog medija zbilje u kojem to odvajanje nije moguće, kao što nije moguće niti razlikovanje „ideelnog“ i „materijalnog“: „dharma“ je termin koji označava ono što smo mi nazvali brahmanskom ideoferom, transparentni simbolički poredak u kojem su odnosi ipak toliko zamućeni da iskaz kao „*arthamūlau dharmakāmāv iti*“ *unutar* tog poretka nikad ne bi postao moguć da nije izrečen s one distance koju smo vidjeli kod

Kauṭilye. Tako je „*artha*”, u najstringentnijem značenju materijalnog, dakle ne metaforički, zaštitni znak onog intelektualnog interesa za „ovosvjetske stvari” koji se tradicionalno pripisivao materijalističkim školama pod nazivima „bārhaspatya”, „lokāyata”, „cārvaka”, dakle onog intelektualnog interesa po kojem su te filozofske škole unutar brahmanskog simboličkog poretku morale biti potisnute na rub dopustivog ili čak preko samog ruba. (Ova okolnost opet govori indirektno, ali dovoljno ilustrativno, o Kauṭilyinoj poziciji: on je jedini āstika koji sistematski uvažava ova nāstička učenja i, obuhvaćajući ove „rubne” intelektualne pojave, pokazuje da sam stoji, barem intelektualno, van zadanog ideološkog okvira.) Međutim, isključenje je uzajamno, iako ne iste vrste i iste djelotvornosti: dok brahmanska ortodoksija sve nepoželjno može baciti na rub, što znači u marginalnost, ili preko ruba, to jest u historijski zaborav, dotle „intelektualna opozicija” drugu stranu može isključivati samo teorijski. Po Kauṭilyinom iskazu se vidi da Bārhaspatye niti konceptualno niti sistematski ne uzimaju u obzir brahmanski sistem znanja, i to po jednom prilično jasnom, iako nena-metljivo saopćenom kriteriju: ta znanja su inkompatibilna sa pravim „svjetovnim” stvarima, ili drukčije rečeno: predmet njihova bavljenja nije onaj koji iziskuje pravo znanje, nego onaj koji „se pokriva” vedskom objavom, što znači: predmet tih „znanja” nije *artha*, nego *dharma*.

Ovo teorijsko isključenje vladajućeg sistema ideja iz koncepta racionalnosti, odnosno njegovo eksplicitno imenovanje „ideološkim pokrićem”, počiva na vrlo preciznoj opservaciji: termin „samvaraṇa”, čije je primarno značenje u Kauṭilyinom navodu očito metaforičko (u značenju „pokrića”, „alibija”), može se čitati i konkretno: tri vede pokrivaju kao sistem znanja drugi objektivni korelat, koji može biti jedino „*dharma*”, odnosno zakoniti sistem kozmičkog i ljudskog svijeta; doista, mi smo vidjeli da vedske discipline (vedāṅge) služe kao pomoćna znanja morfološke strukture ritualno uobličene zbilje – dharme; predmet njihova bavljenja (*yātra*), „objektivni” korelat tog znanja, jest, dakle, *dharma*, kao što je to u nauci o privredi *artha*, o čemu preciznu informaciju daje Kauṭilya u 11. kārikī: „*dharma*dharmau trayām, arthānarthaū vārtāyām...”

Ova okolnost nas dovodi, međutim, pred potpuno novu situaciju; iz ove distinkcije „predmeta” i sfere bavljenja (*artha/dharma, lokayātra*) nasuprot neimenovanoj „*dharmavidyā*”) nameće se zaključak da je osnova razlike dvaju koncepata znanosti, Brhaspatijeve škole i brahmanskog, dana u različitom konceptu „predmeta” znanja za koji indijska tradicija upotrebljava termin „*artha*”. Ovo novo, metaforičko zna-

čenje riječi „*artha*“ jeste sada ona najavljenja semantička ambivalencija po kojoj se dešava obrat u odnosu medusobnog isključenja različitih koncepata znanosti i njihove sistematizacije: „*artha*“, u značenju „predmeta bavljenja“, „objektivnog korelata“, predstavlja onu zajedničku referentnu točku od koje je moguće uvidjeti da se radi o konceptualno podudarnim modelima znanja, ma kako da se sam predmet bavljenja sadržajno razlikuje: „*dharma*“ brahmanskih disciplina i „*artha*“ materijalističke nauke o privređivanju nisu identični, ali je identična njihova pozicija kao pozitivno postavljenog predmeta kojim je ujedno i implicitno dana informacija o deskriptivnom karakteru znanja koje je tu u pitanju; to smo vidjeli, s jedne strane, u deskriptivnom karakteru ritualnih vedskih znanstvenih disciplina koje morfološki razlažu dvije sfere u kojima se odvija obred: jezik i prostor; to isto se može prepoznati u semantičkom procesu „metaforizacije“ konkretnog, materijalnog značenja riječi „*artha*“ u formalnije značenje „predmeta“, „objekta“, „interesa“ i sl.

Ako se sad vratimo na početak analize, onda možemo ustanoviti da „predmet“ znanja (*artha*) može biti trovrstan: za Bârhaspatye je to *artha*, za brâhmaće je to *dharma*, a za Kauṭilyu – to smo vidjeli na početku – to su sâma znanja, nauke kao takve, dakle ideelne tvorbe. Time konačno u potpunosti izlazi na vidjelo načelo Kauṭilyine identifikacije i klasifikacije pojedinih znanosti, načelo koje mu omogućuje da pod isti nazivnik podvede deklarativno neprijateljska učenja, kao što su materijalistička ovosvjetska ontologija Bârhaspatya i idealistički vedski sistemi: načelo Kauṭilyine klasifikacije znanosti jest racionalno razloživa struktura odnosa znanja i njegova objektivnog korelata, struktura koja svojom unutrašnjom konstitucijom („predmetnost“, „*arthatvam*“) predstavlja zalog i osnovu one visoke kvalifikacije koju Kauṭilya iskazuje izrazom „*vidyâtâ vidyânâm*“, bez obzira na vrstu samog predmeta koji se mijenja od škole do škole. Činjenica da Kauṭilya po tom načelu u znanosti ubraja i vedska znanja i materijalne nauke kao vârtâ svjedoči o tome da je on u jednakoj mjeri prepoznao racionalnu strukturu i jednih i drugih znanja, što je u slučaju brahmanskih disciplina možda još značajnije: *dharma*, taj obuhvatni medij simboličkih formi što predstavljaju realni svijet u kojem se strukturirajući element, mantrička refleksija predstavlja samo kao jedan moment čitave strukture, shvaćena je kao objektivni korelat jednog tipa znanja – dakle, kao relativni model zbilje koji može biti (barem teorijski) zamijenjen drugim; time je racionalnim intelektualnim sredstvima razgrađen ne samo holistički karakter jedne zatvorene ideosfere, nego i pokazana njezina racionalno-funkcionalistička osnova, sistem njezine

samolegitimacije i autoreprodukcije u sistemu deskriptivnih znanja koja svojom mrežom skrivaju uvid u „korijen“ odnosa: „arthamūlau dharmakāmāu iti“. Simboličko nadomješta realno, ono je sâmo realno.

Daleko od naše analize racionalne strukture obredne slike svijeta, Kauṭilya do svoje metapozicije spram dharmičkog holizma dolazi na osnovu koncepta ânvîkški, modela „analitičkog“ znanja koje premetom svoje analize čini upravo forme znanja; ânvîkški se tako pokazuje kao analiza znanja što razložno ispituje veze njegovih elemenata – samog znanja i njegovog objektivnog korelata (vidyâ/artha). To je ujedno i jedini immanentni razlog zašto ni Bârhaspatye ni Mânave, škola na strani brahmanske ortodoksije, na svojoj listi znanja nemaju ânvîkški, barem ne u onom značenju koje taj termin ima kod Kauṭilye. Da bi ona postojala, znanje bi moralo biti „autoreferentno“, što u modelu pozitivnog znanja kakvo zastupaju Bârhaspatye, ili Mânave kao predstavnici brahmanske linije, nije moguće: znanje je okrenuto vanjskom predmetu, bio on „artha“ ili „dharma“, robni odnos ili jezični proces; razlika među znanjima po vrsti predmeta jest istovremeno njihova identičnost po predmetnosti kao takvoj, njihova strukturalna podudarnost i izlišni razlog netrpeljivosti. Ânvîkški zato tek s Kauṭilyom stiće ono značenje koje je postalo određujuće za kasniji razvoj mišljenja i koje će uvjetovati i terminološku izmjenu (anyâksha – anumâna) kao i dalji pomak u samom konceptu: anumânavidyâ, termin koji s vremenom potiskuje ânvîkški, označava teoriju zaključka i time ponovnu „interiorizaciju“ mišljenja u historiji indijskog intelekta, putem ponovljene refleksije, kao što je to bio slučaj na razlomu brâhma i upanišada, samo ovog puta bez integralističke tendencije objedinjenja raspadnutih strana svijeta u transcendentalnom principu, nego na liniji analitičkih epistemoloških modela. Dalji razvoj filozofske spekulacije u Indiji može se stoga pratići samo na ovoj liniji procesa refleksije; tamo gdje nestaje refleksija, nestaje i filozofija, kao što to pokazuje historijski nestanak simptiksija, nestaje i filozofija; **kao što to pokazuje historijski nestanak simplificiranih modela spekulacije bilo na idealističkoj, bilo na materijalističkoj strani.**

To je ujedno i razlog zašto nakon čitanja Kauṭilyineg filozofsko-historijskog toposa, suprotno očekivanju, nemamo jasno podijeljene strane koje bi se medusobno principijelno isključivale; Kauṭilyina klasifikacija tipova znanja, u kojoj se „idealističke“ i „materijalističke“ škole nalaze *zajedno* na osnovu podudarne strukture u konceptu znanja koji zastupaju, pokazuje da je razlika među njima drukčije naravi nego što to sugerira D. Chattopadhyaya, od čije sâmo sugestije o „dva trenda“ indijske filozofije, medusobno inkompatibilna, bili i pošli.

Razlika između brahmanskog koncepta (ritualnog) znanja i materijalističkog koncepta Bárhaspatya sastoji se u različitom shvaćanju predmeta znanja. Zbog toga se i Bárhaspatye i Mánave nalaze na jednakoj udaljenosti i od Kautilyinog pojma znanja i znanosti i, s druge strane, od upanišadske ideje pravog „znanja“ za koje smo vidjeli da posredstvom svog transcendentalno konstituiranog nosioca u trećem licu, átman, predstavlja formu kreacije svijeta (Brhadáraṇyaka-up. I, 4.5). Prema tome, model pozitivnog znanja, čijih tipova može biti onoltko koliko se može naći predmeta, stoji negdje na sredini između transcendentalno konstituiranog znanja upanišada i Kautilyinog analitički konstituiranog znanja koje se bavi ideelnim formama, dakle upravo tipovima znanja. U pitanju su refleksivni pomaci unutar sheme odnosa, mišljenja i njegovog „korelata“, proces exteriorizacije mišljenja koji – to se vidi već kod Kautilye, iako on sam nije ključna filozofska figura – čini osnovu one linije mišljenja u Indiji čija racionalna i analitička struktura objeno ostaje u drugom planu pred „intimističkim“ karakterom spekulacije, karakterističnim ne samo za liniju rane vedânte, nego u izvjesnoj mjeri i za buddhizam, kao i za hinduizam u cijelosti. U skladu s tim dogada se i to da Kautilyino svjedočanstvo o konceptima znanja i njegova vlastita teza u filozofskoj literaturi nikada ne predstavlja više od puke ilustracije. To je, na žalost, slučaj i kod D. Chattpadhyaye, koji ne crpi na adekvatan način pronademi izvor informacija. Mi smo vidjeli da se važnost svjedočanstva u Arthaśâstri ne iscrpljuje toliko u činjenici da Kautilya izrazom „ánvikšiki“ označava prvenstveno i jedino materijalističke škole (lokâyata, sâṅkhyâ, yoga) važnost koja je neosporna, ali u sistematskom smislu ništa više nego historijska ilustracija – nego da se vrijednost tog historijskog toposa sastoji prvenstveno u otkriću različitih koncepata znanja koji medusobno stoje u odnosu refleksije, nadogradnje i razlikovanja. Ova vrsta odnosa, uvjetovana strukturno, unosi pomutnju u suponiranu ideju o inkopabilnosti fundamentalno različitih modela spekulacije, kao što su „idealizam“ i „materijalizam“. Nastavljajući ovaj nalaz, mi ćemo u toku dalje analize pokušati pokazati imanentne probleme koncepta pozitivnog znanja, i to na primjeru materijalističkih učenja, kao i interpretacije koja ne vidi strukturno-genetske pretpostavke takvog koncepta; mi smo te pretpostavke do sada ocertali kao refleksivni proces mišljenja, proces koji se do jedne točke pokazao kao proces integralizacije i interiorizacije (brâhmaṇe-upanišade), a koji se odjednom pokazuje kao proces eksteriorizacije i analitičke razgradnje holističkih koncepata. To, međutim, nikako ne znači da se radi o razvoju mišljenja na jednoj liniji, nego prije o unakrsnim medusobnim utjecajima ideja

različite provenijencije čiji se identitet teško može jednoznačno ustanoviti, i to naročito u slučaju nevedskih učenja.

D. Chattpadhyaya je tom problemu posvetio nekoliko značajnih i uputnih studija, unijevši na taj način pomutnju u ustaljene historiografske prikaze, vjerojatno baš time što se većim dijelom služio njihovim „rubnim“ temama, filozofskim materijalom koji ne spada u glavna filozofska strujanja kao što su vedanta, šest skolastičkih sistema, buddhizam i dainizam. Krećući se tragom njegovih analiza, mi smo, međutim, na osnovu početnih rezultata vlastite interpretacije morali ustanoviti diskrepanciju dvaju osnovnih elemenata njegovog modela istraživanja: materijalizam i racionalnost ne stoje u odnosu nužne implikacije, nego su prije dva kontingenntna pola jednog modela mišljenja za koji smo našli da predstavlja shemu odnosa znanja i pozitivno (objektivno) postavljenog korelata koji može varirati. Postavivši principijelu razliku između „materijalizma“ i „idealizma“ na ovaj strukturni nivo, gdje se može ustanoviti samo podudarnost, Chattpadhyaya nije uspio postaviti i obrazložiti s dovoljnom oštrinom razliku na nivou implikacija koje nastaju iz različito postavljenog *predmeta* znanja između tzv. materijalista i idealista. U pitanju su „artha“ i „dharma“, dva slučaja objektivne relacije znanja koji svjedoče o dva različita koncepta „svijeta“: za razliku od holizma dharme, u čiju strukturu obuhvatne zakonitosti ne spada samo kozmos, tzv. prirodni svijet, nego svi socijalni odnosi, i povrh toga samo znanje (vidjeli smo da su deskriptivna znanja žrtvenog obreda sama strukturirana u svom sistemu obredno), koncept „arthe“ označava na objektivnoj strani moment polarnog odnosa mišljenja kao znanja i njegovog objektivnog korelata, odnosa koji nema dodatnu transcendirajuću „ljušturu“, kao što je to slučaj s „dharma“. Prema tome, razlika i sukob između dvaju tipova „objektivnog“ znanja, koja počiva na različitom shvaćanju karaktera objektivnog korelata, pokazuje se u svojoj oštrini i zapravo tek na razini njihovih implikacija po sliku svijeta: „artha“, shvaćen u konkretnom značenju materijalnog objekta, znači raspad holističkog koncepta dharme kao *transcendirajućeg* okvira sheme znanja, ukoliko znanje sebe shvaća kao moment van svog predmeta. (Da to ne mora biti slučaj, posvjedočuje opet Kauṭilyin navod prema kojem Mānave, brahmanska škola, pored vedskog sistema u znanosti ubrajaju i „nauku o privredi“ i „političko upravljanje“.) Prema tome, model deskriptivnog znanja, karakterističan za obje strane, i njegov racionalni karakter koji proizlazi iz refleksivnog razlikovanja objektivne i subjektivne strane, implica razliku druge vrste: jedan model racionalnog strukturiranja zbilje, brahmanski, pokazuje svojim mehanizmom integrativnog objedinjenja ukupnog svijeta karakter i tendenciju zatvaranja

u *ideološki* sistem, dok racionalno razlaganje dviju strana procesa znanja na subjektivno i objektivno, prije svega isticanje objektivne strane, pruža kritički potencijal mišljenja protiv ideosfere od koje ga dijeli refleksivna distanca i koja mu, barem na prvi pogled, daje privid ideološke neutralnosti. Upravo taj privid je ono što skriva pravu razinu sukoba; tako Chattopadhyaya shvaća kritičke opaske materijalista na račun brahmanskih socijalno-religijskih aksioma kao razliku u naravi *ontološkog* koncepta, i to u smislu primata objektivnog ili subjektivnog korelata i, pledirajući za objektivistički koncept, promašuje ili točnije rečeno: prekracuje kompleksnost problema, uključujući pitanje ideološkog karaktera tzv. objektivizma mišljenja. Iz istih razloga, iz njegove interpretacije Kautilyinog navoda, zainteresirane, prije svega, za svjedočanstvo o materijalističkom karakteru racionalnih znanja u Indiji, izostaje uvid u specifični metakarakter ānvikški, koja se zato ne može poistovjetiti s modelom pozitivnog znanja objektivno postojćeg korelata. Metapozičija racionalne ānvikški jest ponovo sfera „ideelnog“, taj „negativ“ historije ideja, proces njegove refleksije. Prebacivši problem na ontološku razinu Chattopadhyaya je zapriječio sebi uvid u onu kompleksniju situaciju mišljenja koja nadmašuje aporiju o „materijalnom“ ili „duhovnom“ karakteru „ontološki prvog“ i strukturalno prividnu razliku između materijalističkog objektivizma i idealističkog subjektivizma u filozofiji. Da bismo to pokazali i da bismo ujedno prepoznali domaćaj i ograničenost takvog interpretacijskog modela u historiji filozofije, naročito u indijskim relacijama gdje uglavnom vlada idealistički konsens, kao i da bismo primjerenije utemeljili vlastiti kritički pogled na taj model, slijedit ćemo nešto detaljnije nego do sada Chattopadhyayinu analizu i interpretaciju „materijalističkog“ filozofskog materijala; ovo se čini utoliko potrebnije što Chattopadhyayina teza o postojanju dvaju konfliktnih trendova u historiji ideja u Indiji, idealističko-intuitivnog i materijalistički-racionalnog, u igru uvodi tzv. nearijsku, odnosno generalno nazvanu „tantričku“ intelektualnu i duhovnu tradiciju Indije, koja uglavnom svoj status u historijskim prikazima nalazi u tome što je utopljena u hinduizam. Mi smo taj moment već sreli uz pitanje „yoge“ (usp. naprijed III. 1), i to tamo gdje se na vedskoj strani (u upanišadama) pokazala mogućnost (i potreba?) za novom formom egzistencije koja bi bila (ponovno, integrativno) *spregnute znanja*. Sad se, međutim, nalazimo pred novim konfliktom: ako yoga doista predstavlja nearijsku, odnosno tantričku duhovnu tekovinu, onda se nadaje pitanje na koji je način taj integralistički model znanja-i-egzistencije kompatibilan s onim „racionalnim“ znanjem koje Chattopadhyaya pripisuje indijskim materijalistima pretežno tantričke provenijencije. Na osnovi ovih pitanja ćemo razmatrati neke topose materijalističkih učenja.

IV.

ONTOLOŠKI PRIMAT I DVJE ARHAJSKE FORME „SREDNJEG” PUTA

Analiza procesa refleksije, čije smo stadije prije i lakše uspijevali ustanoviti nego prijelaze, dovela nas je do filozofsko-historijskog fakta raspada ideje ontološkog korelata najvišeg spekulativnog znanja na dva međusobno isključiva koncepta: „materijalni” i „ideelni”. Međutim, mi smo vidjeli da ta dva koncepta vuku korijen iz „jednog” modela mišljenja, iz upanišadske ideje „sućeg”, modela koji sam ne mora biti rezultat zatvorenog, jednolinijskog razvoja mišljenja nego rezultat višeslojnih idejnih strujanja. Mi smo doista i vidjeli da su upanišade, čak ne uračunavajući moguće i vjerljive utjecaje tantričke duhovne tradicije koji su pospješili proces interiorizacije obrednog mišljenja, rezultat vrlo kompleksnih, višestranih i višesmjernih refleksionih obrata. Najjednostavnija formula na koju bi se dao svesti proces nastanka tog tipa spekulativnog mišljenja jeste proces integralizacije raspadnute slike svijeta u ritualnim brahmanskim znanjima, i to posredstvom ispostavljanja mehanizma tog holističkog koncepta svijeta: naime, transcendentalno koncipiranog „Sebe” koje se drži s „ovu” i s „onu” stranu svekolikog mnoštva svijeta; svijet je transcendentalno ogledanje Sebe, proces refleksivnog samoumnjažanja; ātman, taj neuvhvatljivi indijski termin, stoji za ono što zamišljamo kao transcendentalno samozahvaćanje „svijesti” – *čin samosvijesti*, „samosvijest” *kao čin*, čija zagonetnost za moć razumijevanja s pozicije prvog lica, „Ja” leži u trećem licu refleksivne zamjenice; „sebe” je, makar bilo koncipirano i „transcendentalno”, kao što je to slučaj u upanišadama, u trenutku svoga konstituiranja, dakle „od početka”, sam svijet kao svoje „druge”. Taj „ideelni”, „duhovni” princip konstituiran je kao čin „samopretvaranja” u svijet, i upanišade pružaju barem toliko prostora za interpretaciju da se to „samopretvaranje” ne shvati kao opsjenarska

igra najvišeg ontološkog ranga. Drugo je, naravno, pitanje da li je spekulativno objedinjenje transcendentalnog principa i svijeta ontiček imanencije u upanišadama spekulativno doista i uspjelo, ili već od samog početka moramo prihvati kao nužnu tendenciju ka transcendentnom ostaku. Toj vrsti čitanja naginju u pravilu sve historijske interpretacije upanišada, već zato što to izaziva najmanje otpora, kako u primarnim tekstovima tako i u komentarskoj literaturi. Od dva upanišadska toposa koja smo ovdje detaljnije razložili, Uddālakino učenje o „sat“ i Yādñavalkyino učenje o „sadātman“, obadva sadrže mogućnost transcendentnog čitanja koje u potpunosti prekriva druge mogućnosti; naime, i Uddālakino „sat“ i Yādñavalkyin „ātman“ impliciraju *razliku* spram ontičkih formi svoje preobrazbe, razliku koja se prikazuje na dva načina – putem transcendentalne samo-spoznanje jednog-istog (Yādñavalkya) ili putem ontološki mišljene sebi-istosti jednog-sućeg (Uddālaka). Upravo u ovom drugom slučaju daleko je jasnije izražena polarna shema odnosa u ovom modelu spekulativnog znanja nego što je to slučaj kod Yādñavalkye: dok, naime, Uddālaka do teze o najvišem znanju dolazi s „objektivne“ strane, od „sućeg“, Yādñavalkya dolazi do „suštog“ karaktera Sebe preko govora o njegovoj „samopretvorbi“ u svijet. Zato Yādñavalkya svojim centralnim konceptom „sadātman“ sprečava onu perspektivu čitanja koja se kod Uddālake može otvoriti u toku trajanja njegova govora o sućem, dakle, u vremenu zakašnjenja govora od integralno koncepirane misli „sarvam idam ātmyam“ do njezine diskurzivne eksplikacije, dakle u vremenu koje je potrebno da se od vanjskog, ontološkog korelata „sat“ dođe do iskaza o njegovu identitetu s unutrašnjim: „tat tvam asi Śvetaketo“. Ovo vrijeme zakašnjenja je projekcijep koji je mogao otvoriti, i vjerojatno otvorio, drugi smjer refleksije nego što je to spekulativni upanišadski integralizam: naime stvaranje modela pozitivnog ontološkog znanja najvišeg ranga sa izmjenljivim, jer kontingenčnim objektivnim korelatom: „brahman“ ili „prakrti“; „pozitivni“ karakter tog znanja nadaje se iz predmetnog karaktera najvišeg ontološkog principa (koji sām ne mora biti u jedinini) i, s druge strane, iz aproksimativnog karaktera samog znanja koje mu se – sa savladive ili nesavladive *distance* – mora približiti („spoznati“). Ova shema, koja nam se čini temeljnim i zajedničkim pomakom kasnijih filozofskih škola od pozicije upanišada, samo je različito riješena u pojedinim slučajevima. Indikativno za to je, kao što smo već istaknuli, „otimanje“ materijalista i idealista za Uddālakino „sat“.

1. „BHÚTACAITANYAVÁDA“ UZ LAŽNO PITANJE PRIMATA

Opće ontološko učenje karakteristično za materijalističke škole lokāyata, čārvaka i bārhaspatya jeste učenje o (materijalnim) kozmičkim elementima („bhūtaváda“) - zemlja (prthiví), voda (ápas), zrak (váyu) i eter (ákāša). elementi čijim spajanjem i razdvajanjem nastaju sva svjetska bića i sam svijet. Najzanimljivija ideja ove filozofske kozmolologije jeste učenje o mehanizmu nastanka novog svojstva u nekoj stvari iz elemenata koji u zasebnom stanju ne sadrže to svojstvo; najmarkantniji slučaj tog učenja je upravo već spominjani „dehátmaváda“, no ne u značenju materijalističkog učenja kao takvog, nego kao oznaka za noseću tezu nekolicine materijalističkih škola; razlog zašto je „dehaváda“ postao sinonim za „materijalizam“¹¹⁸. U užem smislu „dehaváda“ označava slučaj filozofskog dokaza pomoću analogije, postupak tako karakterističan za sva pozitivna znanja na granici moći evidentiranja svojih evidentnih aksioma. Chattpadhyaya taj slučaj prikazuje na sljedeći način:

Karakteristično je da oni (materijalisti, B. M.) posežu za krajnje signifikantnom opservacijom da bi objasnili taj fenomen, iako pomoću analogije: nikakvo se opojno svojstvo ne zamjećuje kod sastojaka iz kojih se spravlja alkohol. Međutim, kad se ti isti sastojeći pretvore u alkohol, onda imaju opojno svojstvo. Slično tome, materijalni sastojeći živog tijela, uzeti svaki za sebe, ne sadržavaju svijest, no učinkom posebnog preoblikovanja (višeša parināma) tih istih materijalnih sastojaka, od kojih nastaje tijelo, u njemu se rada svijest.¹¹⁹

Ovaj prikaz je doista iznimno uputan s obzirom na kontekst u kojem se sada krećemo jer sadrži klasični topos klasičnog materijalističkog koncepta - tezu o „nastanku“ svijesti iz (nesvjesne) materije, odnosno iz takozvanih materijalnih elemenata što se međusobno spajaju i razdvajaju; međutim, u tom topisu je istinski zanimljiva samo činjenica da se o samom načinu i momentu nastanka svijesti iz nesvjesne materije, dakle o stvarnoj nužnosti tog kauzalistički shvaćenog mehanizma uvjetovanja i slijeda, ne zna ništa pouzdano. Koncept pouzdanog i pozitivnog ontološkog znanja time je odmah na svojoj granici jer nužna sveza između onog što je uvijek tu, što prethodi, i onog što po mehanizmu uvjetovanja treba da slijedi, ne može biti ispostavljena kao nužna; pozitivno ontološko znanje upada, naime,

u procijep diskontinuiteta procesa uvjetovanja na čiji rezultat („novi svojstvo“) ono uvjek stiže sa zakašnjenjem. Pozitivno ontološko znanje – to na ovom materijalističkom topisu najeklatantnije dolazi do izražaja, iako nije samo ono u istoj poziciji – svojim konceptom ontološkog sâmo sebe stavlja van strukture koja bi tek jedina omogućila ostvarenje postavljenog spoznajnog idealca; ontološki prius ne sadrži moment svijesti, nego ga tek (sekundarno) uvjetuje; prema tome, „znanje“, koje može biti moguće samo ako je „svijest“ tu (o čemu, kao što smo vidjeli, Šankara daje najbolje uputstvo), ostaje s ove strane reza diskontinuiteta koji je implicitno dan u temeljnoj ontološkoj postavci primata nesvjesno-materijalnog principa. Međutim, citat iz Šankare pokazuje da ova situacija nije karakteristična samo za materijaliste; naprotiv, pitanje materijalnog karaktera ontološkog principa u tome ne igra odlučnu ulogu, nego postulat ontološkog primata, odnosno točnije rečeno: *transcendentni* status samog „principa“. „Zakašnjenje“ kao pozicija spoznajnog subjekta karakteristična je otud i za idealistički koncept: prebivanje transcendentnog principa s onu stranu reza, principa koji po Šankari jedini može biti nosilac istinske spoznaje, jest ontološki koncipirana osnova nemogućnosti za spoznaju (ne-)moći bilo kojeg svjetskog bića da se „odavde“ vine na onu stranu. Ova strukturalna identičnost onot-gnoseološke konstelacije u materijalizmu i idealizmu počiva na iskliznjuću iz one medijalne pozicije koja je bila karakteristična za upanišade, i to u dva smjera koja su svojim spekulativnim diskursom omogućili Uddâlaka i Yâdñavalkya: od „vanjskog“ prema „unutrašnjem“ i obrnuto, od „unutrašnjeg“ prema „vanjskom“.

No, za razliku od idealiste, kao što je Šankara, koji iz transcendentne pozicije svog „Sebe“ može tematizirati ontološki rez i sažaljevati nemoćne duhove s one strane velike vode odakle (više) nema prijevoza, materijalisti (konzektventno) nazivaju trag neznanog dogadaja uvjetovanja/pretvorbe/prijelaza terminom „viseśaparinâma“. Tim izrazom je, tako reći, post festum označen *proces* nastanka „svijesti“, dakle, prolaz između dvije ontološke sfere koji još sâm ostaje u tami nevida/neznanja; stoga i sam proces uvjetovanja ili izobraženja „svijesti“ iz nesvjesnog, ta osnovna teza ovog materijalističkog koncepta, ne može biti nikakva izvjesnost, nego mutno sjećanje, „svijest“ o prolazu kroz tjesnac tame, prisustvo neprisutnog, „nesvjesno“ kao faktum ontološki uvjek već dogodenog; ovaj konstrukt ontološkog primata materijalnog principa pred svješću istovremeno je i prikaz procesa zakašnjenja znanja, mehanizam koji tezu o immanentnom preoblikovanju materijalne osnove u svijest, imanenciju njezine vlastite biti („svabhâva“).

pretvara u nedostiživo, tude, dakle ne-svoje. „Vlastita bit“ postaje tako nekom čudnom magijom zdravog razuma daleka, transcendentna stvar, sjećanje na koju se pokazuje kao nelagoda svijesti, njezino neznano i neznatljivo „porijeklo“; zato kao sredstvo krajnje spoznaje ostaje analogija, posličenje s modelom pozitivnog znanja „na malo“, i razlaganje njezinih elemenata („racionalizacija“ sheme znanja).

Što je, međutim, s „materijom“? Na to pitanje kao da su svoj odgovor dali već Heraklitovi dječaci upitani na povratku iz ribolova, šta su to uhvatili: „Što smo uhvatili, to nemamo, što držimo, to nismo uhvatili“¹²⁰. Bili smo, dakle, „s-hvatili“ materiju, ali je nemamo; izgubila se u procijepu „višeša parinâma“ koji je tama neznanja, budući da je tek proces vrenja“ svijesti; sjećanje na nju je pijana svijest. Zato to nešto, svabhâva, što se ne dâ uhvatiti, čeka da se njime bave idealisti, koji kao Yâdñavalkya kao da s pravom vele o bićima lišenim (samo-) svijesti: svaki dan pohode „bitak“, a nikako da ga nađu, ni kad mu pripadnu, ni kad ga napuste; najbliži i najdalji istovremeno¹²¹. Mjesto „materije“ je, dakle, višeša parinâma, topos neznanog, proces vrenja; njezino premještanje na poziciju pred-svjesnog, manevar kojim se uopće tek pokušava zauzeti prava ontološka pozicija odakle postaje moguć odnos kauzalnog uvjetovanja i shema racionarnog objašnjenja, postaje izlišno i nedvojbeno pogrešan potez po principu analogije s pozitivnim, empirijskim tipom spoznaje. Ovaj analogički strukturiran model ontološkog znanja zaključen je, dakle, prije nego što je njegova imanentna teškoća, samoisključenje iz ontološke strukture, uspjela postati temom refleksije: „znanje“ je tako samo sebi navuklo sljepilo nesvijesti, neznanja svoje vlastite pozicije, nakon što ju je projiciralo u ontološki prius; drugim riječima, spoznaja postaje inkompatibilna sa svojim ontološkim korelatom. To je samo obrnuta situacija od one koja karakterizira klasičnu idealističku poziciju; kao što ova ne može utemeljiti stvarnu vezu između idealno koncipiranog principa sa „realnim“ svijetom, tako materijalisti ne mogu racionalno utemeljiti vezu nesvjesnog materijalnog principa sa „naknadnom“ svijescu. U oba slučaja po stijedi je struktorno samoisključenje „malog“ znanja, s obrnutim vremenskim perspektivama: u idealističkom konceptu prevladava „izmicanje“ u vremenu, u materijalističkom „zakašnjenje“, međutim, na osnovu identične sheme ontološkog primata „prvog“.

Po istoj analogiji neuvidanja pozicije subjektivnog, „ideelnog“ momenta znanja u čitavoj shemi odnosa Chattopadhyaya smatra analognim učenje o elementima materijalističke škole Bârhaspatya i Uddâlakino učenje o tijelu, u kojem je „eksperimentalno“ dan dokaz izvedenog karaktera svijesti iz materijalnih sastojaka tijela¹²². Ovu tezu

ćemo slijediti dalje zainteresirani za njezine implikacije, iako smo u prethodnim analizama pokazali njezinu principijelu neodrživost, s jedne strane, zato što se niti na Uddālakin niti na Yādñavalkyin koncept „suštog sebe“ ne može primijeniti binarna shema objektivnog i subjektivnog, i, s druge strane, zato što ideja o sekundarnom karakteru svijesti proturijeći sama sebi; iz sekundarne pozicije nemoguća je spoznaja prvog (spoznaja može proizaći, kao što pokazuje Sankara, samo iz „prvog“), i nadalje, iz te pozicije nemoguća je re-fleksija spoznaje na samu sebe, što je – opet po Šankari – uvjet spoznaje kao takve; u protivnom, ona je ogledalo bez slike. Ipak teza o sekundarnom karakteru svijesti stoji u širem filozofsko-historijskom kontekstu nego što je to samo pitanje pozicije arhajske materijalističke škole Bārhaspata. Chattopadhyaya u svojoj interpretaciji slijedi, zapravo, teze ranijeg datuma koje se tiču klasičnog indijskog materijalističkog sistema sāṅkhya. Analogije se pokazuju u slijedećem citatu iz već spomenute studije W. Rubena:

Ta koncepcija podsjeća na ideju kasne sāṅkhye, prema kojoj je buddhi prvi proizvod prakrti. Međutim, prema sāṅkhyi buddhi djeluje samo utoliko što je u vezi s purušom, dok u Uddālakinom materijalizmu nema nikakvog puruše, nikakve vanjske duše kao jedinog i najvišeg subjekta.¹²

Ovaj citat, u kojem Ruben jasno daje prednost „čistoj“ formi materijalizma kod Uddālake nego podvojenom konceptu sāṅkhye (interpretacija koja počiva na očevidnom previđanju stvarne situacije u Uddālakinom izvođenju teze o identitetu ‚sat‘ i ‚ātman‘, polazeći s vanjske strane svijeta), ukazuje, dakle, na moment koji bi za našu dalju diskusiju mogao biti od većeg interesa nego što je pitanje „pravog“ i „nepravog“ materijalizma. U pitanju je konstitucija ontološke slike u sāṅkhyi, pri čemu je interesantna okolnost da se već sami, u toku dosadašnje analize, na neki način nalazimo u istoj situaciji podvojenja nastalog povlačenjem mišljenja iz one srednje pozicije (ātman), u kojoj je tzv. „objektivni korelat“ mišljenja bio proces samoizvodenja Sebe u forme svijeta (sadātman); pitanjem o realnom karakteru tog vanjskog koreleta, „duh“ ili „materija“, označen je u međuvremenu nastali procijep u do tada zastupanoj tezi o identitetu, procijep koji se jedino može objasniti nastupom istog tipa refleksije koji smo već bili sreli kao mantrički model znanja s pripadnim deskriptivnim disciplinama koje sve opisuju jedan te isti „veliki predmet“: dharma. Naša zaobilazna analiza preko mjestu u Arthaśāstri gdje

Kautīlya referira postojeće koncepte znanja i sam daje klasifikaciju znanstvenih disciplina, pokazala je da tzv. materijalistički pojam i model znanja korespondira s konceptom karakterističnim za āstičku školu Mānava; obadva koncepta se prepoznaju kao pozitivni i deskriptivni model znanja *vanjskog* predmeta i obadva koncepta stoje na istoj udaljenosti od ideje znanja u upanišadama. Ova okolnost objašnjava činjenicu da su materijalisti predmet difamiranja, zapravo, tek za āstičke komentatore upanišada; prava konkurenčija između filozofskih škola āstika i nāstika i započinje upravo s komentarskom tradicijom koja sama predstavlja nastavak mantričkog tipa refleksije na novi predložak: predmet obrade nisu više himne sanhita, nego proizvodi upanišadske spekulacije. Sve ono što je u samim upanišadama nejednoznačno unutar granica brahmanske opciјe, doživljava pretumačenje i posličenje, svakako i tzv. materijalistički elementi, ukoliko ugrožavaju predodžbu o konstituciji dharme. Ranjiva točka mantričkog tipa rekuriranja na predložak, na „objektivno”, jeste zato upravo mogućnost zamjene predloška, što se zbiva baš u materijalističkom konceptu svijeta: korelat i predmet znanja nije „duhovno” Sebe, svijet nije ideelna tvorba kao što je to za brahmaće dharma, nego je svijet sazdan od materijalnih veličina, jedne ili mnoštva njih.

Kao jedan mogući kompromis u borbi uzajamno isključivih koncepta pokazuje se sāṅkhyā, gdje je zamjena na objektivnoj strani ontološkog modela rezultirala dvojnim konceptom, što je, kao što je poznato, uvjetovalo diskusije o nekonzistentnosti i neautentičnosti te ontološke teorije.¹²³ Osnovna proturječnost sastoji se u položaju i funkciji partikulariziranih duhovnih principa (*puruša*) koji prebivaju u slobodnom eteričnom prostoru, van domaćaja sfera promjenljivog tvarnog svijeta, koji je svijet *prakrti*, nesvjesne materijalne podloge. Razasuti *puruše* su „ap-solutni”, ničim aficirani „duhovi”, slobodni od svakog kontakta s materijalnim svijetom, odnosno osigurani u svojoj eteričnosti od dodira s materijalnim slojem ideelnog entiteta *buddhi*, te najfinije, znači najmanje materijalne forme prakrti (Ruben). *Puruše* su tako svjedoci čina kozmičkog radanja svjetskih formi iz slijepo prakrti, bez učestvovanja u njemu, osim na način čistog „spekulativnog” ogledanja/svjedokovanja (*sākṣīn*) kroz refleksivni sloj *buddhi*; ovo „pasivno” prisustvovanje – koje je, zapravo, prelamanje u refleksu ogledala *buddhi* i time proces penetracije „nesvjesnog” uz postulat očuvanja čiste, eterične duhovnosti – jeste mehanizam prikrivenog, znači indirektnog, ali struktorno potpuno transparentnog uspostavljanja simboličkog reda/poretka moći nad „materijalnom” sferom, odnosno u samoj materijalnoj realnosti. Ova situacija podsjeća na proces

stvaranja brahmanske (jezične) ideosfere, međutim, ona počiva na dualnom ontološkom konceptu, što može imati značajne posljedice ne samo po unutrašnju konzistentnost misaonog sistema, o čemu se uglavnom vodi diskusija, nego i šire implikacije s obzirom na pripadnost sánkhye u idejni (i ideološki) poredak u koji se stavlja.

Taj procjep se pokazuje upravo tamo gdje nastaje borba oko pri-svojenja ontoloških ideja od strane predstavnika jedne ili druge filozofske ideologije, idealista ili materijalista. U Rubenovom iskazu to mjesto označava nemetljiva riječ „međutim“ s početka druge rečenice, riječ kojom se izražava žaljenje zbog pada izvorno materijalističkog učenja, kakvo je sánkhya, navodno, morala biti prije toga, u idealizam „nesamostalnog funkcioniranja svijesti“; buddhi je nemoćna bez puruša. Međutim, riječju „međutim“ prikriven je, ipak samo prividno, mehanizam kojim se ovaj idealistički koncept jednosmјernog uvjetovanja odozgo nadolje, od puruša ka prakrti, odnosno do propusne sfere njezinog „prvog proizvoda“ buddhi, legitimno nadograduje na ovdje implicirani materijalistički koncept, po kojem je svijest, buddhi, prvi produkt nesvjesnog materijalnog principa. Taj koncept radi upravo u interesu i u korist ontološke teorije koju aktualno i nalazimo u sánkhyi, odnosno on i stvara dualizam koji čini pretpostavku nadogradnje sistema eteričnom sferom puruša.

Najime, „materijalistička“ teza o *prakrti* koja – sama nesvjesni princip – „proizvodi“ svijest, i to u svom prvom aktu, implicira već sama nepopravljivi dualistički koncept u kojem su dva momenta, prvi materijalni princip i sekundarno izvedena svijest strukturno inkompatibilni; prva tvorba prakrti, buddhi, jest samim činom svog izvođenja iz „nesvjesne“ materije, prolazom kroz tamu tjeskobe, *čin zaborava* svog izvora; to potvrđuje aktualna nemoć buddhi u sistemu da funkcioniра bez puruša. Materijalistički orijentirano tumačenje geneze sánkhye zato status buddhi najradije i vidi kao naknadni idealistički priljepak bez prave osnove, smatrajući genuinom formom tog ontološkog učenja ideju o primatu čistog materijalnog principa. Pri tome se previđa da je status buddhi uopće jedini uvjet održivosti učenja o dva inkompatibilna ontološka pola, materije i duhova, odnosno sfera u kojoj dvije raznorodne „tvari“, materija i duh, prelaze u treći medij. No, mimo toga, van domaćaja bilo kakve refleksije ostaje pitanje, kako je s dualne pozicije primarne nesvjesne materije i sekundarnog statusa svijesti uopće moguća i objasnjava teza o „proizvodnji“ moći nesvjesnog principa, i, s druge strane, kako je moguća povratna refleksija „svijesti“ na sebi tdu materiju? Svijest, kao „produkt“ materije, nema više u sebi djelatnu moć koja implicira svjesnost; proizvodna moć kao ontološki

prius „svijesti” sama mora biti slijepa. Time je nepovratno promašena pozicija jedinstva „svijesti” i „egzistencije”, koja Chattopadhyayi služi kao orijentir i ideal aproksimacije¹³. Time njegovo traganje za izvorno čistom materijalističkom formom sâṅkhye kao i argumentacija u korist ideje nezavisnosti materijalističkih filozofija u Indiji dospijeva na stranputicu, jer on ne slijedi samo suspektну ideju primata materijalnog principa pred svješću – dakle ideju koja sama producira dualistički ontološki koncept dvaju „principa” nesvodivih jednog na drugi – nego, što je direktna konzekvencaija dualističkog modela, ignorira svaku ideju *ujednosti* „primarnog” i „sekundarnog”, „materije” i „svijesti”, i to na vedskoj strani (kao što smo vidjeli na pitanju Yâdñavalkyinog ātman) jednakoj kao i sada na tantričkoj, i koju on jednoznačno ubraja u jasno izobražena materijalistička učenja, iako te tendencije nalazi i u ranoj vedskoj tradiciji (slučaj Uddâlake Arunija). Međutim, sad se može ustanoviti identična pogreška u njegovom interpretativnom modelu, kako s obzirom na tumačenje ranog idealizma tako i materijalizma: kao što u slučaju ranoupanišadskog koncepta ātman nije iz idealističkih komentarskih nasлага uspio izlučiti primarni značenjski aspekt „djelatno Sebe”, iako je upravo to *eksplicitna* ideja koju zastupa Yâdñavalkya, dakle, neka vrsta srednjeg značenja između „svijesti” i „materijalnog svijeta” koje ta dva pola ne samo da drži na okupu nego ih upravo „proizvodi” (sa hi kartâ, Brhadâraṇyaka IV, 3, 10), tako isto u ideji *prakrti* ne uvida ideju „praćina”, dakle posredujuće forme između „svijesti” i „materije”, nego ontološki primat „materije”, onog prvega što treba vidjeti u svijetu kao takvom. Time je sav kritički potencijal interpretacije otupljen i vracen na mjeru onog ontološkog modela koji je bio predmet kritike – na dualizam sâṅkhye, naravno, s obrnutim pretpostavkama: idealizam je konvertiran u materijalizam, a da princip rasejepa u samom ontološkom modelu nije dodirnut niti prepoznat. Na pretpostavkama naše analize moguće je postaviti tvrdnju da se konverzija idealizma u materijalizam odvija na identičnoj osnovi koju sačinjava model pozitivnog znanja objektivnog ontološkog korelata mišljenja, korelata koji po svom sadržaju ne mora biti koncipiran identično, ali je zato garant održanja identične šeme i time modela znanja. Chattopadhyaya se, zagovarajući ovaj tip materijalizma, nalazi na istoj poziciji koja je bila karakteristična za mantrički tip brahmanskih „idealističkih” (i *zato* nepravih) znanja. Shema primata, koja u āstičkim ontološkim konceptima jednoznačno pripada „duhovnom principu”, ovdje je samo ispunjena suprotnim principom, a da principijelno ništa nije dovedeno u pitanje; zato se vrijednost i domaćaj Chattopadhyayinih traganja za materijalističkim

školama u Indiji sastoje u prvom redu u filozofsko-historijskom dobitku slike drukčijih odnosa nego što se ovi prikazuju u historijama filozofija pretežno āstičke motivacije. Ipak, u sistematskom smislu ne smatramo velikim dobitkom zamjenu idealističkih modela materijalističkim, naročito ako oni svojom strukturnom podudarnošću proizvode isti rigidni okvir sistematskog mišljenja i historijske interpretacije; naprotiv, smatramo da je kritički potencijal prvostrukne nakane, da se razbijaju faktička moć idealističke slike historije indijskih filozofija pokazivanjem njezinog drugog lica, ostao u nekim bitnim momentima neiskorišten i neprepoznat¹⁷⁶, tím više što se potpora pretežno tražila u iznalaženju historijskih dokaza za idealističko korumpiranje izvorno materijalističkih učenja (kao u slučaju sāṅkhye), a ne imanentno, u procesu refleksivnog razvoja mišljenja, koji se i unutar vedske tradicije i izvan nje može promatrati kao analitičko raspršivanje arhajskih holističkih ontoloških koncepta, kakav je bio upanišadski.

Ako sekundarna pozicija „svijesti“ u odnosu na primarni materijalni princip ontološki i gnoseološki implicira njihovu principijelnu inkopatibilnost, nemogućnost njihove stvarne međusobne referencije, onda je treći moment u takvom modelu, sfera nezavisnih puruša, moguće shvatiti kao pokušaj sistematskog rješenja tog bazičnog konflikta; to, naravno, ne implicira da je prisustvo puruša doista i izvorni moment učenja, nego upravo obrnuto, da je takva nadogradnja sistema bila mehanizam kojim je to materijalističko učenje moglo naći mjesto u sistemu ortodoksnih filozofija. Međutim, kao što smo pokušali pokazati, to istovremeno ne znači da je ta idealistička nadogradnja inkompatibilna s prvostrukim materijalističkim zamišljenjem ontološkim konceptom, ukoliko ovaj sam sadrži tendenciju dualističkog rasejepa. Insistirajući na primatu prakrti Chattpadhyaya otvara mogućnost da se preko njegove interpretacije tog „primata“, u smislu smjera uvjetovanja od materijalnog ka duhovnom ukaže na vjerojatno još stariji, stvarno nedualistički koncept prakrti koji nije identičan niti sa (trojnim) učenjem kasne sāṅkhye (prakrti-buddhipuruša) niti s dvojnim konceptom materija-svijest, što bi po Chattpadhyayinoj interpretaciji trebalo da bude izvorna, kasnije idealistički nadograđena i korumpirana materijalistička konцепција; ideja je da „prakrti“ ne predstavlja i ne može izvorno predstavljati materijalni prius koji proizvodi svijest, nego da je prakrti *od početka* svijest.

Prva indikacija za opravdanost ove pretpostavke nadaje se iz slike refleksivnih pomaka koju pruža kasni sistem sāṅkhye, i upravo u tome leži epohalna važnost tog filozofskog sistema koji kao da u svojim slojevima sadrži sliku historijskog procesa mišljenja. Naime, kao što

je teorija o purušama, ta idealistička nadogradnja nezadovoljavajućeg (i nepodobnog) materijalističkog učenja, sistematski gledano, stav refleksije na jedan teorijski predložak, tako se i dualni koncept materija-svijest (prakrti-buddhi) može promatrati kao rezultat refleksivnog zahvata specifičnog tipa na idejni predložak obuhvaćen terminom „prakrti“, dakle na holistički i arhajski koncept svijeta najvjerojatnije tantričke provenijencije o čemu Chattopadhyaya navodi dovoljnu količinu plauzibilnih historijskih dokaza. Taj refleksivni „zahvat“ možemo identificirati samo po njegovom rezultatu – rascjepu na shemu primata primarnog i sekundarnog – iz kojeg se opet otvara shema pozitivnog ontološkog znanja sa svoja dva momenta: znanjem i njegovim objektivnim korelatom. Vidjeli smo da je to tip mantričkog znanja, refleksije na *predmet znanja*, deskripcije i sistematizacije, dakle refleksije koja stvara *predmet znanja*, koja – rečeno jezikom upanišada – ono najviše znajno, param dñeyam, pretvara u objekt znanja: isti termin, „dñeyam“, ne sadrži i isti koncept: „znajno“ upanišadske spekulacije nije identično s predmetom znanja brähmaņa, kao što i najranije súkte Rgyede nisu identične s mantrama. Ako je súktama, tim formama velike izričajne moći koja je moć svijeta (brahman), bio dan „instrument“ samoizricanja velike svjetske moći, onda je mantrama dan instrument raspolažanja tom istom moći, instrument njezinog pretvaranja u objekt.

Značajno je, stoga, da se prakrti, roditeljica svjetskih formi, u dualnom o ontološkom konceptu nalazi u poziciji „objekta“, materijalne podloge (pradhána) kojoj nasuprot stoji „svijest“, odnosno nematerijalni duhovi. S obzirom na mogućnost da „prakrti“, nasuprot tome, označava izvorno svjesni djelatni princip, onda je njezina pozicija „objektivnog“ rezultat refleksije mantričkog tipa, refleksije koja je nastupila davno prije zaključenja sistema kasne sâṅkhye. Ovo implicira mogućnost da je „izvorno“ materijalističko učenje o prakrti još u davno doba postalo predmet penetracije brahmanskog racionalističkog duha, međutim, ta pretpostavka nije apsolutno nužna da bi se objasnio historijski i sistematski problem koji se tu sad pokazuje. Vjerovatnije od pretpostavke brahmanske uzurpacije jednog materijalističkog učenja, naročito ako ga treba smatrati izvorno tantričkim, čini se mogućnost da materijalistička učenja, sa svoje strane, doživljavaju iste razvojne procese kao i idealistička strujanja na vedskoj strani (bez obzira na pripadne razlike), procese koji se sastoje u raspadu holističkih ontoloških predodžbi (na jednoj strani *brahman/sadātman*, na drugoj strani *prakrti*) na analitičke modele kojima se s drugaćijih pretpostavki pokušava doći do objedinjenja svijeta u cjelinu. Prema tome, moguća

je ne samo pretpostavka o ranom utjecaju brahmanskog tipa racionalnosti koja stvara predmet svoje sistematske deskripcije i određuje ga „idealno“ (dharma) na druge misaone tendencije motivirane materijalistički, i da kroz taj utjecaj *prakrti* doživljava preobražaj od koncepta „svjesnog pračina“ u koncept „objektivne materijalne podloge“ kojoj, da bi se uopće legitimirala, treba izvanska svijest; s druge strane, moguća je i pretpostavka da se brahmanska (idealistička) i tantrička (materijalistička) struja mišljenja definitivno razdvajaju na jednoj zajedničkoj osnovi koja, zapravo, više ne dozvoljava, barem ne od te točke, stroge i nesvodive distinkcije. Ta zajednička osnova, koja je i osnova razdvajanja, jest izobraženje pozitivnog refleksivnog znanja koje implicira objektivni korelat, bio on ideelne ili materijalne naravi (dharma/prakrti). Tek od ovog momenta moguće je pratiti procese medusobne ekskluzije raznih škola, koje se frontalno dijele na āstičke (brahmanske) i nāstičke (u koje ne spadaju samo materijalisti, dakle tantričke, nego buddhizam i dainizam). Do te točke mogu se, naprotiv, pratiti procesi približavanja i integracije; kao što i sam Chattopadhyaya pokazuje, vedska tradicija poznaje takoder materijalističke tendencije. Međutim, time nije rečeno dovoljno: idealističko viđenje vedske duhovne tradicije dospijeva generalno u krizu ako dovoljno respektira, s jedne strane, proces racionalizacije mišljenja unutar vedskog korpusa u kojem prelomni moment predstavljaju brāhmaṇe, i, s druge strane, ulogu jezika u procesu stvaranja spekulativnog ontološkog sistema, koji se pokazuje kao simbolički porekad i time slika realnih odnosa. Istovremeno, „materijalistički“ duh tantričke provenijencije označen je od svojih najranijih i neustanovljivih vremena formama idealnog karaktera kakav je fenomen yoge u svom „najčistijem“ vidu, poznatom po figurinama i pečatnjacima iz arheoloških nalaza. Time se historijski krug ideja zatvara: puruše u sistemu kasne sāṅkhye kao da predstavljaju iste idealne forme egzistencije koje prikazuju kamene figurine yogina iz predvedskog doba Indije. Chattopadhyayin model razlikovanja idealizma i materijalizma, model koji sam traži i stvara dualne sheme, onemogućava da se vidi pozadina obrata jednog tipa mišljenja u drugi, jer se sam kreće u već dogodenom obratu; taj smo već ustanovali kao zamjenu idealnog ontološkog korelata materijalnim uz održanje iste sheme primarnog i sekundarnog. To znači da se takav model historijske interpretacije sistematski nalazi tamo gdje počinje moment udvajanja i razilaženja struktorno identičnih koncepata mišljenja, odnosno, točnije rečeno: brahmanska refleksija. Ovaj rezultat, ma koliko nespojiv s polaznom intencijom autora, nije manje indikativan po krajnji domaćoj njegove kritike idealizma kao vladajuće „opcije“ unutar indijske intelektualne tradicije.

Zato je pitanje emancipacije sâṅkhye iz narmtnutog idealističkog okvira pitanje emancipacije filozofskog mišljenja uopće, i to ne samo zato da bi se spasio „genuini materijalizam” ili da bi se odstranile nepripadne ideje iz jednog misaonog sistema za ljubav konzistentnosti. Nekonzistentnost nije samo odlika sâṅkhye nego i takvih sistema kao što je Šankarin advaitavedânta: da bi pokrio rascjep nastao u ideji âtmana, rascjep na čistu nazočnost „samo”-svijesti za sebe, s jedne strane, i na neistinski karakter djelatnog principa, s druge strane, Šankara iznalazi mehanizam poistovjećenja ovih dvaju aspekata. Âtman je „djelatno Sebe” ukoliko pasivnim „aktom” prisustvovanja obasjava čistom sviješću djelatne organe (kâryakarapâni), i to „kroz vrata” unutrašnjeg organa (antaḥkarâga-dvâreṇa) (usp. bilj. 103). Nekonzistentnost se pokazuje upravo na onom mjestu gdje se crpe svi raspoloživi momenti da se iznade *jedan princip* jedinstvenog karaktera, lišen bilo kakvog dvojstva; ovaj ideal ne stvara, doduše, dualne koncepte, ali zato dvojne istine, odnosno istinske i lažne realnosti; u jednom sistemu dualnost koncepta je podgradena ontološki, u drugom sankcionirana gnoseološki. Ipak, za oba slučaja karakteristična je situacija raspada dviju strana, „duhovne” i „materijalne” (koje se skupa drže još samo metaforički prikazanim „aktom” *ogledanja* – što je karakteristično i za sâṅkhyu i za advaitavedântu, bez obzira na sve međusobne razlike). Taj moment možemo shvatiti kao indiciju njihovog zajedničkog porijekla, ali ne u smislu kao da pripadaju samo jednoj duhovnoj tradiciji (vedskoj), nego da su produkti jednog te istog procesa mišljenja koji sistematski poništava sve bitne razlike; taj nije samo vedski, i nije paušalno vedski, nego u specifičnijem smislu mantrički, dakle onaj model refleksije koji arbajsko sintetičko znanje razlama na predmet znanja i nosioca znanja. Pri tome, vidjeli smo, „subjekt” znanja ne mora istupiti u prvi plan, iako je prvi u socijalnoj hijerarhiji odnosa, nego naprotiv ostaje u trećem licu, kao „osoba” koja sudjeluje u poziciji nadgledatelja i garanta reda: za to je indikativna pozicija svećenika-brâhmaņa pri izvođenju obrednog čina, čina koji izvode zapravo pomoći svećenici predstavljajući pojedine aspekte, ujedno performativne, brâhmaņovog *ukupnog* znanja.¹²⁷ Ova figura nadglednika u kojoj je sadržan i ferment koji stvara strukturu i odnose unutar nje, ostala je paradigma teorijskih, ontoloških koncepcata. Takav je upravo sâṅkhya, sistem u kojem instance puruše, duha-svjedočka (sâkṣin) predstavlja najpročišćeniji vid ideje kontemplirajuće svijesti, model koji se u tako čistoj formi ne može naći ni na jednoj od poznatih filozofskih strana svijeta; čak se i Platonove dijalektičke duše moraju boriti da sjećanje pretvore u znanje. Puruša je, međutim, lišen tog

npora; on jest tako da nadgleda („anu-ikšate”), i to u medijalnoj formi, što znači tako da nadgledajući izvodi „akt” samoogledanja, vraćanje na svoje čisto „sebe”, neoštećeno tim „spekulativnim” odnosom s „drugim” koje nije njegovo „sebe”. Zato je figura nadgledanja – figura koja je samo prividno mogući, neutralni vid gnoseološkog koncepta, ona je, daleko više od toga, forma režiranja odnosa – prototip kontemplativnog modela znanja koji nalazimo u konstelaciji „subjekt”-objekt, odnosno u shemi pozitivnog, deskriptivnog znanja i njegovog vanjskog korelata, ma kako da se ovaj sadržajno određuje. Onog trenutka kad dolazi do zamjene jednog korelata drugim (dharma arthom) nastaje i razdvoj identične sheme refleksije na ontološki i ideološki „nesvodiva” učenja. Kao prvi najznačajniji konkurent brahmanskog pojmu i sistemu znanja javila se škola Bârhaspatya, koju, kao što smo vidjeli, posredstvom Kautilyine klasifikacije nauka možemo svrstati pod generalni naziv „ânvikšiki”.

Iz te, već diskutirane situacije možemo na ovom mjestu izvući novi moment. Naime, moglo se do sada postaviti pitanje kako to da, ako se doista radi o struktorno identičnom modelu znanja unutar idealističkog i materijalističkog ontološkog koncepta, ipak postoje nezanemarive razlike, i to u sistematskom i historijskom pogledu. Ovaj prigovor upozorava da zamjena predložaka na objektivnoj strani modela znanja implicira dalekosežne posljedice po sliku svijeta sadržane u svakom pojedinom modelu: ovo je utoliko još vjerojatnije što se radi o takvim globalnim „korelatima” znanja kao što je „dharma”, termin koji – poput tolikih drugih iz brahmanske duhovne tradicije – nosi u sebi tipičnu ambivalenciju partikularne jedinice i globalnog okvira egzistencije (dharma je jedan od tri, odnosno kasnije četiri, idea ljudskog života, purušártha, i istovremeno okvir opće zakonitosti u kojoj je slijed i broj tih idea u samom momentu općeg, njegova slika u malom). Zamjena dharme kao predmeta sistematske deskripcije u brahmanskim znanostima ne može biti neutralna pojava u historiji ideja: ona je rušenje čitave zgrade, kao što je performativni obredni čin bio njezinu građenje, odnosno uzastopno ponavljanje i utvrđenje njezine forme, tako obuhvatne da su sve stvari ovog svijeta bile stale u nju. Zato svako izdvajanje nekog posebnog elementa – ne uračunavajući dharmu – nužno znači konfrontaciju s tim globalnim konceptom i njegovu razgradnju. Vidjeli smo da su za to dovoljni naoko potpuno bezznačajni detalji liturgijske nepodobnosti, kao što je jedenje žrtvenih priloga, jer ono ne znači ništa manje nego ignoriranje isključivog prava brâhma na izvođenje žrtvenog obreda, kao i na raspolažanje materijalnim dobrima vezanim za obred – samim žrtvenim prilozima kao i naknadni za-

izvršenje ceremonije¹²⁸. Prema tome, zamjena predmeta „pravog značja“ povlači za sobom konzekvencije po strukturu ideooloških odnosa, i to – da preciziramo – upravo samo na intelektualnoj razini, razbijanjem ideosferijske slike zatvorenih odnosa. Deskriptivna racionalnost brahmanskog mantričkog znanja, koja pokazuje svoj sintetički karakter na taj način što stvara zatvoreni, globalni model zbilje (dharma), ovdje doživljava svoje „analitičko“ rastvaranje. Izjave materijalista, kao ona koju smo već sreli: „Nāsti dattam, nāsti hutam, nāsti paraloka iti“, doimaju se doista kao rastjerivanje ideološke magle nad jasnom slikom političkih odnosa; „artha“ je *korijen* svih odnosa. Da bi se to vidjelo i izreklo, potrebno je nezavisno znanje, znanje čiji su *predmet* (artha) ostala *znanja*. Međutim, kao što pokazuje Kauṭilyin slučaj nepristrasnog racionaliste i političke osobe visokog ranga, teorijsko raskrinkavanje jednog ideoološkog sistema sredstvima „razložne analize“ ne znači ujedno i njegovo zbiljsko narušavanje: naprotiv, ono može značiti njegovu podgradnju ili racionalizaciju (teorijsko opravdanje) mehanizma vlasti ili racionalizaciju u smislu upućivanja na „racionalnije“ postavke, lišene aure sakralnosti. Ovaj proces „racionalizacije“, koji se bez velikih teškoća može podvesti pod (zapadnu) figuru „dijalektike prosvjetiteljstva“, počiva na ambivalenciji „dijalektičkog“ već zbog toga što, kao što smo vidjeli, već proces stvaranja brahmanske ideosfere, dakle sakralne aure oko jednog modela zbilje, implicira jasne racionalne procese (spojive i inače po navadi samo s funkcionalizmom i pragmatizmom).

Deskriptivni model pozitivnog ontološkog znanja na materijalističkoj strani čini se racionalnijim zato što je samo znanje lišeno, da tako kažemo, „svojetotvorbene“ moći (zato i jezik u tim modelima ne igra više nikakvu ulogu); ono ne stvara „ideosferu“, nego je razgrađuje počivajući na jasno razlikovanim polovima materijalnog korelata, objektivne zbilje, s jedne strane, i spoznajnog agensa, s druge strane. Ova jednostavnost u teorijskoj shemi, karakteristična uostalom za sve pozitivističke modele znanja, implicira zauzvrat nešto komplikiraniju ideoološku pozadinu koja se skriva iza racionalne strukture u prvom planu; no, ideoološki moment počinje već u samoj toj strukturi, naime u odnosu kauzalnog uvjetovanja primarnog i sekundarnog, u što se na ovom mjestu dalje više ne možemo upuštati. Nas još uvjek interesira teorijski i historijski aspekt tog problema, koji smo u dosadašnjoj diskusiji usmjerili tako da se pokaže neprimjerenost binarne interpretacijske sheme koja statuirala razliku i nepomičljivost takozvanog materijalizma i idealizma u najraniju fazu razvoja spekulativnog mišljenja u Indiji. Ovoj opciji stoji na putu, prije svega, vrlo kom-

pleksna misaona situacija u najstarijim filozofskim tekstovima, kao što smo je do sada pokušali prikazati; međutim, to simplificirajuće binarno razlikovanje počiva na neuvidanju nekih odlučujućih momenata u materijalu na koji se oslanja. Na ovu tvrdnju ćemo nadovezati našu dalju diskusiju.

Rečeno je da je za problematičnost teze o radikalnom razlikovanju i inkopatibilnosti „materijalizma“ i „idealizma“ bila indikativna već činjenica da Uddālakino „materijalističko“ učenje o svezi tijela i duha svojataju u jednakoj mjeri kako materijalističke tako i idealističke škole. No, mi smo vidjeli da Uddālaka svoju spoznaju najvišeg principa razlaže kao govor o „sat“ i da – ako već nigdje ne upotrebljava termin „brahman“, kao što je primijetio već H. Jakobi⁷⁹ – isto tako nigdje ne upotrebljava termin „prakrti“ da bi materijalistički podgradio svoj ontološki koncept; umjesto toga, sva Uddālakin govor tiče se „sat“, koje čini osnovu na kojoj Uddālaka konačno, nakon što je na nju sveo svekoliku mnoštvenost svijeta („sarvam idam“), može postaviti tezu „ātmyam sarvam idam“. Izraz „ātmyam“ sadrži od tog mjesta ono što pod svaku cijenu hoće da čuju āstike među komentatorima, dok interes materijalista ostaje vezan za „sat“, kao da o njemu nije rečeno da je „ātmyam“. Sukob je samo prividno stvaran, jer ono što podgradije poziciju jedne ili druge strane nije ni materijalna ni idealna narav Uddālakinog „sat“, nego njihova podjednaka, iako nasuprotna, udaljenost od njegove pozicije označene medijalno-refleksivnim „ātman“, udaljenost koju uvjetuje drukčiji model refleksivnog odnosa između subjektivne i objektivne polovice primarno holistički koncipiranog ontologema „sadātman“; vidjeli smo da taj model refleksije, naime mantrički, stvara rigidnu shemu odnosa agens-predmet spoznaje i time otvara procijep transcendencije između primarnog i sekundarnog. U odnosu na medijalnu poziciju upanišada ova nova pozicija predstavlja svojevrsno ispravljanje zakrivljene perspektive arhajskog mišljenja koje se uvejk vraća na „sebe“; razdvoj između agensa spoznaje i njegovog spoznajnog predmeta omogućuje, naprotiv, „korekciju“ pogleda u pravolinijsku perspektivu koja se ne prelama na „drugoj“ strani, jer ni u idealizmu a ni u materijalizmu druga strana ne sadrži svijest: u advaitavedānti svijesti je lišena sekundarna, ontička sfera, u sāṅkhyi je sama svijest sekundarni moment ili, u svakom slučaju, nespojiva s materijalnim ontološkim principom. Jer, ako se unutar sistema kasne sāṅkhye i ne može govoriti o „primatu“ materije, budući da je rana ontološka konstelacija poremećena novim odnosima u kojima aksiološki primat pripada idealnim elementima, shema transcendencije je toliko uočljiva da prakrti, nesvesni djetlatni princip, i njezin

„prvi produkt“ buddhi, predstavljaju dvije nespojive ontološke veličine; transcendentni rez između primarnog i sekundarnog onemogućuje svaki prijelaz bio on mišljen ontološki, gnoseološki ili nekako drukčije, jer se svaki pokušaj uspostavljanja veze nužno nalazi u vrtlogu „poročne svijesti“: svijest nikad ne može prijeći na drugu stranu (spoznajni akt), nesvjesna materija nikad ne može „proizvesti“ svijest, nego može, u najboljem slučaju, biti umnažanje jednog slijepog elementa u mnoštvo izvedenih.

Teškoće oko podjele rane filozofije na međusobno isključive struje idealizma i materijalizma postaju još veće činjenicom da sam Uddālaka, kao što smo vidjeli, postavljajući tezu „sarvam idam ātmyam“ izričito negira ona učenja o naravi svijeta koja tvrde da „prvo bijaše nesuće“. Na osnovu ranije analize, po kojoj smo vidjeli da „nesuće“ nije prosta negacija izraza „suće“, nego da od onog trenutka kad sam termin „suće“ zadobiva novi ontološki sadržaj (kod Uddālake „sarvam idam ātmyam“), taj negativni izraz „nesuće“ predstavlja *negativnu* aksiološku kvalifikaciju drugog (neimenovanog) *pozitivnog* ontološkog učenja. Ako se Uddālakina pozitivna ontološka teza „sat ātmyam“ kontrastira sa tom svojom negativnom pozadinom, onda njezina polemika protiv onih koji zagovaraju „nesući“ karakter prvog principa daje bližu, iako indirektnu, informaciju o sadržaju tog negativnog termina: „asat“, na koje rekurira Uddālaka, ne označava možda u prvoj mjeri ideju o „apsolutnom ništa“ kao izvoru bivstva, nego na predodžbu ontološkog principa na koji se ne mogu primijeniti dvije fundamentalne oznake „sat“ i „ātmyam“: jedini takav poznati „princip“ iz ranih upanišadskih vremena je „prakrti“. Prema tome, ako je doista moguće pretpostaviti da se Uddālakina polemička oštrica odnosi na ideju „prakrti“ kao nesvjesnog materijalnog principa, onda iz toga slijedi dvoje: s jedne strane, čini se da je koncept prakrti, karakterističan za sāṅkyu, star u najmanju ruku kao i ontološko učenje klasičnih upanišada, i da je već od najranijeg doba tim terminom označen „nesvjesni materijalni“ princip. Time bi osnovne dvije postavke kojima se rukovodi D. Chattopadhyaya bile potvrđene. Međutim, s jedne strane, taj historijski dobitak implicira slijedeće teškoće: ako se filozofska materijalizam treba sastojati u postavci ontološkog primata nesvjesnog materijalnog principa, onda u taj model materijalizma ne može spadati učenje o „sebesvjesnom“ karakteru objektivističkog ontologema „sat“, učenje koje deklarativno zastupa Uddālaka Aruṇi, negirajući upravo koncept „nesvjesnog prvog“. Nadalje, ako se ta Uddālakina kritika doista odnosi na učenje prakrtivādina, onda se može zaključiti da je taj koncept nesvjesnog-materijalnog uspostavljen već davno prije idea-

lističke infiltracije učenja sferom pasivnih duhova-svjedoka, što znači da „unutrašnja nekonzistencija“ sistema sâṅkye nije kasnog datuma i nije posljedica kasnijih redakcijskih intervenciјa, nego da je nadogradnja izvornog dualističkog koncepta koji nije mogao staviti u pogon sekundarnu tvorbu, buddhi; ona – iako svjesna – ne nosi u sebi princip kretanja, nego je statuirana kao pasivni kontrast. Nadogradnja sistema trećim elementom, sferom puruša, znači, doduše, prodor u idealistički koncept, no kako izgleda jedini smisleni, jer ono što mutnom ogledalu buddhi može dati sjaj refleksije jeste transcendentalni agens spoznaje, „puruša“. U međuvremenu je taj transcendentalni agens, u rasponu od upanišada do tzv. kasne sâṅkye, postao transcendentan. Jer, dok su Uddâlaka i Yâdñavalkya naučavali svjesni karakter tjelesnog (dehavâda) i tjelesni karakter svjesnog (sadâtmân), u dvojnom sistemu sâṅkye nailazimo na prostorno protegnuće slijepog čina u nesvjesnoj materiji i na pasivnost idealnih formi svijesti koje svojim čistim prisustvom, pukom nazočnošću, omogućuju refleks kao jedini dogadaj između materijalnog svijeta i spoznajne svijesti. Pozicija puruša u sâṅkyi podudarna je s pozicijom transcendentnog Sopstva u Šankari-joj advaitavedânti, što istovremeno upozorava na njihov mogući zajednički izvor u ontološkoj spekulaciji ranih upanišada. Ova mogućnost ne isključuje drugu: naime da sâṅkyha predstavlja izvorno nevedsko učenje. Naprotiv, te dvije historijske perspektive uključuju jedna drugu, i to na osnovi zajedničkog koncepta pozitivnog ontološkog znanja, koju smo do sada pokušali prikazati, a koja u analizama D. Chattopadhyaye u potpunosti izostaje: on svoju tezu o dva konkuriраjuća i nesvodiva trenda u historiji indijskih filozofija gradi na više ili manje implicitnoj tezi o izvornoj nezavisnosti materijalističkog duha, uglavnom tantričke provenijencije, iako ne pokazuje – niti je to, zapravo, moguće – gdje je historijski i sistematski moguće postaviti prijelaz od kulturnih i religijskih formi tog materijalizma u racionalnu formu filozofije. Teza koju bismo smatrali plauzibilnijom, naime, da racionalna forma mišljenja, bila ona idealistička ili materijalistička, struktorno i historijski pada u doba mantričke refleksije, ne slijedi samo iz nemogućnosti da se historijski legitimira postojanje nevedske misaone struje koja bi već po sebi bila filozofija (upravo to implicira Chattopadhyaya svojom tezom o racionalnom karakteru materijalističkog mišljenja za razliku od iracionalizma vedskih idealnih konceptacija, u kojima su materijalistički momenti kao Uddâlakin dehavâda samo iznimke); naprotiv, materijalistička učenja, čiji ostaci doista upućuju na to da su glavna filozofska strujanja u Indiji kao vedânta ili buddhizam, duduše, dominantan moment, ali ipak samo moment ukupne

intelektualne situacije, pokazuju isti tip refleksivne strukture pozitivnog znanja kao brahmansko mantričko mišljenje. Ako je u tom zajedničkom elementu moguće ili čak nužno gledati pečat brahmanskog duha organizacije, onda bi bilo moguće pretpostaviti da su tantrička tradicija predvedskog i vedskog doba postale u jednakoj mjeri predmet brahmanske integracije u ideosferu kao i vlastita vedska tradicija; mantrička shema znanja, prelamanje „sebe“ na vanjsko i unutrašnje, istovremeno je bačena mreža koja stvara jednu sliku svijeta, ali i otvaranje mogućnosti na „vanjskoj“ strani, na strani „objekta znanja“, da se zamijeni njegov sadržaj.

Taj mantrički model nasuprotnih korelata, značajno oslabljen zbog ponovne tendencije za integracijom u medijalnoj poziciji ātmana, nalazimo upravo u Uddālakinom sadvādi; „sad“ se pokazuje, naime, kao ona forma „objektivnog“ - čisto „suće“ – koja u prvi mah neutralno s obzirom na ontološki sadržaj odaje model korelata („subjektivnog“) znanja i pruža mogućnost zamjene „folija“, materije ili duha. Nasuprot integracijskom duhu samih upanišada kasnija komentarska tradicija rasteže ovaj minimalni procijep razlikovanja „vanjskog“ i „unutrašnjeg“ (sad – ātman) u upanišadama do ekstrema. Dok Šankara ontološki priznaje samo sferu Sopstva, u sāṅkhyi su jasno dane obje strane prvotnog modela, tako da unutrašnja slika tog sistema pokazuje povijesni proces univerzalizacije brahmanskog modela svijeta, tim više i tim značajnije ako tzv. izvornu sāṅkhyu treba gledati kao nevedsko ontološko učenje. Brahmanski ferment se u tom slučaju pokazuje kao organizacijski princip i kao davatelj identiteta, intelektualnog i historijskog, time je stvorena, kao što je poznato, dominantna ideologija, teška zgrada sistematskih deskriptivnih znanja i spekulacije visokog ranga, od koje je izgleda, oslobođenje bilo, moguće samo uz najteži napor egzistencijalnog odvajanja iz „svepunine“ u „prazno“, uz duboki potres intelektualnog i egzistencijalnog „gadenja“ (Buddha).

Međutim, mi smo vidjeli da je model odnosa označitelja i označenog već in nuce dan u upanišadama; simbolika spolova i njihovog odnosa to pokazuje dovoljno jednoznačno (usp. III. 2). Ontološka figura tijela, koju upanišade bez dvojbe nasljeđuju iz brahmanskog mita o žrtvovanom „čovjeku“ (RV. X.60), ignorirajući istovremeno naknadno brahmansko gradijanje svoje pozicije na tom mitu, tijela koje je, kao što smo vidjeli (III. 3), od početka muško, iako ga Brhadāraṇyaka-upanišad I. 4. 1 prikazuje kao „transseksualno“, to jest prije udvojenja na kozmičke spolove, predstavlja polaznu formu onog procesa čija se gotova slika nalazi u konstelaciji sāṅkhye; kao što je u upanišadi status ženskog kozmičkog spola od početka sekundaran

i određen funkcijom odgovaranja na muški znak koji je samo „prijetvorno“ doveden na ontičku razinu, tako je i u sistemu kasne sâṅkhye prakrti još samo veliko tijelo žene što rada forme svijeta iz svoje slijepine, nesvesne tmine, forme kojima identitet podaraju eterično-svetlucavi puruše. (Vidjeli smo da je ustanovljenje ovog aksiološkog primata duhovnog principa nad materijalnim nadogradnjom ontološke konstellacije u kojoj je tzv. prvi princip, prakrti već svedena na nesvesno, na materijalnu podlogu.)

Time je, doduše, zadovoljen interes pozitivno-racionalnog umra koji traži instancu „uzroka“: prakrti je ontološki princip koji ispunjava taj zahtjev („satkâryavâda“) isto tako kao što na idealističkoj strani taj uvjet ispunjava princip Sopstva, a da sam proces ontološkog uvjetovanja ne mora biti suponiran: âtman jest istinski tako što je lišen svake kauzalne veze. Iz toga se pokazuje zajednička konceptualna osnova iz koje, međutim, rezultira totalna asimetrija ontoloških modela: materijalistički princip nesvesnog oduzima prakrti moć da bude istinski „uzrok“ svojih vlastitih formi, idealistički princip samosvesnog Sopstva uračunava transcendentni status koji prekida tok uzrokovanja.

Stoga učenje o nesvesnom materijalnom principu prakrti ne možemo ni iz posebnog aspekta učenja sâṅkhye o prakrti kao „bivstvenom uzroku“ („satkârya“) poistovjetiti s Uddâlakinim sadvâdom; ta dva koncepta su inkompatibilni ne s obzirom na pitanje o materijalnom ili duhovnom karakteru prvog ontologema, nego s obzirom na konstituciju samog ontološkog modela: Uddâlaka ne isključuje samo mogućnost primata nesvesnog i nesućeg principa, nego i samu shemu primata.

Krug informacija o prakrti kao da se time zatvara; njezina pozicija u sâṅkhyi na dnu sistema, pozicija koja mora da je toliko stara kao i kritika koja se odnosi na nju, ne pruža više znanja o tom ontološkom konceptu nego protivnička mišljenja. To znači da dalja znanja o prakrti ne možemo erpitи iz aktualnih odnosa u sistemu sâṅkhye, oni su definativni, nego iz uvida u onaj mehanizam mišljenja po kojem je prakrti dovedena u tu poziciju; vidjeli smo da je to mantrička refleksija koja stvara objektivni korelat, u ovom slučaju prakrti, kao tvarnu podlogu svijeta nasuprot sferi duhovnih puruša; refleksija kao proces mišljenja ovdje je pretvorena u ontološku shemu svijeta. Ona ima tu prednost da sadrži sliku svog povijesnog procesa, to jest sliku svog nastanka, iz koje ćemo u sljedećem koraku pokušati ući u trag predfilozofskom konceptu prakrti da bismo iznašli onaj „suvišak“ ili „preostatak“ njegova sadržaja pred kojim se pojmom prakrti u sistemu kasne sâṅkhye, pojmom koji je istovremeno koncept materije za idealiste, pokazuje kao loša redukcija. Ta diskusija će nas ponovo vratiti na trag pitanja o „karmânu“ i „yogi“, koje smo samo prividno zapustili.

2. PRAKRTI KAO TVORBENA MOĆ ČULNOSTI

Rekapitulacija: „materija” lišena svijest, vidjeli smo, nije više djelatna niti to može principijelno biti, kao što ni svijest, lišena „tvari”, nije ni čulna ni djelatna; puruše, te jedinice čiste svijesti, zauzeli su poziciju pasivnih promatrača bez sudjelovanja u svijetu tvorbi koji pripada prakrti. Tako razdvajanje svijesti i materije ima za svoj prvi učinak (upravo ako svijest treba promatrati kao „prvi proizvod” materije) degradaciju čulnosti, te fundamentalne kvalitete tijela, na prosta („teorijska”) čula, organe preko kojih primamo vanjske utiske. Nemoćnost buddhi da se – kao „prvi učinak” materije – refleksivno vratí na svoj izvor, koji tako ostaje nespoznat a svijest slijepa, traži, dakle, treću instancu, sferu sjajnih puruša koja omogućuje zrcalnu refleksiju kao preduvjet funkcioniranja materijalnih čula. Ipak, svijet takvih čula još je samo otisak o svijetu (ili otisak svijeta) na kojem će se materijalisti i idealisti još jedanput razići: za prve je otisak adekvatna slika, točan opis objektivnog koje opстојi nezavisno o čulima, dok je za druge taj isti otisak optička varka, jer pravi agens spoznaje, čisti duh, nije agens, kao što navodi Šankara. Medutim, u oba slučaja na djelu je isti model: objema stranama zajednički je moment „otisak” i „slika”, i na toj osnovi zajednički je i gubitak: materija je lišena svijesti, svijest je bez tvarnog korelata, što znači da i jedno i drugo, i svijest i materija, gube kao osnovno *djelatni karakter*; „prakrti” u svojoj poziciji donjeg, materijalnog principa u sistemu sâñkhye, od početka je u poziciji žrtvenog janjeta: ona je nesvesno, tvarna podloga, objekt operacije, iako njezino ime otkriva drukčiji poređak odnosa. To ime je u sistemu ideja sâñkhye zato još samo trag dogodene deprivacije immanentne biti, deprivacije čiji se proces može prepoznati upravo u aktualnom poretku ideja, globalno u konstelaciji dvaju ontoloških principa – nesvesne materije i svjesnih nedjelatnih duhova. Djelatnost, immanentni sadržaj koncepta „prakrti”, postala je izdvojeni, suprotstavljeni i izokrenuti („ne-djelatnost”) element na drugoj strani ontološke slike, zahvaljujući nazočnosti namjesnika koji nadgleda i svojim svjedokovanjem zadrživa/preuzima status davatelja identiteta bezimenom, jer besvensnom događaju.

Trag karmana u prakrti, koji je toliko oslabljen da se on može naslutiti još samo u mediju nominalnog (pra-krti), vodi na donji rub sistema sâñkhye gdje se otvara pitanje početka, odnosno konceptualnog izvora ideje prakrti van samog sistema sâñkhye u kojem je nazočan analitički raspodjeljen koncepta na sferu tvarnog i idealnog, slika koja odaje početno stanje filozofije. Pitanje o drugaćijem početku koji bi pružio

drugu sliku odnosa unutar koncepta prakrti kao da upućuje natrag preko ruba filozofije. Mi smo vidjeli da se ovakva mogućnost otvara zahvaljujući tome što se „početak filozofije” pokazuje kao početak tipa refleksije; za ovaj tip refleskije, koji stvara dualni ontološki model, „materiju” i idealnu sferu njezinog zrcalnog ogledanja, pokazalo se da spada u isti model mantričke refleksije koja stvara dualni model znanja i njegova deskriptivnog predmeta. Ako je pozicija prakrti u sâankhyi od najstarijih vremena (o čemu možda svjedoči Uddálakina polemika protiv onih koji kažu da „prvo bješe nesuće”) bila fiksirana na status materijalne podloge, onda je jasno da je „prava” povijest prakrti mantričkom refleksijom bačena preko ruba analitički razgrađenog sistema konceptualnih odnosa.

Ti tragovi koji vode preko ruba filozofije, a još uvijek nose trag i identitet filozofskog, naime pojmovnosti i ideju („karman”), otvaraju horizont mitološkog koji se u historiji ideja, doduše, prikazuje kao predfilozofski, koji je, međutim, strukturno i vremenski gledano, paralelan s filozofskim procesom duha. Ideja filozofske prakrti dà se, naime, prepoznati u figuri velike prirode-roditeljice koju štuju prethinduistički tantrički kultovi, prije nego što su (u pročišćenoj formi) ušli u hinduističku religijsku sintezu u liku Šakti, ženske polovice boga Šive i njegovog stvaralačkog aspekta. Konceptualna usporedba dviju strana prakrti, tantričko-kultne i filozofske u sistemu sâankhye, podsjeća – kao što ćemo još točnije vidjeti – na sudbinu vedskog koncepta „mâye”, koji je na putu do advaitavedânta doživio svoju smrt; od stvaralačke moći kojom nastaje svijet mâyâ je dospjela do statusa negativne ontološke kategorije („realitet” kao optička varka) i otud se može usporediti još samo sa statusom prakrti u sâankhyi; sa pozicije nepropadljivih i vječno-identičnih puruša prakrti je sfera tvarnog, promjenjivog i neistinitog svijeta.

Mimo ovih konceptualnih okamenjenja, što znači na rubu filozofskog konceptualizma i na rubu druge, religijske linije indijskih duhovnih procesa, ideja prakrti je nastavila živjeti upravo u figuri „šakti”, figuri u kojoj se vjerojatno sakupio sav potencijal tantričke i vedске duhovne tradicije koji nije podlegao mantričkoj redukciji, ali je zato dospio van glavnih filozofskih tokova. Njegovo spasavanje u novija vremena (Šri Aušrobindo) pokazuje retroaktivno na svoj način da je filozofski poredak ideja s početka istovremeno unošenje nereda, odnosno stvaranje poretka koje je istovremeno isključenje nepripadnog; u slučaju prakrti to je ideja stvaralačke moći (uvjetno rečeno) feminine provenijencije koja u sukobu sa sebi suprotnim modelom doživljava konverziju u koncept (maskulinog karaktera) prakrti kao

tvarne podloge, termin koji je od svog početka konceptualno deficijentan; on, naime je lišen identiteta svijesti. Ovu situaciju smo vidjeli u Brhadāraṇyaki, jednoj od najstarijih upanišada, gdje je strukturalno i terminološki dana ambivalentna i neprovjerljiva slika odnosa „prvog“ i „izvedenog“, primarnog i sekundarnog, i to na odnosu spolova. Yādñavalkya upotrebljava izraz ‚ātman‘ u muškom rodu, što nije nikakva arbitralna jezična solucija, jer ‚ātman‘ je ‚puruša‘, muško kozmičko tijelo koje će se snagom žudnje (káma) iznutra raspoloviti na dva (s-)pola; na (redundantni) muški i (prividno novi) ženski. Mi smo vidjeli da se, zapravo, radi o konverziji principa, ili bukvalnije rečeno: o igri skrivača u kojoj je odjednom nestao trag linije po kojoj se odvija odnos. Trik je prikriven redanjem rečenica u kojima se - naknadno - pokazuje da je izvedena muška polovica samo prividan, da se odnos odvija između prvog muškog (transcedentnog) i „sekundarnog“ ženskog (ontičkog); subjekt rečenice koja drži ključ odnosa glasi jednoznačno ‚sa ātmā‘.

Ako u upanišadskom filozofskom kontekstu ove slike treba čitati metaforički, a ne doslovno, odnosno ako igra skrivača prije sadrži sliku razdvajanja transcendencije duhovnog principa i imanencije u ontičkom koja će pripasti materijalnom principu (puruša – prakrti, ātman – māyā), onda je metaforička slika ipak dovoljno konkretna da se u njoj ne može previdjeti primordijalni raspored snaga. U pitanju je pozicija *univerzalnog* u filozofiji, koje u *ne-filozofiji* nije lišeno deficijentnosti partikularnog, parcijalnog, i to od mitskih vremena. Ideja androginog (ili muškog) božanstva na dravidskoj strani starija je očito od upanišadske spekulacije o naravi prvog počela, međutim, interesantnija je činjenica o konceptualnoj podudarnosti muškog principa i na vedskoj i na tantričkoj strani; u oba slučaja muški princip stoji van ontičke imanencije. Na vedskoj strani smo to vidjeli u poziciji ātmana-puruše koji iz sebe izvodi, koji se „pretvara“ u dva „ravnopravna“ ontička spola; na dravidskoj strani, koja u kulturnoj sferi jednoznačno pokazuje prevalenciju ženskog, muško božanstvo ostaje s onu stranu kulturnog obreda, iako ta konstelacija još ne mora značiti anticipaciju onih odnosa koji se daju ustanoviti u izrazito patrijarhalnoj vedskoj religijsko-kultnoj tradiciji¹³⁰. Prevalencija ženskog principa u kulturnoj tradiciji nearijske Indije, o čemu svjedoči toliko arheoloških i mitskih momenata, nije ovdje toliko indikativna zbog rata spolova, nego, prije svega, zbog drukčije perspektive u ontološkoj slici: ona, naime, pruža osnovu za ustanovljenje kategorije imanencije, dakle, onog koncepta koji tek omogućuje vođenje rata na idejnoj (filozofskoj) razini, iako je početna bitka za taj koncept davno već izgubljena: slično kao što je

mit – kao produktivna forma historijske svijesti – potisnut nadolaskom racionalne refleksije i pretvoren u njezinu pretpovijest, tako je koncept ontičke imanencije potisnut na rang sekundarnog. Međutim, na indijskoj strani je, za razliku od zapadne hemisfere, daleko lakše vidjeti da je ovaj proces dan kao strukturiranje, uređenje mitskog, njegovo pretvaranje, a ne „prevladavanje“. Ako dravidska strana muško božanstvo drži s onu stranu obreda zato što njezin interes još pripada jednoznačno ženskom božanstvu, kao istinskoj tvari svijeta, onda struktura vedsko-brahmanskog obreda već pokazuje onaj smjer u kojem će ići glavni idejni tok: interes za žrtvu i poredek žrtvenog obreda uključuje ideju boga, međutim, po tom istom interesu ona nosi pečat transcendencije. Ovaj paradoks je samo prividan jer obredno mišljenje svoju referentnu ideju Boga mora držati van svijeta da bi sam žrtveni obred kao takav imao smisao koji mu se pripisuje: naime smisao održanja svijeta sa *izvanjske* točke. Mitskom pričom o pobjedi deva nad asurama prepovoljen je ne samo svijet nego je i njegova prava moć prenesena s onu stranu domaćaja zemnih bića i raspodijeljena među nebesnicama; stupanj njihove moći, odnosno njihovu funkciju označava njihovo ime, tako da je smjena imena zamjena pozicija u vedskoj henoteističkoj hijerarhijskoj skali a time, barem u prelomno doba, i izmjena simboličkog poretku. (Indikativan je, iako ne identičan, događaj smjene bogova na vrhu – Varuṇa/Indra – i proces lagane ali ustrajne zamjene termina „*rta*“ riječju „*dharma*“; ako se za prvi izraz može pokazati da je star koliko i najstarija vedska himna i da je kozmološkog karaktera, za dharmu bi se moglo pokazati da je – ne isključujući svjetsko-kozmičko značenje – brahmanske, što znači: jasno socijalno-političke provenijencije. Ako Indra nije izraziti „bog dharme“, onda je svakako figura koja krči teren za novi /obredni/ poredek.) Nebesnici, među kojima je podijeljena svjetska moć, bez izuzetka su muškog roda da bi ostali svijetu transcendentni; ženska su božanstva redovito minorna, izuzevši Āditi koja, međutim, samo u najstarije vedsko doba uživa ugled važnog božanstva; uspon ženskog principa na muškoj hijerarhijskoj skali može se pratiti samo s nastankom hinduizma, i to do izvjesnog momenta: do utvrđenja ženskog kao jednog aspekta muškog božanstva (Šiva-Šakti). Ovaj moment u nastanku hinduizma nije, kao što je poznato, tek izvanjskog karaktera, nego seže dublje u strukturu odnosa, što se najbolje pokazuje u izmjeni koncepta i lika obrednog čina. Nebitna uloga muškog božanstva u tantričkom obrednom ritualu, o čemu govori Eliade, postaje važna informacija s obzirom na činjenicu da je hinduizam dao prednost nebrahmanskoj formi rituala, poznatom pod terminom „*pūdā*“, formi

koja ne spada pod ekskluzivno pravo brahmanskog svećenika i koja je posvećena i koncipirana po fundamentalno drukčijoj predodžbi božanstva; ono je ne samo doživljeno kao žensko nego i zamišljeno kao rasprostrto u svijetu, kao samo tijelo svijeta, dakle u ontičkoj imanenciji, koja iziskuje drukčiji lik ritualnog štovanja nego što je to slučaj s brahmanskom yađnom, čak i uz pretpostavku da se taj krvavi žrtveni ritual zamijeni blažim formama¹³¹.

Raspored između brahmanskog funkcionalističkog žrtvenog obreda i hinduističke „lične“ forme žrtvovanja s potpunim utapanjem u religioznom osjećanju predanosti (bhakti) predstavlja u indijskom duhovnom životu onaj vremenski i strukturalni razmak u ukupnom poretku ideja koji je bilo vrijeme procesa „interiorizacije žrtve“ od brâhma do upanišada, procesa za koji se smatra da nosi utjecaj upravo nevedske, tantričke kulture duha odlikovanog produbljenim osjećajem *čulne pripadnosti*, štaviše, *dioništva* u božanskom biću koje čini čulnost svijeta; bhakti je štovanje i predanost ako je *konkretno osjećanje* božanskog bića svijeta. U tome je sadržana fundamentalna odlika ove religioznosti koja „predmet“ svog obožavanja ne postavlja van sebe, u perspektivi transcendencije da bi obredne forme koristio kao instrument raspolažanja principijelno stranom silom, nego je zadržava u sebi kao svoje vlastito biće, kao svoju vlastitu silu, sebe kao njezin izraz. Ova religijska predodžba bića svijeta, „predodžba koja je identična s osjećanjem božanskog bića u svijetu i koja se ne može adekvatno izraziti a da se iskazi ne preobraze u pjesme Tulsidâsa i Mîre Bai, razlikuje se već i u svojoj mitološkoj formi od vedskog panteizma koji je stalna borba za održanje jedinstva svijeta pred naletom sila što prijete da ga raznesu (samovolja individualiziranih bogova); u svojoj filozofskoj formi bhakti se razlikuje ne samo od mantričke slike svijeta, organizirane u područna znanja, nego čak i od upanišadske sinteze koja se bori za *transcendentalno* utemeljenje skoro raspadanog svijeta. Proces bhakti je od svog početka alternativa konceptualnom raspadu svijeta na ontičku imanenciju i na transcendenciju samoidentičnog, „srednji put“ kroz čulnu svijest konkretnog koja je u svakoj svojoj formi forma egzistencije, proces unutrašnje individualizacije kao izraza čulne konkrecije svijeta. Paradigmatsku formu takve egzistencije vidjeli smo u arheološkom ekskursu na figurinama yogina; sada se pokazuje da yoga stoji kao filozofski ekspONENT one duhovne tradicije čiju religijsku i kulturnu formu ispunjavaju bhakti i pûdâ i da sam yoga čini onu formu pročišćenja koja je prva mogla ući u arijski duhovni okrug, naime u filozotske upanišade, dok je mistika konkretne religioznosti daleko duže ostala van kruga dopustivog¹³².

Figura boga Šive u hinduističkom, ili još ranije, u vedskom pantheonu pokazuje da ortodoksija prihvata strane elemente samo u njihovom najreduciranim, što znači: u pročišćenom obliku, kao čistu ideju ili kao simbol, dok sav konkretni sadržaj ostaje, tako reći, ispred vrata. Pod imenom Šiva u vedski religijski zabran ušlo je muško božanstvo, koje je u indskoj kulnoj tradiciji prepoznato kao „Mahāyogi”. Ono što se nameće kao pretpostavka jeste mogućnost da upravo u tom liku to nevedsko božanstvo čudnih epiteta odgovara vedskom modelu transcendentnog boga, dok je sav konkretni sadržaj tog simbola koji čini osnovu svih njegovih atributa pretvorena u njegov „lijevi” aspekt – sakti je kreativna moć Šive, koji je „vāmadeva”. Slika koju pokazuju arheološki nalazi jasno pokazuje da je ta simbolička forma preuzeta gotova iz indskog kulturnog sloja, odnosno da je prototip Šive postojao prije vedskih vremena, i da je u izravnim vezama s tantričkim religijskim kultovima, kultovima plodnosti posvećenih idolu prirode-roditeljice, koji u simboličkoj formi – životinje i raslinje – pripadaju velikom yoginu Šivi; njezina konkretna moć jest njegov simbolički posjed. Ta simbolička, predstavna forma konkretnog egzistira tako na ovoj nevedskoj strani onoliko dugo koliko su stari arheološki nalazi indskih gradova. To znači da je osjećanje konkretnog, upravo interes za konkretni sadržaj svijeta tako karakterističan za mistične kultove posvećene „prirodi”, kultove u koje tantrička tradicija spada bez svake sumnje, našao idealnu formu egzistencije u onom liku kako je prikazuju figurine mahāyogina. Yoga se tako konačno pokazuje kao reprezentant, kao koncentrirani lik čitave jedne duhovne tradicije; yoga je „sprega” svih njezinih sila i zato je sveprisutan, od mrčanih zemnih kultova do sjajnog neba pročišćene svijesti, da bi tek u toj najvišoj formi mogao konkurirati visoko elaboriranim formama vedske religioznosti kakav je simbolički ritualizam brāhmaṇa i da bi odgovorio novim zahtjevima duhovnosti kakve pokazuju upanišade. O tom važnom momentu Eliade kaže slijedeće:

Da bi postao ono što je bio stoljećima, yoga je morao u potpunosti udovoljiti najdubljim potrebama indijske duše; yoga je od samog početka označavao reakciju na metafizičke spekulacije i na pretjerivanja okoštalog ritualizma; on je predstavljao onu istu težnju za *konkretnim*, za ličnim iskustvom, težnju koju srećemo u narodskoj religioznosti kao što su pūdā i bhakti (nav. mj. 351). Podsjetimo na to da odsustvo kompleksa yoge kod drugih indoevropskih grupa potvrđuje da je ta tehnika tvorevina azijskog tla, indijske zemlje (...) Ponovimo da yogu, zapravo.

nije moguće svrstati među različite oblike primitivne mistike koje se obično naziva šamanizmom; yoga nije nikakva tehnika ekstaze, naprotiv, on je u naporu da ostvari absolutnu sabranost na putu do instaze (nav. mj. 352/353).

Međutim, upravo na tom stupnju najvišeg pročišćenja u najfiniju formu egzistencije gdje sve konkretnе duhovne sile tijela bivaju doveđene do smrti, odnosno do žrtvovanja vlastite materijalnosti i temporalnosti, yoga više nije forma tjelesnog duha, nego čista *svjedodžbena svijest* (conscience-témoin), prosvjetljenje i spontano čistog duha oslobođenog „u životu“¹³³. Paradoks o kojem se tu radi ne sastoji se samo u nekongruentnosti dvaju stanja, tjelesnog i duhovnog, zarobljenosti i slobode; paradoks yoge je idejno-povijesne naravi i dok Eliade – sa stanovišta svog vlastitog iskustva – govori o nekongruentnim stanjima svijesti, on istovremeno odaje da je sam akter paradoksa o kojem govori jer ne vidi njegov vanjski aspekt. Rečeni idejno-povijesni paradoks yoge sastoji se u formiraju formi (tjelesne) egzistencije koja u sebi sadrži odustajanje od tzv. „profane stvarnosti“, stvarnosti koja se u yogi, međutim, dâ naslutiti u elementima magijskog i mističnog, o čemu sam Eliade govori opet „iznutra“. iz „strukture tog paradoksalnog stanja“¹³⁴. Ovaj unutranji paradoks, o kojem govori Eliade, slika je idejnog procesa yoge koji se čini da počinje s dva suprotna kraja, procesa koji Eliade u svojoj knjizi o yogi prikazuje kao shemu sinhronog postojanja hijerarhijski poredanih formi yoge od mističkih tantričkih kultova i alkemijskih vještina, preko tehnika stjecanja moći (*siddhi*) za prevladavanje fizikalnih zakona zemne egzistencije, do najpročišćenijeg oblika poznatog kao „dñânayoga“. Upravo ova najviša forma na hijerarhijskoj ljestvici jest „drugi kraj“ povijesti yoge, naime, mjesto odakle vedska tradicija uvjetuje nastanak dopustive i propustljive forme stranog oblika duhovne egzistencije, koja „čisti“ duh veže za tijelo, koja briše granicu između ove i one strane svijeta. Zato je potpuno razumljivo da je najbolji osjećaj za paradoks yoge imao opet veliki Šankara, kojemu nije moglo promaći da u mističkom talogu te tehnike osvajanja duha preko tijela struje zemne sile. Ova podozrivost upozorava na to da je unutrašnji paradoks yoge vanjski paradoks sâṅkhye, koji smo vidjeli u rasponu njezinih inkopatibilnih ontoloških principa; iz udaljene eteričke perspektive „apsolutnih“ duhova-puruša sad se u njima prepoznaje mnoštvo svjetlucavih figurina mahâyogina što lebde s onu stranu profane egzistencije, dakle ponad kružnog toga raspadanja i ponovnog vraćanja formi i elemenata unutar prakrti (Eliade, 354).

Prava historija yogе leži stoga na drugom kraju gdje su tantričke, za koje su pušuće „nemoćnici”, za koje prava moć duha leži u toj slijepoj ženi-materiji. Ova konverzija misaonog i egzistencijalnog uporišta, koja se za historijsku interpretaciju pokazuje kao sinhrona mnoštvena slika različitih koncepata i različitih modela egzistencije, ponovo upozorava na pravi karakter sukoba: naime na sukob transcendentnog, polarnog modela ontološkog modela zbilje i predodžbe ontičke imanencije, koja nikad ne može postati predmet onakve spoznaje kakvu zagovaraju idealistički sistemi kao advaitavedānta ili upravo dñānayoga i koja ne iziskuje takav model spoznaje. Opća karakteristika tantričkih škola čija je opcija određena tom ontičkom imanenčijom, bile one hinduističke, buddhističke ili čak neodredene pripadnosti, jeste, po Eliadeovim riječima, težnja ka ujedinjenju „polarnog” principa, duše i tijela, u samom tantriku: prema tome tantrizam je, prije svega, „praksa”, čin objedinjenja, realizacija („sādhana”), za koje je potreban napor ukupnog bića - tjelesnog i duhovnog (nav. mj. 212). Ova filozofija konkretnog, koja je nezamisliva bez svog historijsko-religijskog konteksta (buđenje nove duhovnosti iz potencijala narodske religioznosti kao protesta protiv brahmanskog ritualnog ogoljenja duha na funkcionalno, i sigurno također protiv buddhističke ekskluzivnosti, duhovnosti koja je doslovno buknula u 4. st. n.e., prožela sve religije i sve sekte u Indiji, postala neka vrsta sveindijske mode Eliade 207), poznaće sasvim drugi intelektualni okoliš nego što je to slučaj s klasičnim filozofskim školama, āstičkim ili nāstičkim, i radikalno drukčjim oblik egzistencije, bila ona zamišljena kolektivno ili individualno. Radi se o tzv. tantrikama lijevog ili desnog krila, sa značajnom međusobnom razlikom koja opet odaje idejno-povijesne procese s dva kraja; njihova osnovna karakteristika je, međutim, učenje o tijelu kao formi i svrsi postignuća „savršenstva egzistencije”¹³⁵. Dehavāda je, međutim, istovremeno i princip razlike unutar samih tantričkih škola, koje se dijele na tzv. „lijeve” (vāmačāra) i „desne” (dakśināčāra), od okojih ove druge predstavljaju prihvatljive forme tantrizma proširene, po brahmanskoj podjeli, bilo među āstikama ili nāstikama; nasuprot tome „lijeve” tantričke pokazuju tako radikalna shvaćanja (i ponašanje) da se njihovo učenje čini nepomirljivim s vladajućim teorijskim normama. Na osnovu toga dā se zaključiti da razlika između „lijevih” tantrika i ostalih filozofskih škola leži dublje, u ontološkom konceptu, iako se ova prikriva pretumačenjem samog koncepta, slično kao što to u slijedećem iskazu čini i Eliade:

¹³⁵ Karmayoga

Međutim, tantrički put je samo prividno „lak“. Naravno, metafizička dvomislenost sūnye podsticala je i uglavnom opravdavala većinu ekscesa vāmačārina (npr. „tantričke orgije“). Međutim, pogrešne interpretacije osnovnih učenja srećemo u historijama svih mističkih učenja; tantrički put zahtijeva u stvari prethodnu sādhanu, dugu i tešku (...) „Praznina“ (sūnya) nije naprosto ne-bitak; ona prije podsjeća na brahman vedânte, bit joj je dijamantska i zato je zovu vadra (...) Ideal buddhističkog tantrike jeste pretvoriti se u „biće od dijamanta“, čime se, s jedne strane, pridružuje idealu indijskog alkemičara i hathayogina, i, s druge strane, podsjeća na čuvenu identifikaciju ātman = brahman u upanišadama¹³⁶.

Pretumačenje se ovdje sastoji u približenju, čak identifikaciji „nihilističkog“ principa „praznine“ s principom moralnog opravdanja ekscesnog ponašanja kakvo su, prema navodima, prakticirali tantrički buddhisti sahadije i, s druge strane, u „ispravei“ koncepta ontološke, metafizičke „praznine“ podsjećanjem na upanišadski princip identiteta „sebe“ i „svepunine“ zvane brahman. Izgleda da je upravo ovakvo pretumačenje onaj princip koji ne dozvoljava da se ekscesni „lijevi“ tantrike integriraju u podnošljivi glavni tok; njihova „praksa“ je „upražnjavanje“ konceptualne „praznine“, koja, kako se čini, ne dozvoljava pomirenje i zato sâtva iskušava osudu.

Najznačajniji problem za historiju ideja predstavlja u tom kompleksu mjesto i uloga centralne historijske figure unutar buddhističke škole mādhyamaka, škole za koju se generalno uzima da je obnovila staro upanišadsko učenje o brahmanu, iako uz značajne modifikacije. Te značajne modifikacije sastoje se, gledano specifično filozofski, upravo u negativnom ontološkom konceptu sūnye („praznina“, nula), ontološkom konceptu koji svoju pravu razradu doživljjava u logičkoj i epistemološkoj formi u tzv. „negativnoj dijalektici“ Nāgārdune, te slavne iako neidentificirane figure kasnog buddhizma. Nāgārduna se smatra osnivačem škole mādhyamaka i ujedno prvim tantrikom među kasnim buddhistima¹³⁷. Što – bez obzira na problematičnost identiteta, odnosno na mogućnost da se radi o dvije ili čak više osoba pod jednim imenom i u jednoj mitskoj figuri – preciznije znači da je Nāgārduna, zapravo, uvoditelj tantrizma u buddhističku tradiciju, kao što se to, vjerojatno u isto vrijeme, dešavao u hinduizmu. Duhoviti mit o njegovu lutanju po indijskoj zemlji iz nezadovoljstva kanonskim buddhizmom, o susretu s plemenom Nāga koje je obožavalo zmiju i koje mu je, navodno, otkrio svoj tajni dijalektički nauk predstavlja, s jedne

strane, historijsko-mitski konstrukt početka jedne duhovne tradicije, konstrukt koji svojom literarnom formom omogućuje brkanje vremena i identifikaciju raznih ličnosti i stoga je, zapravo, neophodan mehanizam za ustanovljenje *bespočetnog* identiteta (što je upravo opće mjesto indijske duhovne tradicije); s druge strane, ta mitska priča se čini, po svojim implikacijama, plauzibilnijom od ekstremno uprošćene, iako moguće, teze da Nāgārduna tom izmišljotinom, zapravo, svojoj ličnoj teorijskoj inovaciji hoće priskrbiti dignitet objave; tu „podvalu“ su raskrinkali već njegovi neprijatelji među samim buddhistima, ali su mu time, kako se čini, učinili uslugu.

Po nekim svjedočanstvima Nāgārduna potječe iz Andhre, „što će reći, iz srca dravidske Indije“ (Eliade). Pored Andhre poseban značaj za „predhistoriju“ tantrizma ima Assam na drugom kraju Indije, poznat pod starim imenom Kāmarūpa; ta ekstremno udaljena područja predstavljaju granične rubove širenja brahmanske ideosfere, rezervoar one „osjećajnosti“ koja će iz tih nebrahmaniziranih područja pružiti dodatni polet napredujućoj hinduizaciji brahmanske pragmatičko-ritualne duhovnosti, omekšanju njezinih okostalih formi. Nāgārdunino druženje s Nāgamom, što god da se krijeiza te mitske priče, urodilo je za indijske intelektualne prilike toga doba posebnim plodom. Dominantna ontološka spekulacija rane vedante, poznata pod tehničkim terminom „brahman“, „obnovljena“ je učenjem o „śūnyi“ na taj način da je njezin spekulativno-ontološki sadržaj radikalno doveden u pitanje, odnosno ispraznen spretnim zahtvatom korjenite negacije: sva punina najvišeg principa svijeta, ukoliko se pod time misli idea transcendentnog, ravna je „nuli“ (śūnya), spoznajna vrijednost mu je „adñeja“, a izričajna „anirvačaniya“. Na osnovu ove trojne negacije, koja in nuce podsjeća na Gorgijin slučaj u ranoj fazi grčke filozofije, jasno je da Nāgārduna ni u kom slučaju ne obnavlja ranoupanišadski koncept najvišeg i principijelnog identiteta ātman=brahman, niti protežira ideju transcendentnog karatera ontološkog principa koja će postati okosnica spekulativnog sistema klasične vedante. Nāgārduna podgradije, naprotiv, svoju temeljnu nevjetu u ontološko ispunjenje transcendentne sheme onostranosti sistemom argumentacije pomoću negativnih ontologema koji prelaze u negativne epistemološke i logičke kategorije: „pozitivna“ teza te negativne dijalektike jest nepostojnost, neuhvatljivost, neprozirnost i nespoznatljivost suponiranog ontološkog korelata i ujedno s time kontingenca postulata apsolutne spoznaje, koja ne slijedi ni po kojoj sili nužde, i to upravo zato, kao što i pokazuju dogmatske ontološke concepcije (i idealističke i materijalističke), što ontološki princip (korelat najvišeg znanja) biva koncipiran u

transcendenciji. Ova konzektencija, da postulat najviše spoznaje ne može biti ispunjen zato što korelat spoznaje uvijek izmiče znanju jer je koncipiran kao ontološki a priori, predstavlja anticipirajući odgovor na teze zrele vedânte, koje će nakon Nâgârduninih vremena spekulativno objediniti Šankara, ali isto tako odgovor na materijalistički, odnosno dualistički koncept sâṅkhye, koji je, kao što smo vidjeli, dvostruko problematičan: nemoguće je refleksivni odnos nesvesne „podloge“ i njezinog „prvog proizvoda“ buddhi; kontingenntna je, znači nebitna, odnosno neistinska uloga pasivnih puruša u svijetu ontičkog događanja. Ispraznjenje sheme transcendentnih veza vraća stoga mišljenje unutar granica imanencije, odnosno savija njegov objektivno-intencionalni tok u kružno kretanje unutar „sebe“ kao svog vlastitog medija. „Sebe“ je mišljenje u dijalektičkom procesu negativnih ontoloških i epistemoloških kategorija, ono je čista djelatnost osamostaljene, što znači oslobođene od stega ontološkog korelata, procesualne svijesti (vidnâna).

Nâgârdunin śûnyavâda može biti evokacija upanišadskog ontološkog učenja o brahmanu, međutim, samo negativno, jer se čini da Nâgârduna poseže upravo za tim ontološkim konceptom da bi jednim potezom, koristeći njegovu obuhvatnost, izvukao sve negativne konzektencije: ontološke, epistemološke, jezično-teorijske. Ono što preostaje jeste proces „obeskorijenjene“ svijesti, njezina sloboda od ontoloških stega, i upravo u tome se čini da leži originalni tantrički moment koji su buddhističke škole mâdhyamaka kao i yogačâra za razliku od sâṅkhye izvukle iz svog izvora: procesualnost, moment djelatnosti koji pada ujedno sa sviješću, međutim, bez materijalnog medija. Ovo izlučenje čiste djelatne svijesti predstavlja čin iscrpljenja produktivnog potencijala prakrti, čime taj ontologem i kao koncept i kao termin nestaje iz kruga teorijskog interesa; prakrti može biti ontološka veličina još samo kao „materijalna podloga“, i to jedino u specifičnoj konceptualnoj shemi kao što je sâṅkhya. Dijalektički tantrički, koji su, izgleda, bolje shvatili originalno značenje prakrti i izlučili iz njega moment procesualnosti svijesti, zauzimaju ipak u svojoj ispraznjenoj ontološkoj slici svijeta mjesto na onoj strani gdje više nema materijalnih ostataka. Vidnâna je proces „čiste svijesti“, i u tome su desne tantričke škole bliske sa âstičkim slojem nekonzistentne sâṅkhye, kao i sa Šankarinom negativnom ontologijom: puruše su figure statičkog ogledavanja, Sopstvo je proces samosvijesti zatvoren u granice transcendentnog samoidentiteta. Ipak, kritički potencijal negativne dijalektičke epistemologije kasnih buddhističkih škola leži upravo u procesualnom, neidentičnom – iako eminentno idealnom

– karakteru svijesti koji ne dozvoljava zatvaranje u ontološku sliku. Ako u tom momentu djelatne, procesualne svijesti treba tražiti tantričko porijeklo, onda ono svakako leži u konceptualnom potencijalu termina prakrti, što desne tantrike veže s lijevim krilom tantričke tradicije, krilom u kojem je „dominantan“ kult žene, princip ženskog koji je „radni“ princip nasuprot njegovoj pesvemašnjoj pasivizaciji unutar dualnih ontoloških konceptata¹³⁸. Stoga je element senzualnog, čak erotskog, odnosno preciznije rečeno: „kultura“ senzualnosti koju njeđaju lijeve tantričke škole i koje su ortodoksnе tradicije ili same desne tantrike ocjenjivale kao vrhunac „nekulture“ i duhovnog oportunitizma¹³⁹, upravo ključ za rješenje „misterije“ lijevog tantrizma, za koji „misterij postanka“ i „misterij bitka“ leže u *čulnom karakteru svijeta i svijesti*; čulnost se sad javlja kao onaj srednji put, zapravo „medij“ kojim se otvara do tada nepoznata ontološka perspektiva i kojim se narušavaju ustanovljene sheme, najeklatantnije one dualističkog tipa, međutim, ništa manje ni ontološki monizmi.

Teškoća sa ovom „ontološkom“ perspektivom sastoji se, prije svega, u činjenici da ona ne uživa nikakav filozofski ugled; „čulna svijest“ je u odnosu na čistu svijest terra incognita filozofske spekulacije, kao što je lijevi tantrizam filozofsko podzemlje, skandal i sramota vrijedna zaborava (pašunām̄api paśavah). Drugim riječima, u historiji filozofije ne postoji kategorijalni aparat koji bi dopustio da se fenomen čulnosti stavi na onaj idejni rang koji uživaju razne forme racionalnog mišljenja. I to ne slučajno, jer pitanje je koji i kakav „kategorijalni“ aparat bi bio u stanju da izrazi bit čulnosti ako je ona sama nekategorijalnog karaktera. Teškoće s tim elementom čulnosti, opet ni u kojem slučaju neočekivane, pokazuju – na Zapadnoj strani – pokušaji, međusobno tako različiti, Nietzschea i Marxa da čulnost integriraju u temelj svoje slike svijeta. Na indijskoj strani, gdje se čini da čulnost živi u svakoj porti realnog, u materijalnom podjednako kao i u intelektualnom, kategorija čulnog ne uživa ni u jednom spekulativnom sistemu dignitet „istinskog“, ona je zato okosnica indijske religioznosti kao konkretnog osjećanja svijeta. Usprkos toj konstelaciji na idejno-historijskom planu, podudarnoj i na Zapadu i na Istoku, „lijeva“ idejna tradicija unutar tantrizma, ili sam tantrizam koji bi se ukupno mogao smatrati „lijevom“ pojmom iako njezin historijski i geografski izvor i subverzivno porijeklo dolaze s „desne“ (južne) strane obrednog prostora¹⁴⁰, predstavlja za sebe važan filozofski problem. Na taj problem nabasali smo još u najranije brahmanističko doba „sanskritizacije“ nearijske Indije, u doba procesa koji za Indiju znaci organizaciju u funkcionalnu cjelinu. Riječ je bila o „demonima“ što žrtvenu hranu trpaju u „vlastita

usta”, koji, dakle, aktom „žderanja” (éárvake) ruše autoritet pravog obrednog znanja i funkcionalnost žrtvenog obreda, i to na gladne oči (poslušnih) Arijaca (ástika) koji se tako opraštaju od čulnog uživanja svijeta za ljubav razuma koji najbolje zna što je dobro i probitačno, kao i od svojih kliktajnih himni „prirodi”, svježoj zori, zemlji držiteljici i hraniteljici za ljubav mrmlijavih mantri kojima se hrana, ta nečista tvar, posvećuje i *dopušta*. Ta čulna glad za hranom je neduhovna i zato nedostojna višeg; čulnost ne vodi ka višem. Možda je upravo to mjesto gdje se pokazuje da ideja čulnosti u intelektualnoj sredini pod brahmansko-mantričkom kontrolom nikad nije mogla postići stupanj izražajnosti koji je sadržan u aksiomu tantričke teorije tijela unutar „lijeve” tradicije, iako je sam taj aksiom posredovanjem ortodoksnih teorijskih i moralnih mjerila srczan na „orgijastičku” konotaciju i time „teorijski” obezvrijeden, međutim, ne toliko da se njegova „teorijska”, odnosno idejno-historijska vrijednost ne bi mogla prepoznati. Taj „lijevi” aksiom glasi: *Váma bhútvá param dayet*¹⁴¹.

Kategorijalni aparat koji bi omogućio teorijsku valorizaciju ovog iskaza nužno pripada drugom misaonom sistemu, jer element prosudbe i kontrole sadržan je već u jezičnoj formulaciji; ono specifično lijevog tantra podvedno je pod opću i nespecifičnu ideju „najvišeg” (param). Što je, dakle, „param” u ovom neposlušnom iskazu koji zagovara nedostojni ideal izražen u prvim dvjema riječima „váma bhútvá”? Ne sadrži li upravo ovakav iskaz mehanizam odbacivanja onog što je njime rečeno, naime podvođenje „nedostojnog” pod rubriku najvišeg ideała spoznaje ili egzistencije, obuhvaćenog „praznim” terminom „param”? Gdje je moguće da taj prazni najviši aksiom bude ispunjen idejom čulnosti sasvim specifične naravi? Kako je moguće da se spoje dno i vrh, princip „materijalne” čulnosti, s jedne strane, prizeman i neverikaljan, i shema najvišeg principa i vrijednosti na vertikalnoj shemi odnosa koju poznaće samo rigidni sistem brahmanskih životnih ideaala pod obvezujućim imenom „dharma”? Ne pripada li pojam „najvišeg” ekskluzivno u sistemu dharme? Ako je doista to slučaj, onda navedeni iskaz vámaéárina već sadrži preformulaciju kojom je kategorijalno obuhvaćen sadržaj jednog učenja kojemu te kategorije ne pripadaju izvorno. Ono što se iskazuje u citatu jeste sukus jedne teorije tijela, teza o tjelesnom karakteru svijeta kao i pojedinačne svijesti, koja se pretvorbom u tijelo – specifično žensko (.váma) – približa idealu samorealizacije, „postignuća najvišeg”, i to putem konkretizacije svijesti u čulnom, upravo u tijelu. U tom citatu je sadržan ideal ostvarenja, „postignuća”, čulnog karaktera svijesti, odlučujućeg momenta koji smo već sreli kao zalog „sveprožimajuće ljubavi” u bhaktičkom principu duhovne i tjelesne

Prostom evidencijom moglo bi se iz ta dva iskaza zaključiti: na osnovu jasne razlike između glagola „biti” i „zнати” jasno je da tantričke zastupaju primat egzistencije, objektivnog bivanja, dok upanišade (ili uopće vedska tradicija) zagovara primat svijesti, znanja. Ako bi se ovakav zaključak i mogao primijeniti na drugi, vedski iskaz, on je kriv u odnosu na prvi, tantrički iskaz, i uopće zavodi na krivi trag. Logika ovih dvaju iskaza, makar i neidentična, nije logika ontološkog primata, naročito ne u prvom slučaju. O tome govori različita jezična konstrukcija iskaza. Glagolski prilog prošli u prvoj rečenici „bhûtvâ” („apsolutiv”) ne signalizira svojim aspektom prošlosti primat objektivne egzistencije, nego je u službi izraza „vâma” i izražava aspekt postalosti; uvjet osvojenja „najvišeg” jest postalost „ženom”: „Postavši ženom pobjeduje se višnje.” Teskoća iskaza sastoji se u neprevodivosti ideje „uvjeta” koji leži u apsolutivu i mogućnosti „pobjede” koja je dana samo tim uvjetom i izražena optativom („dayet’). Time je u potpunosti razbijena shema ravnolinjskog uvjetovanja bez prepreke, koja, na primjer, jasno leži u vedskom iskazu „Ya idam veda param dayate”, gdje su subjekt i objekt odnosa jednoznačno zahvaćeni u izravne padeže, nominativ („ya”) i akuzativ („idam”), uvjetovane, naravno, idejom *izravnog znanja*, znanja koje je preduvjet i *osiguranje* realizacije odnosa, pobjede za sebe (usp. medijalno „dayate’”). Ova slika izravnog odnosa na osnovu potpunog znanja ne mijenja se ni kada se izrazi unutar iskaza mijenjuju, kao, na primjer, u formuli koja je zapravo i češća u vedskim tekstovima: „Ya evam veda param bhavati”. Izravni objekt najvišeg znanja („idam” koje, zapravo, stoji za samo „param”, jer „objekt” najvišeg znanja može biti upravo „samo najviše”) ovdje je zamijenjen adverbom „evam” („ovako”, „upravo tako”), pri čemu „evam” uvejek stoji za upravo prikazano znanje, za samu sliku znanja u kojoj su smješteni i subjektivna i objektivna strana; glagol „dayate” u medijalno-refleksivnoj formi zamijenjen je još izravnijom formom, indikativom aktivnim od „biti”, „bhavati”; ideja iskaza je time potpuno jednoznačna; ispravno i potpuno znanje („evam veda”) nije samo uvjet, nego već i slika prave, istinske egzistencije („param bhavati’”). Ova ideja ne sadrži u tolikoj mjeri misao *primata* znanja, svijesti pred egzistencijom, nego upravo identiteta, ujednosti potpunog znanja i savršene forme individualne egzistencije (usp. „yah’). Mi smo, međutim, vidjeli da ovaj identitet počiva na pretpostavkama transcendentalnog samoutemljenja putem identifikacije „transcendentalnog Sebe” sa puninom svijeta (brahman), identifikacije koja mora biti praćena prepoznavanjem individualnog „ja” (aham) u temeljnou „Sebe”, tako da može biti rečeno (usp. impers. „učyate”) „ja sâm” („aham átmâ”).

Prema tome, pitanje i problem primata (u slučaju idealizma, pitanje primata svijesti pred egzistencijom) otpada kao pseudoproblem, kao što je to bio slučaj s primatom objektivno-materijalnog pred sviješću kod tzv. materijalista, ako se uvidi centralna uloga momenta *znanja* koje stvara transcendentnu shemu odnosa (kako u idealizmu tako i u materijalizmu, kao što smo vidjeli) i potom traži modus transcendentalnog objedinjenja raspadnutih strana „odnosa“. S te točke ponovo se vidi da je upanišadski integralizam, zapravo, primjer jedinstvene borbe za objedinjenje mantričke analitičke slike svijeta u područnim znanjima, i da se ta filozofska spekulacija za integralnu sliku svijeta bori revizijom ideje znanja.

S te točke se, s druge strane, vidi da tantrički iskaz „Vāma bhūtvā param ḍayet“ referira bitno drukčiju perspektivu odnosa, perspektivu koja nije presječena postulatom znanja; u prvom dijelu iskaza, gdje u upanišadskom iskazu стоји asertoričko „ya evam *veda*“, na tantričkoj strani стоји „bhūtvā“, misao neposrednog bivanja „principom“ da bi se mogla realizirati najviša forma egzistencije. Taj „princip“ je, kao što jasno стоји, „vāma“. Kakav je to princip „vāma“ koji ne iziskuje direktno i savršeno znanje, nego konkretno bivanje kao formu i uvjet svog ostvarenja?

Termin „vāma“ homonimno označava nekoliko aspekata ideje čulnosti ženske naravi: „žensko“ kao spol, „ženu“, „žudnju“ kao kvalitetu ženskog tijela, i korelativan je s izrazom „kāma“ upravo po tome što označava „suprotan“, ženski aspekt čulnosti, dok je kāma, kao što smo vidjeli, paradigmatski egzemplificiran na muškom tijelu (puruša) i potom učinjen mehanizmom komunikacije sa „sekundarnim“ ženskim koje je u upanišadama „stri“, ne vāma. Jasno je da je ovdje u igri aksiološki princip, a ne onotološka hipostaza deficijentnosti ženskog, koje bi bilo lišeno kāme. Stoga pravi problem u odnosu spolova nije ontološki, nego aksiološki, i mi smo ga već sreli kao pitanje konstitucije ontološke sheme: u pitanju je, s jedne strane, pothvat transcendentalnog utemeljenja „Sebe“ s pozicije transcendentnog razdvoja (upanišade), i, s druge strane, pozicija mišljenja koja se može označiti samo kao *ontička imanencija*. Ova druga pozicija, koju smo već u Brhadāraṇyaki prepoznali kao medij ženskog, kao ispunjenje ontičkog prostora ženskim elementom, sad se pokazuje na tantričkoj strani u sebi nepripadnim kategorijama: ideja ontičke imanencije („vāma bhūtvā“) izražava se idealom transcendentnog („param ḍayet“).

Ako povijest nevedske, tantričke duhovne tradicije u Indiji treba gledati u procesu osvajanja i penetracije od strane vedskog elementa, i obrnuto, kao postupno prožimanje vedske kulture autohtonim ele-

mentima, onda se taj proces može vidjeti već na ovom tantričkom iskazu, koji sadrži dva „strana” elementa, žensko i muško, immanentno i transcendentno itd. Ideja međusobnog prožimanja različitih duhovnih tradicija ne postavlja pitanje i ne daje odgovor o tome kakvi, zapravo, odnosi vladaju u kategorijalnoj shemi immanentnog i transcendentnog kakvu nalazimo u gornjem tantričkom iskazu. Pitanje bi moglo glasiti: Kakvim sredstvima raspolaže svijest o ontičkoj imanenciji da iskaže svoju poziciju neposredne imanentnosti u ontičkom, a da ta sredstva ne potječe iz jezika kojim raspolaže svijest koja poznaje transcendentno i koja je strukturirana transcendentno, kao što je to slučaj s vedom i vedskim jezikom, odnosno sanskrtom? Nije li već u samom tantričkom iskazu sadržan proces „sanskrtsacije” koji je morala (?) pretrpjeli nevedska indijska kultura da bi uopće doživjela svoju *historijsku* vokaciju i ne bila potisнутa u nepoznanstvo predistorijskog, i to tako da se služi izrazima s ruba vladajućeg jezika, kao što je to slučaj s terminom „vāma” u sanskrtu. Rečeni iskaz se stoga čini paradigmatičan u nekoliko aspekata: horizontalna linija „ženskog” koja (jezično) biva preobražena u vertikalnu liniju idealnog „muškog” (param) otkriva u apstraktnoj shemi immanentno-transcendentno sliku konkretnih historijskih odnosa osvajanja jedne kulturno-civilizacijske *podloge* dominantnim elemen-tom uspravnog (praznog) znaka moći (param), koji dominira svojim „odsustvom”, odnosno mehanizmom simbola (linga), ne izravno aktivizmom, i ne bezuvjetno produktivnošću. Paradigmatičan slučaj tih indijskih historijskih odnosa jest, kao što smo već vidjeli, sistem sāṅkhye, u kojem aktivizam ispunjenja svijeta formama „pripada” nesvesnom principu materije na taj način da joj se – simboličkim činom pridavanja identiteta od strane pasivnih puruša – oduzme moć samoidentiteta i time ontološki status svjesno-djelatnog principa koji iz sebe, snagom svoje čulne svijesti, dakle kroz moć produktivne žudnje, stvara svjetske forme. Prakrti je nesvesna podloga svijeta. Nije li onda riječ, kojom se taj nesvesni princip vraća k sebi u punini svog značenja, k svojoj izvornoj semantičkoj moći, upravo „vāma”? Nije li „vāma” izraz koji sadržajno ispunjava ispraznjeni termin „prakrti” („pračin”) i daje mu specifičnu ontičku kvalitetu, upravo onu koja je potrebna za iskazivanje („proizvodnju”) konkretnog, naime kvalitetu svjesne žudnje, ili točnije: žudne svijesti? Nije li to značenje „prakrti” koje ovaj termin oslobada praznine tehničkog termina za materijalnu podlogu i uzdiže ga na onaj rang koji je sebi izborio upanišadski princip „tjelesnog duha”, samosvesnog. Sebe u muškom tijelu koje je „tvar” svijeta? Diskusija o materijalizmu i idealizmu u Indiji, koju smo pratili u ranijoj analizi, ne daje nikakav odgovor na ovakva pitanja, i to ne slučajno,

kao što smo vidjeli. Princip striktne podjele na idealizam i materijalizam pokazao se kao identičan; on počiva na stvaranju transcendentne sheme znanja koje ima svoj objektivni, tudi korelat, kao cilj spoznajne aproksimacije. Tom modelu ne odgovara ni upanišadski ideal transcedentalne integracije „znanja“ u djelatno Sebe, a isto tako ni pretvaranje pojma „materije“ kao objektivne podloge svijeta i predmeta pozitivnog znanja u ideju „svjesne čulnosti“ (vâma) koja je forma egzistencije, forma djelatnosti, dakle „praksa“ (kako navodi Eliade). „Vâma“ nije objekt znanja, nego performativni čin čulne svijesti, karman, kao što je ātman na upanišadskoj strani – uračunavajući pri tome sve razlike koje implica taj „duhovni“, muški princip – bio koncipiran kao djelatni princip immanentan ontičkoj sferi „svih bića“ („sarvam idam“). Mi smo vidjeli da nasuprot ovome, arhajskoj tezi o imanciji kao načinu subivanja „principa“ i ontičke stere uvjetovanosti, tezi koja je karakteristična i za tantričku tradiciju čulnosti, materijalizam i idealizam, svaki sa svoje strane, poništavaju upravo moment djelatnosti pretvarajući svoje respektivne principe („duh“ ili materija) u idealne objekte idealnog znanja. „Vâma“ i „ātman“ označavaju, naprotiv, djelatne principe u ontičkoj imanciji, što znači preciznije: u mediju čulnosti, s jedne strane (tantrizam), gdje je upravo u čulnosti sadržan jedini zalog *konkretnosti* svijeta za razliku od predstavljačkog ili svjedodžbenog „uma“, za koji je svijet još samo slika, bilo subjektivna bilo objektivna, bilo idealna i nestvarna i bilo materijalna i pouzdana, ili, s druge strane, u mediju tzv. „tjelesnog duha“ (dehātman) koji se prepoznaje u svojim svjetskim tvorbama (upanišade). Stoga nije začudno ili nelogično što i jedna i druga tradicija u Indiji, vedska i tantrička, već od najranijeg doba pokazuju podudarne momente mišljenja i što se susreću u zajedničkom govoru „tijela“; ova podudarnost počiva na zajedničkoj predodžbi imancije kao osnovne strukture svijeta, kao što će se kasnija divergencija između idealističkih i materijalističkih škola pokazati na zajedničkoj osnovi identičnog modela pozitivnog znanja neidentičnog objektivnog korelata.

Stoga osnovni moment razlike koji leži u dva navedena iskaza, tantričkom: „Vâma bhûtvâ param dayet“ i vedskom: „Ya idam veda param dayate“, ne leži u pitanju primata materije ili duha, jer smo vidjeli da je ta razlika u strogom smislu neodrživa. Razlika leži, naprotiv, u *principu znanja* koji u upanišadskom iskazu zauzima centralnu poziciju i koji čini srž upanišadske spekulacije uopće. U ranijim analizama vidjeli smo njegov ambivalentni karakter uvjetovan pozicijom upanišada prema prethodećim slojevima teksta u vedskom korpu-

su, sanhitama i brähmanama, pozicijom koja sadrži mjesto konverzije procesa apstrakcije i simbolizacije znanja u ideju najviše konkrecije: raspad mnoštvenosti svijeta na deskriptivna područja na osnovu idealne jezične, dakle simboličke paradigmе u brähmañama biva spriječen izborenjem spekulativne ideje „jednog“ koje u sebi sabire svu bivstvenu moć svijeta. To „jedno“ se u upanišadama pokazuje kao ona kritična točka nabreknuća iza koje slijedi još samo prasak stvaračkog čina, čin stvaranja svijeta, kao izljevanje unutrašnje moći (sršti), prasak žudnje. Ta ista najviša točka („param“) jeste i točka konverzije „znanja“ u čin samoostvarenja, točka koja pokazuje što je zapravo upanišadsko „znanje“: biti-sobom. Zato se iskazom „znati najviše“ može istovremeno reći „biti najviše“.

Ne postoji indijska filozofija, dogmatička ili kritička, idealistička ili materijalistička, koja ne poznaje i ne upotrebljava riječ „param“, i to u njezinoj punoj dvoznačnosti: kao „više“ u smislu „uzvišenog“ (gr. éskhaton) i kao „drugo“ (= „ne ovo“), i zato uvijek ima i podrazumijeva točku svoje negativne referencije. Za upanišade i tantričke dehavādine „param“ očito nije drugo od „sarvam idam“, jer „ovaj svijet“ (još) nije slika pakla ljudskog („naraka“); „ahaloka“ je za upanišade slika sebeznanja stvaračkog Sebe u svojim tvorbama, kao što je za tantričke bivstvo čulnosti; upanišadsko i tantričko „param“ može stoga biti samo „drugo od“ okoštale ritualne slike svijeta raspadnutog na ovu i onu stranu, na istinsko ono i nepravu ovo, „ovo“ kojem se ispravnim ritualnim znanjem mora priskribiti karakter simboličkog reda, a da „ono“ nije ostvareno, nego, staviše, potisnuto u još veću daljinu, u potpunu transcendenciju. Točka negativne referencije upanišadskog i tantričkog imanentizma jeste upravo ovaj ritualni razdvoj svijeta na principijelno inkopatibilne polovice koje se naknadno moraju objedinjavati stvaranjem „simboličkog“, što znači: ideologičkog poretka. Motiv življenja, neposrednog bivanja najviše „istine“, istine koja je predočena kao bivanje-sobom (sadātman), tu nema nikakvog uporišta.

Nasuprot simboličkom poretku upanišade vide medij življenja istine u tjelesnom duhu, (muškom) tijelu svijeta koje je ispunjeno žudnjom da stvara iz svoje vlastite moći i svoj transcendentalni identitet prepoznaće u imanenciji ontičkog; tantričke vide taj medij u čulnosti, u (ženskom) tijelu svijeta koje iz sebe rada svjetske forme dajući im čulnu svijest. „Svijet“ se tako od početka pokazuje kao „estetski“ fenomen, fenomen čulnosti, i to na obje strane, upanišadskoj i tantričkoj, tako je moment estetskog na tantričkoj strani daleko izraženiji i utolikо podobniji da konkurira etičkoj predodžbi svijeta karakterističnoj za brahmanski simbolički poredak.

U tom neuhvatljivom mediju žudnje sad ponovo susrećemo ono što se pokazivalo kao čudni ostatak „mističke“ u yogi, i što je sprečavalo velikog spekulativca Sankaru da disciplinu yoge prihvati makar i u najprefinjenijem obliku kao što je dñānayoga. O kakvoj mistici može biti riječi u čistom i blještavom dragulju „čiste svijesti“ (vidñānagha), koji po svojoj čistoti ne zaostaje za idealom ozarene spoznaje karakterističnim za vedantu (saēśidānanda), ako nije riječ o „nečistoj“ prošlosti, od koje figurine yogina u očima proničljivog Sankare nisu čiste: naime od zemne snage. Kameni yogini kao da se pokazuju prethodnicima zlatnih svjetlucavih puruša ili dijamantnih grumenova svijesti, izalog zašto Šankara gaji netrpeljivost prema dualnom idealizmu sāṅkhye videći zemno porijeklo tih čistih formi i time njihovu nepravu i neistinsku narav. Šankara je, naravno, na strani Yādñāvalkye, što znači na strani transcendentalnog identiteta *prije* njegova prepoznavanja u ontičkoj imanenciji, i time već u poziciji da sprječi proces prelaska u ontičku imanenciju. Međutim, prije Šankare se može vidjeti da je Yādñāvalkyino „Sopstvo“ – koje je puruša – ispunjeno žudnjom da stvara iz svoje vlastite kreativne moći; žudnja je ono što ga veže za svijet ontičkog i utoliko zalog konkretnog karaktera veze one i ove strane. Za tantrike žudnja je vāma, čudnost svijeta u kojoj već jesmo, čulna svijest prakrti. Čulnost se tako pokazuje kao onaj srednji medij u kojem su od početka u dodiru dvije strane, vedska i tantrička, međutim, sa jasnom tendencijom razlikovanja perspektiva, što se uza svu podudarnost ne može previdjeti.

Taj trend razlikovanja leži u nezamjetnoj terminološkoj razlici između dviju oznaka za žudnju: „kāma“ i „vāma“. Ako razlika između ova dva izraza i nije fiksirana na leksičkoj razini, ona je dana paradigmatski upotrebom od jedne ili druge tradicije: „kāma“ označava žudnju kao kvalitetu muškog tijela, kāma je *pokreni* princip puruše, kao što to nedvosmisleno pokazuje Yādñāvalkyin prikaz u Brhadāraṇyaki, prikaz kozmičke ertske igre između „njega“ koji dolazi iz transcendencije i „nje“ koja je uhvaćena u ontičku imanenciju. „Vāma“ je, naprotiv, čulno osjećanje svijeta iz unutrašnje pozicije, užitak „iznutra“, žudnja koja je već u svijetu i koja se ne „izlijeva“ u strani, ontički medij. Razlika koja se u ovoj ertskoj metaforici pokazuje čini se fundamentalnom: perspektiva koju otvara dimenzija svijesti pod izrazom „vāma“ čini se toliko konkretnom da je ona, tako reći, pogled stvari iznutra, čulna svijest koja pridolazi, odnosno koja se nalazi, u svijetu „tvarnog“, koja gleda iz tvarnog, i koja otuda nije deficitentna svijest da joj „identitet“ (samosvijest) mora pridoći iz onostranosti, kao što je to slučaj u transcendentalnom konceptu identiteta, u kojem „Sopstvo“,

samoidentično *prije „izljevanja“* u ontičke forme, spermatički izljeva svoj identitet i pridaje ga na taj način nesvjesnim formama. Ova situacija, koju odaje Yādñavalkyin prikaz, predstavlja anticipaciju dualizma sāṅkhye, sa značajnom razlikom u žudnom karakteru transcendentalnog Sopstva, momentu koji još sprečava ili još samo prikriva dualizam. Žudnja je tako i na jednoj i na drugoj strani zalog konkretnosti svijeta, medij njegove „re-produkcije“ u živim formama koje su „samoznajno“.

Paradoksalni obrat koji se može ustanoviti između arhajskog integralizma upanišada, s jedne strane, i čułne imanencije tantere, s druge strane, i kasnijeg razvoja mišljenja u dualnim modelima, kakav je sāṅkhye i negirani dualizam klasične vedānte, počiva jednoznačno na procesima „povlačenja“ svijesti iz konkretnog, vanjskog, u sebe ili, na drugoj strani, povlačenje iz transcendentalnog koncipiranog jedinstva svijeta u transcendentnu formu egzistencije. Ovaj proces povlačenja dan je u svojoj zaustavljenoj, odnosno zaključenoj formi u slici sistema sāṅkhye kao i u negativnoj ontologiji vedānte u Śankarinoj redakciji. Na čudan način, taj proces je zahvatio u jednakoj mjeri i vedsku misao-nu tradiciju i tantričku, međutim, ne, kako se čini, na taj način da je vedска strana mehanizmom idejne dominacije kontaminirala izvornu materijalističku situaciju u tantrizmu i pretvorila je u idealizme (Chat-topadhyaya). Mi smo vidjeli da je proces nastanka klasične materijalističke ili idealističke pozicije identičan, da sadrži strukturno poništavanje imantentizma tzv. „svijesti“ i objektivnog korrelata pretvarajući ga u dualnu shemu pozitivnog znanja različito (materijalistički ili idealistički) shvaćenog objektivnog korrelata. Idealističke forme egzistencije stoje, naime, na samom historijskom izvoru tantere, ne tek na „kraju“: figurine yogina anticipiraju poziciju pasivnih puruša, ma kako da može biti različita njima inherentna simbolika. Razvoj yoge i njegov ulazak u vedski areal dopuštenog u onoj najpročišćenijoj formi koja se pokazuje kao „sprega znanja“ (dñānayoga) markira liniju do one točke gde su se srele idealne predodžbe čiste svijesti različite provenijencije: kao čista predodžbena svijest samosavladanog yogina (yogadaršaṇa), dijamantičnih puruša (sāṅkhyadaršaṇa) i apsolutno samoidentičnog Sopstva (advaitavedānta). Izvan ove sprege ostale su sve škole ili duhovna strujanja koja bilo ontološki ili egzistencijalno (rani buddhizam), bilo epistemološki (mahāyānske škole), bilo religijskim osjećanjem predanosti (bhakti) niječu transcendentni model poretku svijeta. Sa stanovišta tih tokova čisti yoga kao figura povučene svijesti jeste obrat u svoju vlastitu suprotnost, jer ideja apsolutne izvjesnosti spoznaje „višnjeg“ graniči s metafizičkim ludilom, koje ispred sebe ne viđi prazninu (śūnya), ne vidi da nema idealnog prelaska, kao što je za bhakti „prelazak“ sadržan u svijetu, u božanskom biću svijeta.

Pozicija puruša u sâñkhyî predstavlja stoga sliku dogodenog procesa povlačenja „svijesti“ iz svog tvarnog medija, i time ujedno sliku pozicije na kojoj se nalazimo mi, neposredno prije okončanja teksta. Naime, na poziciji dijametralne suprotnosti dvaju momenata koje smo na početku našli integrirane u terminu ‚karmayoga‘, imenu koje se u toku provedenih analiza prividno zagubilo. Sada, međutim, jedan njegov pol, karman, nalazimo na strani prakrti, u ontičkoj sferi dešavanja, u svijetu koji je od „karmiĉke“ tvari (karmamaya), dok yoga kao „disciplina duha“ zauzima nedostiznu visinu nebeskih mirujućih duhova-puruša. No, na početku smo vidjeli da svaki od momenata karma-yoge, i karman i yoga, u sebi sadrži onaj integralni moment koji se njihovom nominalnom sintezom u termin ‚karmayoga‘ tek pokušava postići; ‚karmayoga‘ je stoga znak jedne, možda i najvažnije, re-integracije stvarnog identiteta, reintegracije koja se u Indiji, izgleda, javlja kao indikator neotkrivene i nepriznate krize, krize koja prije izlaska na vidjelo biva integrirana u sliku vječnog vremena, i drži vrijeme otvorenim nasuprot svim tendencijama – koje su tendencije mišljenja – njegova okončanja ili zatvaranja u kružni tok bez izljevanja.

Stoga se na „kraju“ umjesto zaključka nadaje problem. Naša analiza nije dala prikaz termina ‚karmayoga‘, nego prije njegovu pretpovijest koja sačinjava proces konstitucije „prvog“ filozofskog mišljenja u njegovu glavnom toku poznatom kao rana vedânta. Do te točke izobraženja mišljenja došli smo prateći semantički proces redukcije i preobrazbe ideje ‚karman‘ od neposrednog djelatnog čina tesanja i pjesnikovanja preko pretvorbe u simbolički ritualni čin, koji unosi temeljni vrijednosni poredak u holističku naturalnu sliku svijeta, do ideje spoznajnog čina najvišeg ranga. Vidjeli smo da ovi semantički pomaci istovremeno odaju postojanje specifične slike svijeta, pjesničke, mantričke i spekulativne, i da podrazumijevaju način egzistencije. Na „kraju“ tog procesa, forma egzistencije se pokazuje u idealnom liku povučenosti svijestí u sebe, što nam se čini krajnjom radikalizacijom procesa simbolizacije stvarnog čina, odnosno procesa pretvaranja stvarnog čina u simboličku randju koji se dešava između súkti i brâhmaṇa. Ako se stoga značenje „obrede“ (yadña) u procesu semantičkih pretvorbi može smatrati metaforičkim prenošenjem konkretnog značenja u apstraktnije, onda implikacije tog procesa prenošenja u ideosteri znaće stvaranje simboličkog poretka, izobraženje prostora prakse simboličke moći. U poretku značenja, koji, dakle, nastaje prirodnim procesom nastajanja metafore i okončava zatvaranjem metafore u simbol. Sfera konkretnog, „prvog“ značenja postaje na taj način donji kraj ljestvice: ‚karman‘ u primarnom značenju djelatnog

čina postaje negativna kategorija, oznaka zle egzistencije, i stoga negativna etička kategorija svake priznate indijske filozofije, a ne termin koji bi označavao pozitivno mišljenju-čuđnu, estetsku ili etičku – djelatnost, u pojedinačnom ili općem smislu. Istinska djelatnost je, naprotiv, metaforička, i to u doslovnom značenju izraza: ona je prenesena u višu formu egzistencije – simboličku (stvaranje idejnog poretka predstavljenom, „teatralnom“ radnjom – yađna), ili u onu čiste spoznaje na osnovu *povučene svijesti*. Tu smo odmah na gornjem kraju hijerarhijske ljestvice. Nasuprot karmanu, yoga se nalazi tamo gdje se pokazuje da je bio još od starine: na poziciji najpročišćenijeg vida egzistencije kao „discipline“ čistog duha; postavši čistom svjedodžbenom sviješću, yoga se u svojoj eminentnoj formi filozofskog sistema yogadarša na približio idealu dijamantnih puruša, što znači: izgubio djelatni princip kao svoju imanentnu narav, o kojoj svjedoči arijska predodžba o „sprezanju moći“ (yukti) ili, s druge strane, „prizemne“ filozofske ideje tantričkih škola lijeve ruke.

Tako izgleda da se ono što se drži na okupu jednim terminom, karmayoga, nalazi u stanju nepovratnog raspada. Ova slika je, međutim, varljiva zato što se donja i gornja strana vrijednosne ljestvice drže skupa upravo kao strane ljestvice, mehanizmom disparatne medusobne podgradnje. Tako je i teorija o dvije istine, jednoj istinskoj, drugoj prividnoj, toposi filozofija i religija na indijskoj strani, kao što dvostrukost istine nije nepoznanica ni na Zapadu: u temelju svijeta leži „ne-istina“, makar je i potpuno realna (bilo da je predstavljena kao nezbiljski aspekt čiste tvari, bilo da je njezino mjesto ispunjeno „praznom“). Nadalje, čuli smo, od hiljadu ljudi putem odustajanja od svijeta (*tyāga*) kreće samo jedan čovjek (P. T. Rāju). Prema tome, jedini zalog životnosti idealnih shema egzistencije možemo tražiti jedino u tom jednom, „najgorem“ od svih svjetova, svijetu toka (*sansāra*), svijetu sazdanom od čina (karmaloka), od koga su ti rijetki (da li doista?) odustali, ostavši i pored toga vezani za svijet, jer je svaki čin, čak i ne-čin (akarma), relacija spram svijeta i stoga obvezujući.

Teološko-filozofski kompleks, čija je tema karmayoga, jest Bhāgavadgītā, pred kojom se sad zaustavljamo ne davši odgovor na pitanje što je karmayoga, nego otvarajući problem karmayoge nakon predene pretpovijesti te ideje kroz difuznu strukturu „prve“ indijske filozofije: „karmayoga“ stupa na scenu kao eksplicitni problem upravo s Bhāgavadgītūm, koja se smatra nasljednicom idejnog kompleksa upanišada (usp. „Bhāgavadgītopaniśad“). Međutim, da bismo došli do tog filozofskog epa, te ponovne sinteze već ponovno gotovo raspadnutog svijeta (karma-yoga), epa čije je uporište refleksije u prvom redu dualni

sistem sâṅkhye, morali bismo krenuti iznova od jednog početka, naime od čina odustajanja (akarman), koji je, kao što je poznato, topos Buddhine filozofije, topos koji svojim negativnim principom sadrži pozitivne implikacije; akarman se pred holizmom dharmačke obaveze na djelatnost pokazuje kao pobuna i novi početak; svakako početak koji svojim radikalizmom vodi u drugom, „neželjenom” smjeru. Gîtâ je mjesto gdje se vidi da je neželjeni i pogubni smjer vraćen u pravi tok, naravno, ne bez koncesije duhu pobune: negativni princip, akarman, situiran je u holističku sliku svijeta u liku idealâ „nepristrasne”, „bezinteresne” djelatnosti (*vairâgyakartrtva*), i na taj način je negativno ispunjen pozitivni zahtjev dužnosti, bila ona opća i posebna (*varṇadharma*) ili pojedinačna (*svadharma*). Ova konverzija negativnog u pozitivno koje nije „moje”, dakle obrat idealâ odustajanja u pristajanje na sudjelovanje po dužnosti, predstavlja, s jedne strane, mehanizam integracije, druge u Indiji nakon upanišada, i istovremeno s time sliku unutrašnje ambivalencije, čak heterogenosti ideja koja sprečava zatvaranje interpretacije indijskog duha i tradicije u jednom smjeru; ambivalencija, što drži perspektive otvorenim, pokazuje se tako kao pokretački moment indijskog mišljenja od samog početka, i to ostaje do najnovijih vremena, pokazujući se paradigmatično na pojedinačnim egzistencijama kao što su Gandhi ili Sri Aurobindo, karmayogini i sanyâsini ujedno. „Što je karmayoga?” – nije pitanje koje nudi odgovor, nego otvara novi interpretacijski problem na onom mjestu gdje prestaje ovaj tekst; odgovoru Bhâgavadgîte približili bismo se, možda, kad bismo ispitali što je „akarman”. Potreban je, dakle, negativni put Buddhe.

Ovaj rezultat vraća nas ponovo na polazno pitanje „pristupa”, odnosno na latentno prisustvo ideje „prakse” koja ni na jednom mjestu analize nije izbila u prvi plan. Sada se pokazuje jasnije zašto to nije bilo moguće; pitanje „prakse” u indijskoj filozofiji podrazumijeva kategoriju „neprakse”, što onemogućuje da se orientaciona ideja „praxis” direktno prenese na temu „karmana”. Ideja djelatnosti koja u zapadnoj tradiciji uživa pozitivan aksiološki – i stoga pozitivan ontološki – status, nije kongruentna i komparabilna s ambivalentnom idejom „karmana”, i to ne sve do onog trenutka dok se u njoj samoj, naime u „praxis”, ne otkrije latentno negativni antropološki sadržaj: porobljujući rad (Marx). Otkriće negativnog karaktera ontologema „rad”, otkriće koje je oslobođilo i pozitivnu perspektivu tumačenja kod Marxa („oslobodena djelatnost”), čini nam se kao onaj potrebnii uvjet da se uspostavi smislena veza između idejnih kompleksa „karman”, s jedne strane, i „praxis”, s druge strane, jer se tek iz negativnog aspekta obaju

koncepata otvara mogućnost za tematizaciju osnovnog idejnog interesa koji im je inherentan: naime pitanje „slobode“. Ova negativna podloga koja čini pozitivni uvjet interpretacije, u međuvremenu je izgubljena; dok na indijskoj strani filozofija modernog doba, nakon figura kao što su Gandhi ili Šri Aurobindo, potpuno zapostavlja *kritički* potencijal ideje karmana (sadržan u negativnom aspektu „a-karman“) na taj način da je ponovo vraća na status dužnosti u sistemu dharma (tako, npr., Rāju svojom rehabilitacijom pūrvamīmāṇse), ili pokazuje tendenciju uprošćenog pretumačenja karmana na zapadni model industrijskog rada kao uvjeta stvaranja klasnog karaktera svijesti (Chattopadhyaya), svijesti koja treba nastati iz uvjeta što vladaju u materijalnoj sferi života, dotele se na Zapadu u najeminentnijim teorijama dešava konverzija negativne kategorije *rada* u pozitivni ontologem, koji, s obzirom na svoje navodno polovično porijeklo kod Marxa u liku primarno „instrumentalnog rada“, treba nadopuniti kategorijom „komunikativne djelatnosti“ (usp. Habermas).

Jasno je, dakle, da ne postoji pozitivan model prakse koji bi mogao poslužiti kao osnova i kriterij suporedbe s indijskim konceptom „karmana“, niti je interes ovog rada bio da „karman“ prikaže kao indijsku kategoriju za fenomen „prakse“. Nasuprot tome, cilj je bio da se na indijskoj strani pokaže ista ona kompleksnost kojoj na Zapadu podliježe ideja „praxis“ i da se tek na osnovu tog šireg idejnog horizonta traže strukture mišljenja indikativne za odgovore na postavljena pitanja. Direktno preslikavanje modela pokazuje se unaprijed kao zatvaranje interpretacijske perspektive i na jednoj i na drugoj strani. Indijski karman nije identičan s evropskim pojmom „praxis“; indicija za podudarnost i idejnu zaintersiranost tih dvaju koncepata pokazuje se, naprotiv, u njihovom inherentnom konceptualnom procijepu, u konverziji pozitivnog u negativno značenje i obrnuto, dakle na mjestu gdje „praxis“ iziskuje oslobođenja od *rada* i gdje karman prisiljava na prijelaz u akarman. Za otvaranje ove perspektive potreban je novi početak, „početak“ koji reflektira novi i drugaćije zahvaćeni kompleks – egzistencijalni, sociološki, antropološki, filozofski. Pred tim zadatkom ovaj rad se shvaća samo kao moguća priprema, „pristup“, pokušaj ne-konkluzivnog stava, kako prema „svijetu“ iz filozofije tako i *prema* filozofiji istočno i zapadno; nekonkluzivnog, naime, u onom smislu i u onoj mjeri koliko se konkretno pitanje slobode kao forme egzistencije može smatrati „otvorenim“ i „formalnim“, dakle ne-modelskim. Pitanje slobode, da „zaključimo“, čini nam se onim momentom koji onemogućuje konkluziju i traži epohalnu, što znači: principijelu, otvorenost. Iz ove pozicije to izgleda sigurno kao još uvek transpa-

rentan program utopijskog popravljanja svijeta; no pitanje je da li je svijet doista, u međuvremenu, postao lišen potrebe za utopijom, stanjem koje Zapad sebi predstavlja objektivno, videći sebe u objektivno postojjećoj budućnosti, i zbog toga sve druge koncepte emancipacije vidi subjektivno, kao što je slučaj s interpretacijom nirvâne. Za nas, međutim, ostaje obavezno da je pitanje utopije ili nirvâne, pitanje Istoka ili Zapada, pitanje koje ne može izostaviti problem „čina”; „karman” se iz svoje metaforičke povijesti unutar brahmanskog simboličkog poretka ponovo nameće kao stvarno pitanje koje smo sreli na početku.

BILJEŠKE

¹ Uzoran i istovremeno vrlo problematican primjer za to predstavlja zadnja knjiga Čedomila Veljačića *Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filozofiji*, Beograd, 1982 (moj prikaz u: *Kulture Istoka*, mali broj 1983), kao i članak „Filozofija ne raste iz zemlje nego je nadgradnja kultura”, *OKO* 9.-23. 6. 1983.

² Usp. Krishnacandra Bhattacharyya, *Studies in Philosophy*, vol. 2, New Delhi, 1983, str. 127.

³ „Ovaj tajni rijek ču vam izreći i nema od čovjeka ništa slavnije”; usp. *The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy*, ed. by S. Radhakrishnan and P. T. Raju, London, 1960, str. 9.

⁴ „Što je čin, što nečin, i pjesmeći su o tome u smutnji”.

⁵ Usp. Radhakrishnan/Raju, nay, m., str. 9.

⁶ Za ovu situaciju sama indijska tradicija poznaje „tehnički” termin, „matsyanyaya” (= „pravilo ribe”), pravilo po kojem velika riba guta male; posljedica tih odnosa su tragovi tudiš i mnogih identiteta na njoj. Ova figura je toliko karakteristična za mehanizam indijske tradicije da čak nadomješta potrebu za historijskom kronologijom s kojom indologija, ta nauka Zapada, vodi bezizglednu borbu od svojih početaka: važne figure indijske duhovne, pa i političke, povijesti, kan, npr., Buddhu, Kālidāsu, Kauṭilya, jesu bez točno utvrđivog identiteta, često dvojne ličnosti. Ova okolnost se obično vidi i tumači na pozadini općeg mjestu o „spiritualnosti” i „vjeronosir” kao temeljnim karakteristikama indijskog duha uopće i filozofije specijalno, gotovo kao njihovo naturalno stanje. Mi ćemo u toku rada koji slijedi vidjeti da je slika „bezvremenosti” indijskog duha daleko diferenciranija i već zbog toga interesantnija nego što to sugerira teza o spiritualnosti i intuicionizmu. Tako i „nepersonalnost” kao osnovna ertica indijskog shvacanja utoge (istorijskog) pojedinca u dogadanju svijeta nije rezultat zanemarivanja ili nepostojanja svijesti o subjektivnom, reflektiranom „ja”, nego, naprotiv, rezultat točne ideje o njegovoj konstituciji i poziciji, koju ćemo, da anticipiramo, shvatiti kao „ja videno u svijetu” i samo tentativno zvati „ja u trećem licu”. Vidjet ćemo nadalje da ovo „spiritualno ja”, koje nije samo produkt intuicije, nego refleksije, ne ostaje identično, čak ni unutar jedne duhovne tradicije kao što je vedānta.

⁷ Usp. Radhakrishnan/Raju, op. cit. 209.

⁸ Usp. Debiprasad Chattopadhyaya, *What is Living and what is Dead in Indian Philosophy*, New Delhi, 1977, str. IX.

⁹ Usp. B. G. Tilak, *Karmavagadstra or the Philosophy of Energism*, Poona 1965, str. 13.

¹⁰ Usp. Haridas Chaudhuri, *The Philosophy of Integralism*, Calcutta, 1954, str. IV.

¹¹ Svi ovde citirani autori predstavljaju onaj važni trend indijskih filozofa, intelektualaca i pisaca da se indijska duhovna baština rehabilitira u relaciji spram zapadne kulture, filozofije specijalno. Taj trend ima svoje početke u nacionalnim pokretima 19. stoljeća („Aryasamād“ i „Brahmasamād“), i još uvijek se mogu razlikovati ambivalentni i ekstremni stavovi, pozitivni i negativni, kako prema zapadnoj tako i prema vlastitoj tradiciji. No, ipak prevladava „srednji“ put karakterističan za komparativnu filozofiju.

¹² Usp. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Bd. II: *Philosophie der Natur*, paragr. 257–259; prema: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (hrsg. von E. Moldenhauer und K. H. Michel), Frankfurt/M., 1971, Bd. 9, str. 49 i dalje. Kod Hegela se pokazuje, i to upravo na mjestu gdje je riječ o tzv. „prirodnom vremenu“, da „vrijeme“ nije fizikalna veličina, dakle ne „posuda“ u kojoj bi bile sadržane fizikalno-vremenite stvari, nego da je proces stvaranja prostora putem negacije njegove punktualnosti; vrijeme se pokazuje u „meduprostoru“, ono je procesualnost prostora, njegovo postajanje vremenom, „povremenjenje“. (Radi se, dakle, o momentima koje Heidegger u svojoj kritici metafizičkog pojma vremena, na primjeru Aristotela i Hegela, potpuno ispušta izvida; usp. *Sinn und Zeit*, paragr. 82a, str. 432.) U kritici Heideggerovog čitanja Hegela, a ne ističući da se radi o pojmu „prirodno vremena“, J. Derrida ovaj proces formulira na slijedeći način: „Le temps est espacement“ (usp. „Ousia et grammē“ u: *Marges de la philosophie*, Pariz, 1972, str. 47). Tako se pokazuje da je kod Hegela već u pojmu „prirodno vremena“ dan znak prepoznavanja spekulativno shvaćenog vremena; naime, vrijeme „kao sam pojam“, kao „zbiljsko apstrahiranje“ ili kao „Kronos što prožđe svoj porod“ (Hegel, op. cit. 50); vrijeme kao proces izjedanja rigidnih ontoloških shema, proces koji sám ne prestaje i koji je, naprotiv, traženi lik „vječnosti“. Ta „vječnost“ je upravo vrijeme, unutrašnji proces, kretanje pojma (isto). Ovaj Hegelov dvojni pojam vremena, „prirodni“ i spekulativno-ontološki, nastao konverzijom izvanjski-objektivnog (prostor) u njegovu unutrašnju strukturu (vrijeme kao „meduprostor“, kao proces nastajanja prostora), sastoji se, zapravo, iz dvije dimenzije vremena: vremena prvog plana (epohalno vrijeme) i dubinskog vremena (vrijeme kao onto-loški proces, kao refleksivno samozahvaćanje koje otvara *povijest*). No, unutrašnja, specifično hegelovska dimenzija vremena koju povezuje ova dva plana i održava njihov procesualni kontinuitet, jest dimenzija refleksivne, autoreferencijalne *pojmovnosti vremenskog procesa*, koja je, prema Hegelu, „slobodni, za sebe opstojeci identitet pojma sa sobom, ja = ja“ (op. cit. 49) i *otuda - povijest*. Vrijeme je, dakle, povijest, jer je proces pojmovnog, reflektiranog (apsolutnog) znanja svog samoidentiteta, i utoliko je „povijest“ pobjeda pojma nad vremenom. Iako je ovo mjesto točka prijelaza iz „metafizičkog“ mišljenja vremena u mišljenje „povijesti“ (usp., po mom mišljenju, najbolji prikaz ovog kompleksa kod Hegela u: Milan Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet*, Beograd, 1984), to je ipak upravo ona visina spekulacija na kojoj se dešava i odlučuje „apsolutni“ i stoga ne-povijesni karakter tog prijelaza vremena u povijest, u kojem povijest nije „ispunjeno“ (epohalno) vrijeme, nego pojmovno-ontološki proces *konkluzivnog karaktera*, proces koji „staje“ skrenuvši iz vremenske perspektive u kružni tok enciklopedijskog samoznanja. Istovremeno, to je ona razina na kojoj se pokazuje podudarnost Hegelove spekulacije o vremenu s „kognitičkom“ predodžbom o vremenu na indijskoj strani i ujedno frapantno interesantna i dalekosežna razlika. Ontički svijet je sadržan u vremenu, to je osnovna datost spekulacije; stoga razlika između Hegelovog i indijskog koncepta vremena ne leži primarno u „subjektivnoj“ i „objektivnoj“ predodžbi („subjektivno“ vrijeme Hegela nije ništa manje objektivno, ono je upravo ontologem), nego u *pojmovnom i konkluzivnom* karakteru procesa vremena koji čini „povijest“, i to u dvostrukom smislu: kao kontinuitet samonadivisavanja znanja od nižih ka višim formama i kao kraj priče. „Povijest“ se s te strane pokazuje kao *dokončana priča*, kao teleološki koncipirana priča o pobjedničkom povratku absolutne ideje k samoj sebi u formi apsolutnog duha („na konju“). Upravo ovaj

moment dokončanja pri-povijesti je ono što „nedostaje“ na indijskoj strani – no ta „deficijentnost“ ima svoj pozitivni i reflektirani lik; vrijeme je koncipirano kao disperzija „povijesti“, ono je sinhrono postojanje priča „višeg“ i „nižeg“, pobjednika i pobijedenog; oni su, kao što to prikazuje *Mahābhārata*, taj najspekulativniji ep ljudske civilizacije uopće, zajedno s „autorom“ i slušaočima/gledaocima *dionice* priče; vremenske perspektive su sinhronne epizode priče, bez ontološkog primata; pobjednik na konju je poraženik vremena; relativnost njegove priče otvara prostor za „povijest“ iz perspektive poraženog.

Bilo bi pogrešno na osnovu ovog ustoličiti vrijeme kao pravi „subjekt“ moći pred kojim se „čovjek“ pretvara u šahovsku figuru; vrijeme je, naprotiv, samo folija relativnosti (svake) pozicije moći, bez obzira na kojoj razini da se ona javlja (uspostavlja) – individualno-subjektivnoj, grupnoj, klasnoj, antropološkoj, prirodnodozmičkoj; svaka aspiracija na moć povlači s *vremenom* posljedice po svoj „subjekt“.

¹² O implikacijama indijskog shvaćanja vremena u realciji spram tzv. „postmoderne“ razgradnje ontološkog holizma, umnosti i konkluzivnosti filozofskog diskursa spram „svijeta“ usp. instruktivni i obavezujući rad R. Ivecović, „Vrijeme u indijskoj filozofiji i pojam povijesti u postmodernoj“, *Filozofska istraživanja*, 18/1987.

¹³ Poznato je da u konologiju indijske pozitivne historije ustanovili Evropljani, uz napor da se postavi barem jedna pouzdana i izvjesna točka u toj mnogolikoj historiji: rođenje Budhe i pojавa buddhizma, odakle se relativno unatrag i unaprijed određuju druge epohе (tako vedska u širokom rasponu od buddhizma unatrag prema vremenu pro passu gradova Petorječja). Ta kronološka određenja su, dakle, evidentno radena po analogiji s kršćansko-zapadnim, kolonijalnim modelom računanja vremena, i to samo indirektno i nesavršeno, prema izvorima iz helenističkog doba i prema putopisima kineskih bodočasnika buddhista. Ova nesavršenost pokazuje se kao učinak polazne dogmatičke pretpostavke o deficijentnosti indijskog poimanja vremena; štete te pretpostavke veće su, naravno, na teorijskom i filozofskom planu nego na planu historijskih kronologija, iako i tu postoji dovoljno prostora za primat historije pobjednika, naime kolonijalne indologije.

¹⁴ Za te karakteristične glagole smatra se da odražavaju prvobitnu nesredenost, potkrepljivost i izmjerenljivost arijskih jezičnih skupina. Ta teza korespondira s mišljenjem da indoevropske jezike karakterizira dinamička struktura koja uvjetuje da ti jezici historijski mogu postati, ali mogu i prestati biti „indoevropski“ jezici (R. Katičić). Ovakva situacija svjedoči direktno protiv teze o logičkoj i *bioloskoj* fundiranosti jedinstva i identiteta tzv. „indoevropske“ filozofije (usp. Veljačić), bez obzira koliko se od grčke ili indijske razlikovale druge tradicije u Aziji kao tibetska, kineska ili japanska; ta situacija svjedoči isto tako i protiv teze o racionalnom tipu *logosa* kao paradigmatskog diskursa filozofije i znanosti izraslog na zajedničkoj osnovi indoevropskog „*jest*“ (gr. *ēst*, sk. *asti*). Što zastupa, npr., Johaines Lohmann, inspiriran motivima Heideggerove filozofije (usp. J. Lohmann, „Sein und Zeit, Sein und Wahrheit in der Form der Sprache“ u: *Leits IV*, 1951; nadalje: „Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur“ u: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H. G. Gadamer zum 60. Geburtstag*, hrsg. von D. Henrich u. a., Tübingen, 1960). Poznato je, naime, da je formalizacija mišljenja na indijskoj strani nezavisna od pretvaranja te forme glagola „biti“ u tzv. „kopulu“, i da je, odatle, van sheme pojmovno-logičke supsumcije riječi pod riječ („subjekt“ i „predikat“) za indijsku tradiciju karakteristična orientacija na iskaz, rečeniku (ne „sud“) kao kompleksnu značenjsku strukturu (Bhartṛhari, Abhinavagupta), dok Aristotelova formalna logika gradi sud i zaključak na singularnim, zatvorenim pojmovima, koji, doduše, nisu mjesto istine iskaza, ali odlučuju o istinitosti ili neistinitosti iskaza na taj način što sami sadržavaju ili „otkrive“ ili ne „otkrivaju“ naprosto ništa. Ova značajna razlika počiva, međutim, na identičnoj genezi i ulozi izraza „*jest*“ i u najranijoj grčkoj filozofiji (Parmenid) i u upanišadama; no, ovdje izraz „*asti*“ implicira daleko komplikiraniju strukturu

odnosa između tzv. „egzistencijalnog“ i „veritativnog“ značenja, i stoga predstavlja osnovu za morfološko izvođenje izraza za označavanje idejne i ideoološke pripadnosti (tako astički status logičkog sistema nyāya ne proizlazi iz apsolutizacije predikativnog izraza „asti“ u kopuli, nego u priznavanju veritativne teze koja je sadržana u „asti“). Na taj način se pokazuje da su na indijskoj strani odnosi u „logici mišljenja“ mnogo transparentniji nego što je to slučaj na Zapadu, iako su za obje strane karakteristični identični, više ili manje skriveni, mehanizmi. Dok se na Zapadu logika uspjela konstituirati i predstaviti u iskazno-deskriptivnom, dakle neutralnom „režimu“ rečenice (koji analitička filozofija jezika zove „konstatičkom“, Austin) i time prikrila tranzitivni karakter svog jezika od demonstrativnog preko preskriptivnog u imperativni (dakle u „performativ“), dotle se u sanskrtskom „asti“ daleko lakše može pokazati da taj nutračni indikativ u svom veritativnom (apodiktičkom i asertoričkom) aspektu sadrži „imperativ“ („jest, može i mora tako biti“), kao što je to jasno vec iz Parmenidovog dopusno-naredbenog „mounon esti nošai“ („jedino se dà misliti“).

¹⁰ Usp. M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (new ed.), Oxford, 1899 (reprint 1976), str. 258; usp. nadalje *Wörterbuch zum Rigveda*, von H. Grassmann, 4. unveränd. Aufl. Wiesbaden 1964, str. 316. Obadva rječnika, kao i ostali koji materijal crpe iz njih, navode kao primarno značenje „čin uopće“ (Grassmann: „Werk, Handlung“), međutim, bez potenciranjia razlike između pjesničkih súktii i mantri, to značenje odmah pada pod specifičnije značenje „žrtvenog čína“ („Opferwerk, Opferhandlung“); iako, naravno, ne smatram da „karman“ isključuje značenje „yadha“, pokušat ću pokazati zašto je ova značenjska identifikacija nepodobna. Ona zatvara, naime, horizont interpretacije, jer nereflektirano priznaje bahmansku uzurpaciju „čína“, jedne dinamičke značenjske jedinice koja se ne iscrpljuje u tom ekskluzivnom značenju, niti u vedsko vrijeme, a još manje u kasnije doba, kad je „karman“ evidentno svjetovni („egzistencijalni“) a ne sakralni problem.

¹¹ Model razlikovanja značenja izraza i smisla, koji je topos semiotike i analitičke filozofije jezika, primijenio je u indologiji Paul Thieme, rješavajući tako asimetrični odnos nekih imena vedskih božanstava i njihove stvarne funkcije (usp. „Der Fremdling im Rigveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte ari, aryā, aryaman und áryā.“ u: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 1938; nadalje: „Ari, Fremder“ u: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 117, 1957, str. 96–104). Na osnovu tih uvida (koji, naravno, sadrže interpretaciju i podliježu filološkoj kritici, usp. G. Dumezil), moguće je zaključiti da izostanak razumijevanja smisla jednog izraza, iako je poznato njegovo teksačko značenje, ili čak obrnuto, unosi diskontinuitet u slijed etimološkog dokazivanja. Implikacija za nas bi bila da „smisao“ izraza predstavlja pokretljivu jezičnu dimenziju, i to onu koja ne leži u specifičnom jezičnom elementu (fonem, morfem, leksem), nego prije u sferi između tzv. znaka i referenta, dakle u samom intencionalnom aktu, u kojem se tek pokazuje performativni i povijesni karakter jezika kao i mogućnost nastupa drugih značenja istog termina.

¹² „Karman“ u značenju „učinka“ ovđe nije posve identičan s onim što označava izraz „karmaphala“ („plod čína“, posljedica radnje), koji je sa svoje strane obojen buddhički. Ovdje je još riječ o sinhronom poretku značenja, poretku u kojem je „čin“ ujedno „učinak“ na osnovu intencionalnog karaktera svakog čína, zbiljske implikacije njegove izvedbe u holistički i konkretno-materijalno konstituiranoj slici svijeta u vedi; ova „slika“ nije proizvod predstavljačkog, nego konkretno-izvedbenog mišljenja koje gradi svoj odnos prema „vanjskom“, vidjevši sebe u mediju vanjskog, „izvana“. Otud njegov materijalistički karakter i forma „svijesti“ ujedno.

¹³ Usp. prikaz A. A. Macdonella u: *Vedic Mythology* (Strassbourg 1899), repr. Delhi, 1981, str. 131–134.

²⁰ Citirano prema D. Chattopadhyaya, *What is Living* (1977), str. 145; ovom autoru, kojem će kasnije biti posvećeno više pažnje uz problem materijalizma i idealizma u indijskoj filozofiji, dugujem veliki dio informacija o dokumentacionom materijalu.

²¹ „Kao što isticamo kola tako izričemo veliko ime“ (RV V. 73.10), „Kao tesar spravih musa“ (III. 38.1), „Kao znalač kola tako sam ti ja isticao pjesmu“ (V. 2.11), „Kao tesar kola sreem ja načinjam pjesmu“ (X. 119.5) (Ovaj prozni i provizorni prijevod načinjen prema: *Die Hymnen des Rig-veda*, hrsg. von Th. Aufrecht, Bonn, 1877; usp. također: *The Hymns of the Rigveda*, transl. with a popular Commentary by Ralph T. H. Griffith, new rev. ed., Delhi, 1973).

²² Usp. o tome prikaz u: D. Chattopadhyaya (1977), str. 143.

²³ Usp. Macdonell, op. cit. 117.

²⁴ Tvaštaru je spjevano oko dvadesetak himni u Rgvedi, no s obzirom na sva mesta gdje se spominje kao kovač Indrine vadre, boga-heroja kojem je spjevan najveći broj „blagorjeka“, onda je taj broj daleko već (usp. Macdonell, str. 116).

²⁵ „Ova se moja sjajna pjesma diže do sunca ljudima na probitak kao što tesar pravi konjsku zapregu.“

²⁶ Izraz „pitu“ označava hranidbenu tvar, dakle hranu i piće (osobito somu) (usp. Grassmann, op. cit. str. 812: „Saft, Trunk, Nahrung“), i sinoniman je s riječju „anna“, koji će nešto kasnije, u brähmanatna i upanišadama (usp. Aitareya-up. I. 13.13) odnijeti prevlasti i označiti prijelaz od konkretnog značenja hrane preko tvari do „materije“. Međutim, u konkretnom značenju „hrane“ javlja se u Rgvedi čak i ključni izraz „brahma“ (usp. RV. X. 65.11: „brahma gām aśvam danayanta“); ovo značenje prenosi Monier-Williams uz dodatno „materijalno“ značenje izraza „brahman“, „bogatstvo“ (str. 738), pozivajući se na *Nighantu* (vedski rječnik sinonima i homonima), II. 7. 10. Arhajska himna hrani „pitusúktā“ (RV UU. 187), pjeva:

Pitum nu stošam maho dharmānam taviśim /1/
Svādo pito madho pito vayam tvā vavrmahe asmākam
avītā bhava /2/
Tavu tye pito rasā radānsi anu višthitāḥ divi vātā iva śritāḥ /4/
Tve pito mahānām devānām mano bitam
akārī cāru ketunā tavāhīm avasāvadhit /6/
Yad apām ośadhinām parinśam āriśāmahe
vātāpe piva id bhava /8/

(„Hrani ēu slaviti, držiteljicu moćne snage: Mirisna hrano, slatka hrano, tebe smo izabrali, budi nam uzdanica. / Tvoji sokovi, hrano, svijetom su razliveni, po nebu kao vjetrovi struje. / Tvoj duh je od bogova mičniji, tvojom snagom se djela čine kao što Indra ubi Zmiju. / Kušajući slast piće i biljnoga soka, tad nam u tijelu postani salom.“)

²⁷ U vezi s time usp. čudnu kaotičnost i presijecanje glagolskih formi od „jesti“ i „biti“ na dodirnoj liniji bezvučnog dentala /d/ i bezvučnog sibilanta /s/: u sk. AS/AD; u lat. edo/naspram esse, od ed-se; u gr. esthiō/edomai/naspram einai, od es-nai; u našem jeziku usp. „jesam“/„jedem“. U istoj dvoznačnosti, na razini homonima, usp. grčki filozofski termin „uousia“ („bivstvo“, „jestost“), koji u običnom jeziku ima značenje „imunitak“, „bogatstvo“.

²⁸ Usp. u vezi s time distinkciju između izraza „mamatva“ i „mamatā“ koju ističe V. S. Apte u: *The practical Sanskrit-English Dictionary*, 4th rev. and enlarged ed., Delhi, 1965, str. 743.

²⁹ Termin „yoga“ je u zbirci Rgvede posve rijedak i nepoznat u tehničkom značenju „discipline“ duha putem svladavanja tijela. Umjesto toga daleko su češće direktnije izvedenice od korijena YUD kao „yuga“ (= jaram) ili „yuktī“ („sprega“); sam glagol ima

konkretno i metaforičko značenje „sprezanja“ kola, djela ili riječi, odnosno njima inherentne djelatne moći (usp. npr. „yude ratham gavešanam“, RV VII. 23.31., „yuda karmāni danayan“, X. 55.8; „yude vām brahma pūrvyam“ X. 13.1). Izraz „yoga“ javit će se tek kasnije, sporadično u prvim upanišadama (Taituriya II. 4, Kātha II. 12), da bi postao glavna tema kasnijih, tzv. yoga-upanišada. (Usp. o tome pregled koji daje Mircea Eliade u: *Le Yoga. Immortalité et Liberté*. Pariz, 1975, naše izdanje u prijevodu i s predgovorom Z. Zeca, Beograd, 1984, naročito poglavje „Yoga i brahmanizam“, str. 113–150; ovoj knjizi posvetiti ćemo više pažnje u zaključnom poglavljiju.)

¹⁰ Najveći broj svjedočanstava o nāstičkim učenjima unutar āstičke tradicije sakupio je i obradio vjerojatno najveći āstika našeg doba, S. N. Dasgupta, a svojoj *History of Indian Philosophy* (usp. naročito 3. tom); ovim materijalom koristi se uspješno i plodno svakako najveći nāstika među modernim indijskim filozofima, D. Chattopadhyaya, učenik samog Dasgupte; mi ćemo kasnije (usp. pogl. IV) vidjeti jasnije gdje leži prava osnova za /ne-/frazlikovanje jedne i druge strane.

¹¹ Usp. o tome M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2. éd rev. et augm. Pariz, 1968 (njem. izd. Frankfurt/M. 1982, str. 384), kao i poglavje „Askeți i ekstatičari u vedama“ u: *Yoga*, op. cit. 113–117.

¹² To ne implicira da se taj prijelaz može ili treba promatrati dijahrono. Brāhmaṇe jesu sa sigurnošću mladi sloj tekstova nego himne, i razlika među njima je očita već na razini teksta. Međutim, odlučujuće za odnos sūkti i brāhmaṇa jest da se brāhmaṇe prema sūktama Rgvede odnose refleksivno, komentarski, egzegeški i konacno organizacijski (usp. mandale, „krugove“, 10 skupina himni unutar Rgvedasanhitе); ovaj odnos je toliko pregnantan i jednosmjeren da je moguća pretpostavka da su Sāmavedasanhitā i Yadurvedasanhitā, druge dvije zbirke himni, neka vrsta ekscerpta iz Rgvedasanhitе, što bi doslovno značilo da brāhmaṇe „stvaraju“ tekstove koji im vremenski i strukturno prethode; ovo „stvaranje“ znači konkretno organizaciju novog teksta iz specifično ritualnih himni Rgvede, tako da druge dvije navedene zbirke sadrže daleko manji broj sūkti nego Rgvedasanhitā, i to uglavnom identičnih s onim u Rgvedi. Važna implikacija ove situacije jeste strukturirajuća uloga brāhmaṇa u ukupnom korpusu vede, u kojem granice tekstualnih slojeva postaju pomične i teško vidljive, naročito u suprotnom smjeru, prema āranyakama (koje obično ni ne postoje kao posebni tekstovi, nego kao „partije“ teksta brāhmaṇa refleksivnijeg, a manje egzegeetskog sadržaja) i prema upanišadama: njihova se idejna i sadržajna razlika prema brāhmaṇama gubi u frontalnoj slici istovrsnog teksta (već brāhmaṇe kao Aitareya sadrže „filozofske“ odlomke, dok upanišade kao Brhadāraṇyaka kao da počinju „egzegezom“ žrtve). Međutim, mi smo ipak upravo pri tome da vidimo proces stvaranja identiteta teksta iz jednog tekstualnog sloja, odnosno točnije: iz organizacijskog principa teksta koji se sam teško dà locirati na razini teksta, zbog čega je sam „proces“ dán samo kao sfika sinhrono postojećih vremena, „epoha“ sūkti i mantri. Dok za većinu egzegeta, historičara i filozofa konstituciju vedskog korpusa ne predstavlja značajan problem ili se, staviše, smatra „dobro zaokruženom“ („well rounded out“, P. T. Raju, op. cit. 214, po analogiji spram harmonijskog nadopunjavanja četiriju životnih, brahmanskih, idea), moguće je postaviti pitanje o toj konstituciji; pri tome već pitanje kao takvo implicira sumnju u sakrosanktnost tog poretku i njegovu kontingentnost, naročito ako ono otkriva strukturirajući ferment te organizacije. O tome usp. radove novijeg datuma autora kao što je Daya Krishna: „The Vedic corpus: some questions“ u: *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, Vol. III, No. 1, 1985. Osnovna teza, s kojom konvencijski vidjenje izloženo u ovom radu, tiče se upravo organizacijske uloge brāhmaṇa koja, u strategiji autorova prikaza, izlazi na vidjelo tek pošto su izložene sve teškoće oko kriterija odluke što sve pada pod oznaku „vedski korpus“: dvije osnovne implikacije teze da brāhmaṇe zauzimaju centralnu poziciju u tekstu, s koje je onda moguće razumjeti što se tumači kao „veda“ (nav. mj. 124), jeste, s jedne strane, nužno uvećanje broja veda,

odnosno priznanje statusa „vede“ pojedinim recenzijama nastalim u vedskim školama i, s druge strane, ujedno s time, otvaranje problema „ljudskog“ karaktera tog „znanja“, koje se predstavlja kao „čuveno“ (śruti) i ne-ljudsko (apauruṣeya). Usprkos ovim za ortodoksijsku „apsurdnu“ implikacijama autor smatra, polazeci od kritičkih momenata u poretku teksta, da je neminovna revizija, kao što je ona u toku vremena uvijek iznova poduzimanja, uvijek pod imenom istog organizatora teksta (Vyāsa): „We need a new Vyāsa for modern times who would undertake the work keeping in view the needs of the times“ (125).

„Referencije na koje ovdje možemo uputiti jesu malobrojne i uglavnom indirektnе. U gotovo nepreglednoj indološkoj literaturi, vedskoj na prvom mjestu, koja je u pravilu ortodoksna, što znači najčešće deskriptivno-egzegetska, rijetko se nailazi na filološki kompetentne i istovremeno smjele i rasvjetljavajuće interpretacije. Takav slučaj se može zabilježiti među francuskim „indianistima“ ovog stoljeća, starije i srednje generacije, onima koji su uspjeli ostvariti plodonosan spoj klasične indološke filologije i strukturne antropologije. Na čelu tog niza autora, koji se ipak međusobno značajno razlikuju, stoji s filološke strane George Dumézil i Louis Renou, i Louis Dumont na strani sociologije i antropologije; njihovi izravnici učenici i dijelom kritičari su značajni indolozi kao Madelaine Biardeau i Michel Hulin, čak – posredstvom anglosaksonske recepcije strukturne antropologije – i neki indijski sociolozi i antropolozi, kao Veena Das (usp. bilj. 34, 41).

Osnovna zasluga ove škole s obzirom na naš problem jeste uvid u reflektiranu formu i široke – filozofski i sociološki gledano – implikacije indijske (specijalnije: vedantske) teorije jezika, koja počinje već u najranijim slojevima Rgvede. Iako ovi uvidi nisu bili strani ni ranijoj klasičnoj indološkoj filologiji (usp. npr. filološku tradiciju, specijalno vedologiju i pāṇinijevske studije P. Thiemea), oni su uglavnom ostajali na razini sakrosanktnog otkrića, zatvoreni u sistem u kojem su nadeni, gotovo kao prirodna pojava. Pogledajmo ukratko neke važne momente. Madelaine Biardeau obraduje u svojoj najzačajnijoj studiji *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris, 1964, indijsku spekulaciju o odnosu mišljenja i jezika u skolastičkim sistemima nyāya i mīmāṃsā, polazeći od Patañjalijevog „Velikog komentara“ uz Pāṇinijevu gramatiku, da bi potom svu pažnju posvetila pravom teoretičaru jezika i linguoontologu Bhartrhariju; osnovni aspekti prikaza su temeljna teza o „bezwremenosti“ jezika, odnosno o njegovu statusu ontologema, i pitanje odnosa riječi i stvari. U toj studiji postaje dva paušalna momenta na koja vrijedi ukazati iz naše perspektive: prvo, isticanje krajnje racionalnog karaktera spekulacije o jeziku u navedenim skolastičkim sistemima, iako oni eksplicitno rekuriraju na objavu; drugo, ta radikalna demistifikacija fenomena jezik, njegovo pretvaranje u predmet analitičke refleksije, kuhunira u Bhartrharijevoj tezi da je unutrašnja struktura jezika, ne njegov vanjski izraz (ākṛti), nešto što prehodi samoj relaciji, dakle vedskom fenomenu (śruti), nešto što ovu zapravo omogućuje. Postoji, dakle, strukturalna otvorenost jezika prije njegove specifične formacije, što nadalje znači: „tradicija“ (āgamā) starija je od „početka“ (usp. poglavlje „La révélation et les voyants“, op. cit. 338–349). Mi smo do sada vidjeli ovaj mehanizam konverzije „prijasnjeg“ i „kasnijeg“ u mantričkoj refleksiji koja u svom strukturirajućem odnosu spram „predloška“, tako reći, preseže unutrag, projektujući svoj *poredak* u (bezwremenim, ne-ljudskim) „početak“. To, drugim rijećima, znači da je mantrička univerzalizacija jezika kao medija odnosa vanjskog i unutrašnjeg, dakle kao mjestu na kojem se odvija racionalizirani odnos mišljenja i svijeta, topos brahma, što M. Biardeau više ne pokazuje; međutim, ona ispravno i za našu tezu karakteristično navodi slijedeće: „Ces mantra, „formules“, sont des fragments détachés des hymnes védiques et relèvent vraisemblablement d'un état de la religion brahmaïque postérieur à la composition des hymnes. On ignore en particulier quelle fut l'utilisation originelle des hymnes“ (op. cit. 86, bilj. 3). Drugim rijećima, mantričko presezanje preko sūkti je toliko duboko i dalekosežno da se ono pokazuje kao otvaranje ontološke perspektive koja struktorno – otvaranje razumijevanja – anticipira pojavu sūkti.

ti, pojavu riječi: smisao, dakle, prethodi singularnim i nesigurnim implikacijama koje jedna riječ može imati za recipijenta bez a priori otvorenog hermeneutičkog horizonta: mantra, naprotiv, zna što je smisao súkti, ona ga otkriva prije pjesničkog akta, dakle prije vremena súkti. U tom smislu se bráhmane ne pokazuju samo kao odrednica kasnije tradicije, nego kao projektivno-anticipirajuće strukturiranje *prošlog* vremena, kao mehanizam pretvaranja dijahrone vremenske perspektive u sinhroni poredak postojanja.

Blizu informaciju o ovom aspektu daje vedolog L. Renou, čiji se interes tiče u prvom redu upravo jezika, i to specifično njegove svjetlostne dimenzije (usp. *Les études védiques et pāṇinéennes*, Paris, 1955; *L'Inde fondamentale*, Pariz, 1978, 6. éd. par Ch. Malamoud). Iako sám Renou prije zastupa tezu o tekstualnom kontinuitetu između slojeva vedskog korpusa nego o diskontinuitetu (o naravi tog diskontinuiteta, naime o konverziji u tipu refleksije, govorim pobliže u daljem tekstu, u poglavljju o upanišadama), indikativno je da on svoje osnovne uvide crpi iz specifično ritualnih, mantričkih himni, kao što su one sakupljene u *Yadurvedi* (Vádasaneyi-sanhitá, Satapathabráhmana i Taittiriyaabráhmana); usp. „Sur la notion de bráhman“ u: *L'Inde fondamentale*, str. 83-116. Izuzetno značajna okolnost za našu analizu, kao i za Renouov pokusaj određenja značenja riječi „bráhman“, tog centralnog pojma indijske tradicije, jeste da se efektivnost arhajskog poimanja jezika najbolje pokazuje u dinamičkoj strukturi *brahmodye*, dakle u samom jezičnom aktu. „Brahmodya“ je „igra pitalicama“ i „odgovorima“, jezičnim formulama sa jasnim ontološkim implikacijama izvedenim iz „pretumačenja“ obredne radnje. Ta igra jezikom se pokazuje kako pravo nadmetanje u kojoj *pobjeda* nad svojim ritualnim partnerima (ud-gataram, botaram, adhvaryuom) odnosi svećenici brahmán, jer on pokazuje najviše umijeće *verbalnog proširenja semantičkog prostora* (što je proširenje mogućnosti egzegeze): brahman, naime, postavlja ono pitanje na koje više nitko nema odgovor, ili daje odgovor iza kojeg više nitko ne može pitati (ati-praśi). Ova pobjeda, koja jasno sadrži socijalne i političke odnose moći, dominaciju svećenika čija se funkcija u samom ritualnom obredu sastoji u šutljivom nadgledanju funkcije drugih učesnika, ne ukazuje toliko na rastvarajući karakter jezika (ovaј posao su obavili već pjesniči súkti), nego na proces formacije ontološkog modela svijeta, dakle na proces *avaranya* (semantičkog) prostora (simbol čega je žrtveni sud u sredini između učesnika brahmodye, Renou op. cit. str. 114), prostora u kojem će odjeknuti prasak postignuca prave „formule“ („brahmavarčasa“) i naleći tišina, taj paroksizam velike riječi (usp. L. Renou, „La valeur du silence dans le culte védique“, op. cit. str. 66-82). Ontologizaciju jezika kao uvjet stvaranja simboličkog prostora i potreba znanja na idealnoj potki, dakle ne u prirodnod vidrenom jedinstvu, vidi možda najbolje ne-indolog Michel Foucault, i to na osnovu fraptantno oskudnog materijala koji mu nuditi romantički videno jedinstvo „jezika i mudrosti Indijaca“ A. Schlegela ili formiranje pozitivne znanosti o jeziku u 19. st.; usp. *Les mots et les choses*, Pariz, 1966 (naše izdanje: „Reči i stvari“, Beograd, 1971), posebno poglavlje VII: „Travail, vie, language“, 4. „Bopp“ (str. 292), 5. „Le langage devenu objet“ (str. 307).

⁴ O fenomenu „dbarne“ sa stanovišta indijske tradicije usp. P. V. Kane, *History of Dharmashastra*, Poona, 1930, 1941; sa zapadne strane interesantna su i neopterećena izvedenja Heinricha Zimmlera u: *Philosophies of India* (njem. izd. Philosophie und Religion Indiens, Frankfurt/M., 3. izd. 1979, naročito: „Die Philosophie der Pflicht“ str. 146-168); usp. također L. Renou, „La vie et le droit dans l'Inde“ u: *L'Inde fondamentale*, str. 175-184. Još je uvijet određujuće studiju M. Webera o hinduizmu, kojoj (kao i Marxu) zapadna sociologija duguje statičnu sliku indijskog društva i povijesti, specijalno s obzirom na kastinski sistem kojem se vidi mehanizam zadržavanja ekonomskog razvoja i socijalne nemobilnosti; model statičnosti prevladava i u daleko diferenciranim metodama interpretacije, kao što je strukturalna antropologija L. Dumonta (usp. *Homo hierarchicus. The caste system and its implications*, London, 1970; također: *Religion, politics and history in India. Collected papers in Indian sociology*, Pariz/The Hague, 1970). Ovoj interpre-

taciji se s uspjehom suprotstavlja nekolicina indijskih autora, prvenstveno sociologa, kao M. N. Srinivasa (usp. *Social change in modern India*, Berkley/Los Angeles, 1966), i u mladoj generaciji Veena Das (usp. V. Das ed., *The Word and the World*, New Delhi, 1986; „The language of sacrifice“ u: *Man. Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1983), koji modernijim sredstvima analize pokazuju da socijalna i historijska mobilnost postoje u specifičnoj indijskoj formi, ali i u „zapadnim“ formama, kao što su socijalni i politički pokreti, ekonomski i politički odnosi u suvremenom indijskom društvu. Informaciju o indijskim autorima nepoznatim na Zapadu, koji statičku teoriju društva pobijuju na terenu, a ne toliko u socijalnoj teoriji, kao Irawati Karve, Rajni Kothari i dr., dugujem pismenom izvještaju R. Ivezović.

¹⁴ Svi ovi momenti velikog ega *Mahābhārata*, koji se sam shvaća kao sve vrijeme svijeta, mogli su biti prikazani u sjajnoj dramskoj postavi, u maratonskom trajanju od punih jedanaest sati, na clementarnoj sceni od zemlje, vode i vatre teatra „*Bouff du Nord*“ u Parizu (1986) u postavi P. Brooka.

¹⁵ Usp. „Somasarmin otac“, *Pañcatantra* (V. 1), prijevod, komentar i tunicačenje Zdravke Matišić, Zagreb, 1980.

¹⁶ Usp. P. T. Raju, op. cit. str. 120; termini „nyāya“ i „mimānsā“ ne odnose se u ovom slučaju na skolastičke sisteme (darsana), nego su nazivi za metode interpretacije prakticirane u āstičkim analitičkim znanostima.

¹⁷ Prevladava mišljenje da se kastinski sistem etabirao tek prilično kasno, odnosno da je u rano doba zadugo bio fluidan; pojedina arijska plemena su nakon početnog otpora sistemu u nekim dijelovima Indije ušla u varnu kšatrija, a u drugim dijelovima zemlje u najnižu varnu śudra (usp. Raju, op. cit. 210, 213); interesantna je i potpuno neispitana, a prepuna hipoteza, historija Roma, za čije se masovno iseljavanje u 9., 10. i 11. st. iz Indije u Perziju i potom dalje na Zapad može plauzibilno pretpostaviti da uzroci imaju upravo u dinamici kastinskih odnosa, tako faktor nomadske svijesti ne mora biti isključen; on je, naime, u protutjecnosti s državno-territoriјalnim uredjenjem, a ne s pomicanjem mrežom međuodnosa karakterističan za kaste, kojima se pripada („izvana“) čak i u statusu isključenja. Postoji veliki broj studija koje rekonstruiraju put Roma od Indije na Zapad i opisuju njihov, tek beznačajno različit, položaj u pojedinih krajevima Europe; malo je broj, naprotiv, onih studija koje pokusavaju prezentirati situaciju i uzroke za egzodus Roma u samoj Indiji. Uove spáđa knjiga najnovijeg datumata Rađka Đurića, *Seobe Roma*, Beograd, 1987, koji te uzroke vidi uglavnom u historijsko-političkom faktoru (ratni pohodi afganistanskog sultana s početka 11. st.). Prema tome, moguće je pored vanjskog faktora, i možda nužno uzeti u obzir unutrašnji faktor mobilne organizacije po kojem Romi žive i danas (bez obzira da li su još nomadi ili sjedoci), i koja njihovu disperziju na Zapadu čini sljēnom situacijom u kojoj žive u Indiji. Čini se da je „faktor iseljenja“ ipak dan, tukoreći, „iznotra“, iako on sigurno nije jedini kao što nije nužno da se romantički razumijeva kao „nagon za lutanjem“. Ovoj lošoj mistifikaciji može se suprotstaviti okolnost da je unutrašnje uredenje Roma, plemensko i kastinsko, toliko fleksibilno i penetrantno da je moglo biti preneseno i na ne-romske skupine s donjeg ruba socijalnog poretka, naročito u Engleskoj i upravo od doba masovne pauperizacije u 15. i 16. st.; sirotinja se organizirala u (ciganske) „bande“, po sličnom principu podjele posla, odnosa moći i smjera kretanja, tako da je od strane državne vlasti bila identificirana i žigosana pod rubrikom „ciganska“. Izvrsno znanje o ovome, iako eseističko, posjeduje Walter Starkie, engleski pišac, filozof, muzikolog i diplomat, koji je sam godinama živio s nomadskim Romima (do spio čak do Cetinja) usp.: *Auf Zigeunerspuren*, München, 1957; o Romima usp. J. Kochanovsky, *Gipsy Studies*, N. Delhi 1963.

¹⁸ Tako W. D. Ross ne samo filološki nego i sistematski podgradeno pokazuje da se u tom pitanju kod Aristotela radi o dvostrukoj motivaciji, znanstvenoj i spekulativnoj (dodatajno: deskriptivnoj i preskriptivnoj); usp. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, ed.

with a commentary, Oxford, 1924. usp. nadalje M. Heidegger, „Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik“ u: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1965.

¹⁰ Problemom statusa materijalističkih znanosti, kao što je medicina, bavi se sistemske, npr., D. Chāṭṭopadhyaya; usp. *Studies in the history of science in India I-II* (ed.), Delhi, 1982. Usp. također starije studije: S. Beal, *The Positive Science and the Ancient Hindus*, 1913; također S. Dasgupta, *Religion and the rational outlook* (1954), N. Delhi, 1974.

¹¹ O statusu mokše u sistemu vrijednosti postoji disperatna diskusija od najstarijih vremena; čak ni najveći āstika kao Šankara nije potpuno jasan o pitanju nužnosti prolaza kroz sve forme egzistencije pojedinačnog čovjeka da bi se tek tada, ispunivši dužnost, smio posvetiti realizaciji istinske egzistencije (mokša). O kontradiktornom karakteru skale vrijednosti usp. M. Biardeau, *Les clefs pour la pensée hindou*, Pariz, 1972, naročito: „Les quatres buts de l'homme“ str. 57–94.; *la théorie de la connaissance* (1964), str. 148. Usp. nadalje R. Ivecović, *Druga Indija*, Zagreb, 1982 („Etička misao“). Međutim, sličan problem postoji i s pitanjem „kāme“ u sistemu vrijednosti, temom o kojoj postoji najmanji broj traktata, što je nestrazmerno s važnošću kāme u indijskoj kulturi i spekulaciji, kao i s jedinstvenošću tog slučaja: kāma je, naime, svadharma žene, njezin jedini domen i jedini stvarni put do mokše; usp. M. Biardeau, „L'amour, devoir des femmes“, op. cit. str. 65 i dalje. O problematičnom statusu kāme koji narušava pravolinijski sljed palast-forest i predstavlja egzistencijalni slučaj žene usp. Veena Das, „Kāma as puruṣārtha. The Story of Rāma“ u: *Way of Life. King, householder, renouncer. Essays in honour of Louis Dumont*, ed. by T. N. Madan, New Delhi, 1982.

¹² Usp. Raju, op. cit. str. 214.

¹³ Usp. Mukti-kā-up. I, 30–39; navedeno u: Radoslav Katičić, *Stara indijska književnost*, Zagreb, 1973, str. 96–97.

¹⁴ U klasične upanišade se na osnovu tih kriterija svrstavaju Aitareya, Brhadāraṇyaka, Čāndogya, Īśa, Kauśītaki, Katha, Kena, Maitri (Maitrāyaṇīya), Taitiriya, Svetaśvatara; osim ovih Šankara u svom komentaru uz Vedāntasūtru spominje slijedeće: Dābāla, Mahānārāyana, Pañgala. Usp. S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, London, 1974, str. 4.

¹⁵ Usp. podrobnije o nazivu „early vedānta“ u: Hajime Nakamura, *History of the Early Vedānta*, New Delhi, 1983 (moj prikaz u: *Filozotska istraživanja*, 14/1986).

¹⁶ Usp. S. Radhakrishnan, op. cit. 20, također Monier-Williams, str. 201;

¹⁷ Hermann Oldenberg pridaje izrazu „upanišad“ izrazitiju devocijonalnu smisao (usp. *Die Literatur des alten Indians*, repr. Stuttgart), tumačeci ga po riječi „upāsana“ („Verehrung“). Ova izmjena termina predstavlja, zapravo, radikalizaciju onog smjera kojim upanišade već idu: naime ka „interiorizaciji“ procesa refleksije (što se dobro vidi vec u zamjeni prostonog -ni- refleksivnim -a-). Međutim, upravo teza o „interiorizaciji“, to opće mjesto interpretacije upanišada, pokazuje, makar i nepotpuno reflektirano, da proces refleksije doista teče „izvana“ prema „unutra“ i da je termin „upanišad“ već kao metafora dovoljno instruktivan bez pozivanja na „upāsana“; ovaj drugi, „spiritualniji“ termin prikriva upravo vanjske okolnosti nastanka upanišadske spekulacije, što je jednako važno kao i „devocijonalni“ spiritualizam upanišada. Upravo ova dva aspekta statusa upanišada, sadržajni i formalni, respektira, npr., Daya Krishna, usp. „The Upanishads – what are they?“ u: *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, Vol. I, No. 1, 1983, str. 71–82.

¹⁸ Radhakrishnan, op. cit. 19.

¹⁹ Usp. dolje bilj. 63 i 64).

²⁰ Ideju „prvotnog“ karaktera arhajskog mišljenja, međutim, ne u smislu prostog početka i prvotne začuđnosti, na Zapadu je rehabilitirao, kao što je poznato, M. Heidegger (usp. npr. *Parmenides*, Gesamtausgabe Bd. 54, Frankfurt/M. 1981), videći svoje mi-

šljenje bitka, naročito nakon tzv. „obrata”, u toj tradiciji. Međutim, moguće je pokazati da ni grčka a ni indijska filozofija – kao što se to već ovdje vidi – ne „počinje” kao jedno-stavno mišljenje u nevinom odnosu spram „svojih” stvari (naime „bitka”), koje se „zove” misliti (usp. dvoznačni smisao naslova „Was heißt Denken?”, 3. izd. Tübingen 1971), i s kojom je mišljenje u identitetu „su-pripadanja” (*Identität und Differenz*, 7. izd. Pfullingen, 1982). Upravo kod Heideggera se, za kojeg se činilo da je dao prihvatljiviju, neco-volucijsku formulu razvoja filozofskog mišljenja, pokazuje, i to upravo u zadnjem navedenom tekstu, da prvotni odnos bitka i mišljenja stoji u sjeni još neimenovanog „trećeg” momenta, koji se kod Heideggera inače javlja u figuri „bitka-u-uzmaku”. Mi ćemo u daljem tekstu vidjeti otkud potječe ta „sjenja trećeg”.

⁵¹ Ovaj tip konfliktika nije slučajno topes recentne filozofije na Zapadu; on je rezultat samorefleksije i reformuliranja vištote pozicije kao jednog, i to nejedinstvenog, diskursa unutar mnogih. „Konflikt” o kojem je riječ jest „nevodiva razlika” između najmanje dvije strane, slučaj koji ne može biti definitivno riješen (ponajmanje ravnopravno ili „pravedno”), jer nedostaju pravilo, kriterij i uporište rasudbe, primjenjivi podjednakno na obje strane, ili, drukčije rečeno, nedostaje sudac koji ne bi pripadao jednoj od stranaka. Ovaj „slučaj” poznaje već narodna poslovica („Kadija te tuži, kadija ti суди”), a to je i slučaj globalnog civilizacijskog sukoba Zapad-Istok (danas prevladava ekonomski konflikt „Sjever-Jug”). Razlika nije, međutim, više primarno geografska i nije linearna, nego strukturalna, što znači: ona je inherentna svakoj od strana. Usp. o tome J. F. Lyotard, *Le différend*, Paris, 1983.

⁵² Brhadáraṇyaka, izvjesno jedna od najstarijih upanišada (pripadna Šatapatha-brähmani), sadrži na svom početku tipično brahmanski tip egzegeze, tumačenje „konjske žrtve” (āśvamedha) putem metaforičkog prenošenja morfologije žrtve na ontološku sliku poretka svijeta. Međutim, već ovaj tip refleksije sadrži implicitno pitanje o smislu žrtve, pitanje koju su svoje strane sačinjavaju nevidljivu kliznu podlogu po kojoj dospijevamo u „šumski” (āraṇya-ka) način mišljenja. To znači da već sam topes žrtve nema jednoznačan, već dvostruki, pozitivan (početak refleksije od predloška) i kritički smisao. Diskurs Yādnavalkyje, potom predstavlja već jednoznačno upanišadski tip refleksije o naravi svijeta.

⁵³ Op. cit. 25.

⁵⁴ Radhakrishnan, op. cit. 5; isto Raju, op. cit.

⁵⁵ Od novijih prikaza usp. Dušan Pajin, *Filozofija upanišada*, Beograd, 1980.

⁵⁶ O smislovima riječi „brahma” u kojima taj izraz može značiti materijalno počelo, kao i gdje leži procijep koji je otvorio perspektivu idealizma, usp. M. Biardeau (1964); brahma je, naime, ujedno, sav empirijski (materijalni) svijet i moći koja nadmašuju njegovu fenomenalnu formu, ākri (str. 146); „brahma” je riječ svijeta i riječ u svijetu (272), realizacija identiteta unutrašnjeg i vanjanskog, koju je moguća samo na osnovu toga što su obje te strane subjekti i objekti, aspekti, ne zasebne ontološke veličine (314). Idealistički procijep, koji se daleko lakše vidi iz kasnije, skolastičke perspektive, sastoji se u mogućnosti odvajanja *verbalne* moći od neposredno konkretnog i u pretvaranju u novu konkreciju drukčijeg ontološkog reda (usp. naročito: „La Parole principales”, op. cit. 265–272). Prema tome, „riječ” nije od istog ontološkog *ranga* kao „stvar”.

⁵⁷ Novi lik sintetički zamisljenog čina jest u upanišadama čin najviše spoznaje; „karman” je „dhāraṇa”. No, put ove sinteze nije iznenadno otvaranje perspektive, izranjanje iz nepoznatog, nego jasan trag negativnog puta zacrtan gramatičkom jeziku u kojem je sadržano „otkrice” svijeta. „Karman” je dogadanje svijeta samog ili dogadanje u svijetu, čiji lik (ākri) i strukturalna otvorenost (vi-ā-kṛtam) sadrži mogućnost jezično-morfološkog opisa (vyākrtam-vyākarana) na polaznu sintetičku formu. „Karman” (kako god da je ona zamišljena: kao „zanatski” ili kao „piesnički” akt) može značiti svjesno ili nesvjesno prekoračenje gramatike kao sistema i modela govora koji ujedno doređuje (jer sadrži) granicu

mišljenja. Nije li onda logično da se budhizam (kao i drugi dohovni pokreti nacističkog karaktera) od početka distancirao od sanskrta, od njegove gramatike, koja je za astike ne samo put spoznaje nego „kupka blaženstva”, „vrata raja”, „kraljevski” put oslobođenja, najčistije od svih (pozitivnih) znanja, nadznanja (adhibidyā); usp. M. Biardeau (1964), str. 265.

¹² Na ovom mjestu koristim dvostruki akcent za glagolski pridjev sadašnji sūć/sūc, hoteci naglasiti razliku između glagolskog i nominalnog aspekta, dakle s jedne strane značenje „jestosti” naprosto („sūć” = koji jest, za razliku od „nēsūć” = koji nije), i s druge strane formaciju u entitet („sūće” za „bitce”). Na ovoj distinkciji ne viđeći dalje insistirati, jer ona nije odlučujuća niti u sanskrtu niti u našem jeziku (ona ovdje služi samo za ispoloč): u sanskrtu je nominalna upotreba participa prezenta „sat”, za razliku od grčkog, neupadljiva ili barem nediskriminativna. Particip prezenta „sat” se javlja u pravilu u jedini, dok individualne entitete (u množini) označavaju izrazi kao „sattva”, „bhūta”, ili u arhaijsko doba vrlo čest izraz „sarvam idam”. „Sat” je, preciznije rečeno, onaj lik mnoštvenosti (sarvam) u kojoj se prepoznaje njezina jedinota (ekam, ekatvam). Uprvo ono što omogućuje da se kaže „ovo tu”, da se identificira (idam), što je ključno značenje izraza kako u najranijim upanišadama tako i u kasnijem skolastičkom sistemu vedante. Ekvivalent izraza „bitak” sadržan u dvostrukom (verbalmnom i nominalnom) aspektu participa prezenta (usp. u starogrčkom: eon/conta), riješena je u sanskrtu drugim morfološkim sredstvima, čije je bogatstvo uostalom omogućilo i direktnomorfološko izvođenje termina za „listinu” („satyā”) iz iste participske osnove. (Naš izraz „sūće” od sut-je podudaran je morfološki, ali ne i značenjski upravo s ovim zadnjim izrazom. Što znači da u onome što označava sanskrtsko „sat” ili grčko „eon” u našem jeziku leži vec poimenovanje: iz tih razloga biram još izraz „sust”, koji je zadržao izraženje participskog i pridjevskog značenja („sistin”, „stvaran”), bez obzira na to što je ova kombinacija „sust/sūće” za puristički nastrojene filologe nedopustiva; točnije gledano, ona te moguća, a za naše potrebe samo tentativna.) U slučaju Nāsadhyasukte jasno je da se radi o značenju „sat” u smislu „sūćeg”, da kle „sūštog” (egzistencijalno i veritativno) karaktera svekofikog pojavnog svijeta. Što je isto tako slučaj u upanišadama, ali i kod Parmenida na grčkoj strani. To, drugim riječima, impheira da se radi o nekoj vrsti „srednjeg” značenja između dvije soluciјe (bitak upore nasuprot mnoštva singularnih bitica), tako da je teza o ontološkoj dilerenciji unutar arhaijskog mišljenja, koju je Heidegger madeurirao na Zapadu upravo u slučaju Parmenida, podložna reviziji; ona je jasnija iz skolastičke perspektive; usp., npr., M. Biardeau (1964): „Chez Briartkriti, sat désigne également l'être actuellement présent et perceptible, mais les différences, soient réunis par leur commune appartenance au genre *sat* qui est identique au *Sabda Brahman*, à l'Être-Parole indifférencié. On a ici deux plans distincts de l'être, celui de leternel et celui du temporel” (31).

¹³ Ovaj „panontički” karakter upanišadskog „panterzena” vrlo dobro uočava mitolog M. Eliade za razliku od velikog broja hisiocéara filozotske ontologije, usp. *Treaté d'histoire des religions* v. Paris, 1975 (Aproximation).

¹⁴ Usp. „Purusa-sūktu” (RV X, 90), „Hṛanyakarbhā” (RV X, 121).

¹⁵ Svetasvatara up. I, 1: „Kakav je to uzrok brahma, iz čega smo rođeni? po čemu živimo, u čemu nam je oslon?“

¹⁶ Kena-up. I, 1.1: „Od čega/koga oduslan i upravljen lefi duh, kime/čime to prvo spregnut struj životni dah?/Kime/čime odasvana ova riječ se izgovara?, koji to bog oke i uho spreže?“

¹⁷ Usp. Muṇḍaka-up. I, 1, 3-5: „Kojom spoznajomi se, gospodine, spoznaje sve ovo? – Dva znanja se mogu znati (...), jedno više i jedno niže. Od toga u niže spada Rgveda, Sāmaveda, Yāñurveda i Atharvaveda, potom fonetika, geometrija, gramatika, etimologija, metrika i astronomija. Više znanje je ono kojim se dostiže ovo neprolazno.“

" „Veda (Znanje) ne zna”, to kažu, „u vedi nema znanja; znanjem se naziva ono kojim se spoznaje najviše Sopstvo”. (Jezičnu draž ovog pasusa teško je prenijeti zbog igre riječima „veda”, „vedyate”, „vidyate”, pri čemu je ključna dvoznačnost termina „veda” – tekstualni korpus znanja, i „pravo” znanje.)

" Usp. Čāndogya-up. VI, 13: „Iz nesueeg i suće me povedi, iz tame povedi me na svjetlo, iz smrti povedi me u besmrtno”.

" Na ovom mjestu se vidi kolika je podndarnost između ovog upanišadskog „sadvāde” i Parmenidove „onto-logije”, otkrića „sućeg” kao istinske naravi svijeta, za koju njegov „dvoglavi” suvremenici ne bijedose znati. Međutim, identični su osim pozitivne ontološke teze, koji bi istakla komparativnu filozofiju, i svi problemi koje implicira ta teza, što komparativnu filozofiju. Ako stanemo na tu grčke filozofije, onda se ti *problemi „mislijenja bitka”* (Heidegger) pokazuju već unutar samog modela, točnije između pozitivno postavljene ontološke teze („Suće jest”) i negativne noetičke argumentacije („... jer Ne-suće je nespoznatljivo i neizrecivo”); upravo ova argumentacija pokazuje, obrnuto, da je „nesuće” *moguce*, i to u jednakoj mjeri kao i samo „suće”. U oba slučaja radi se o noetički postavljanim *kategorijama*, što znači da je „suće” (ili „bitak”) ona *forma* u kojoj „svijet” mnoštveno pojavnosti uopće može postati tema za mišljenje (ili mišljenja), i to upravo noetičkog mišljenja. Stupanj redukcije i uopće redukcione karakter „teze o bitku”, koja je, bez obzira na distancu i kritiku od strane Platona i Aristotela na račun svoje ekskluzivnosti, postala upravo zahvaljujući njihovoj spekulativnoj preradbi glavni motiv i odrednica ontološke spekulacije na Zapadu, dolazi do punog izražaja u kontrastivnoj usporedbi s Heraklitom, kod koeg „početak” filozofije izgleda znajućno drugačije. U taj problem se ovdje, na žalost, ne možemo upustati, no problem „mislijenja bitka”, kao problem odnosa najvišeg filozofskog znanja i njegova korelata, interesirat će nas do kraja ovog rada, upravo po svom kriznom aspektu koji se dobro može pokazati na heraklitu i na taj način, kroz njega, otvoriti sliku krize ontološkog diskursa na samom „početku” filozofije.

" Medutim, upravo najnoviji razvoj tehnologije na Zapadu (da li je ovo opravdana formula, ako se uračuna revolucionarna uloga Japana?) pokazuje drugu mogućnost argumentacije. „Kompjuterizacija” svih sfera „svijeta života” (od projektnih biroa, preko industrijske proizvodnje i nastavnog procesa do svakodnevne zabave i čak seljačkih domaćinstava) sadrži i nuči vraćanje na simbolički operativni jezik koji je središte tradicija. Taj jezik počiva na fuziji optičkog i verbalnog, dakle na „procesu” koji je sâm tvor i mehanizam simboličke ideofsere, svijeta zatvorenog u homogenu semantičku cjelinu koja se drži u poretku (rita, dharma), i u kojoj nema diskontinuiteta, u kojoj riječ odaslania odzvanja i dostiže svaku točku „sfere”; istinita riječ pogoda nužno (u zadatom holizmu) i stoga je ubistvena, kao što ubija pogled čuvara reda. O modernim konotacijama ovih arhaijskih predodžbi, vraćanje kojima (usp. stripove „rata zvjezdu” i novi science-fiction-horror) sugerira da je historija grube tehnike Zapada, sa svoje strane, bila „prazan hod” historije, interesantne uvide pruža bavljenje optičkim fizikalnim vještinama kao što su brzina prijenosa slike, svjetla, ekspozicija u fotografiji, operacija laserskog *abijanja*, uz „prestizavanje” vremena i prostorne udaljenosti, ukratko optički model rata, od strane Paula Virilia; usp. *L'horizon négatif. Essai de dromoscopie*, Paris, 1984; *Logistique de la perception*, Paris, 1984.

" To radikalno postavljanje teze predstavlja, kao što je vec sugerirano, pojednostavljenje (ili rečeno Heideggerovim jezikom: „pojednostmislenje”) početka grčke filozofije, koji nije jednostavan ni jednostran, i, s druge strane, jednostrano fiksiranje kategorije „bitak” na grčku, odnosno zapadnu filozofiju. Upanisadski „sadvāde” opovrgava tu tezu, i to iz korijena. Heideggerova greška ne sastoji se, naravno, u nepoznavanju indijske filozofije, jer ujeno ga poznavanje ne bi pojuljalo u osnovnoj tezi osim možda upozorilo na neobaviještenost i romantičku predodžbu o „intimnosti” indijske filozofske

misli, koja, navodno, nije pala u zamku racionalnosti i zaborava bitka. Ipak, Heideggerova neobaviještenost je korisna: ona upozorava na probleme koji će se javiti u projektu mišljenja koji on pokušava inauguirati, a koji je već prezentan u upanišadskoj spekulaciji o „bitku”; „bitak” je, naime, već tu projiciran kao „smisao” i „rijec”, kao „istina”, i to s mnogo manje jezičnih teškoća nego što to pokazuje njegovo bavljenje arhajskim grčkim pojmovima.

⁶⁹ „Puno je ono, puno je ovo, puno se iz punoga izlijeva/od punoga puno oduzevi samo puno će preostati” (Isā-upanišad, invokacija).

⁷⁰ „Upravo suće bijaše, dragi moj, ovo na početku, jedno, nedvojstveno(…)” (Chāndogya-up. VI, 2.1.)

⁷¹ „No, ovo neki kažu, da upravo nesuće ovo bijaše na početku, jedno, nedvojstveno; otud se iz nesućeg rada suće”. (Chāndogya-up., isto).

⁷² „Dijaloški” status *vākavākye*, kojeg tako često uspoređuju s Platovom tehnikom dijaloga, jednako je tako problematičan kao i potonja. Platonovi dijalazi su izrasci iz misticistički-solitarno, i stoga monološki, strukturirane *noēsis*, intuitivnog spoznajnog akta usmjerenog na *Jedno-Dobro*, akta koji, doduše, ne dovodi u pitanje diskurzivno znanje i metodu izlaganja, ali ga jednoznačno teleološki dovodi u funkciju instrumentalne pripreme za najviše znanje, koje logički, ali ne i vremenski iz perspektive pojedinca, prethodi svakom znanju koje se tako može nazvati. Monologiski karakter dijaloške forme mišljenja i govora, kakvu predstavlja *vākavākyā*, dan je slično kao kod Platona u *apriornoj* ideji ontološkog principa (sat-ekam-satyam) koji se traži i znanja koje vodi do najviše istine (dñāna). Upravo ta apriorna ideja jest ono što određuje da se dijalog *okončava* (siddhānta), da predstavnik „druge” linije konačno pristaje na pravu istinu, tako da se „prava strana”, bez bojazni za svoju tezu, čak može služiti protuargumentumu druge strane u svoju korist, što znači dokazivati se „ex negativo”. Okvir diskusije dan je idejom „*istinotig*”. Ova struktura *vākavākye* u upanišadama anticipirana je konstitucijom *brahmodye*, ritualnog dijaloga (npr., Šatapathbrāhmaṇa IV, 6, 9, 20; usp. Renou, op. cit. 90); ono što veže (bandhu) učesnike dijaloga jest brāhmaṇ; stoga je ta vezanost (bandhutā) onaj mehanizam koji sve govornike čini brahmavādinima, govornicima istog, i utoliko ono što dijalog čini istinskim brahmodyom, ospjelim dijalogom (usp. Renou, op. cit. 88: „.../ les brahmāṇ posent une „connexion qui, bien interprétée, donne la clef de leur mystère. – bandhutā comme terme caractéristique d'un dialogue qui est un véritable brahmodya /...”). Upravo ovo uvlacenje u govor istog jest uvjet koji garantira pobedu brāhmaṇa nad ostalim učesnicima, jer on, brahmāṇ, jest „svjetlo brāhmaṇa” („brahmadyotir asi...”, Taitt. sanhitā, I, 3.3.1), brahmāṇ je težište znanja, on razumije i neizgovorenu rijec (usp. Renou, 90, 91). Ovakav brahmodya je uvjet koji je osigurao pobedu deva nad asurama, kad su ovi, prisiljeni da ostave svoje nemoćno oružje pred moći velike riječi, upustili u brahmodyu, i izgubivši tu, izgubili sve (Šatap. brāhmaṇ. I, 5.4.6, Renou, 114). To je, konačno, veza u kojoj treba vidjeti upanišadsko pitanje, kojim počinju mnoge stare upanišade, pitajući „preko” zadano (ati-pras; Renou: „questionner au delà /de ce qui convient/”, op. cit. 114), a držeći se opet istog (brāhmaṇ). U tome leži ambivalencija njihove pozicije, koja u zadanoj strukturi riječina-rijec smjera preko dostignutog horizonta brahmanske egzegeze. Usp. Renou: „A côté du brahmodya rigide, réglé d'avance, que nous révèle le rituel védique, nous voyons pour ainsi dire sur le vif, au coeur même des controverses religieuses, fonctionner un brahmodya d'une nature assez différente. C'est celui que nous révèlent les Livres X à XIV du Šatapathbrāhmaṇa, les livres de réflexion sur les rites, desquels emane en droite ligne la speculation on upanishadique. Il se présente Comme une épreuve de force, mettant en oeuvre ce qu'aux temps anciens on appelait le krātu, ce qu'on appelle maintenant mīmānsā, „l'effort de pensée” (op. cit. 109).

⁷³ Izraz „instrumentalna radnja” upotrebljavani asocirajući Habermasovu distinkciju „instrumentalnog rada” i „komunikacijske” („intersubjektivne”) djelatnosti, distinkciju kojom sám Habermas, kao što je poznato, vrši reviziju i nadogradnju Marxovog pojma

„prakse“; usp. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M., 1967; nadalje: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (XI. Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie: Kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft), Frankfurt/M., 1985, str. 344-379. Ostavljujući po strani simpatički karakter ove revizije Marxa (Habermas pretvara, npr., Marxov negativni pojam rada u pozitivni ontologem da bi pokazao njegovu deficitnost, odnosno samo instrumentalni karakter, lišen aspekta intersubjektivnog), ovdje se pojam „instrumentalne radnje“ pokazuje koristan upravo zato što implicira lišenost konkretnog, čulnog odnosa (Marx, naprotiv, određuje pojam prakse, ne rada, kao „čulnu djelatnost“ koja je ujedno refleksivno samozahvaćanje *rodnog* „subjekta“). Za taj konkretni odnos čini nam se da je dan u pjesničkim himnama i da se upravo sada ponovo vraća kao misao i tema u upanišadama: čulni element se pokazuje u doživljaju akta najviše spoznaje. Ovo ne potvrđuje samo metaforika erotiske čulnosti, kao što ćemo uskoro vidjeti, nego i vrlo rano prepoznatljivi devocionalni karakter upanišada, i konačno, duboko reflektirani ideal egzistencijalne realizacije postignuća najviše spoznaje najvišeg principa svijeta preko „srednjeg“ elementa, kroz „sebe“ (ātman).

²⁴ Usp. Walter Ruben, *Studies in Ancient Indian Thought*, Calcutta, 1966, str. 79.

²⁵ W. Ruben, op. cit., 78.

²⁶ O „svetom“ i „profanom“ kao bitnom toposu mitske i religijske svijesti usp. M. Eliade, *Le sacré et le profane* (njem., 1957); također: *Traité d'histoire des religions*, str. 14-18. Međutim, ta mitska shema nije prestala postojati s nastupom filozofskog mišljenja, kao što se rado i generalno smatra, naročito povodom nastanka grčke filozofije na Zapadu, gdje bi *logos* trebao biti kraj mita. Da to nije slučaj, pokazuje već nastanak prve filozofske škole, elejske, iz pitagorejskog saveza, jasnog uočljivog hiperatičkog karaktera. Još značajnije svjedočanstvo hiperatičkog porijekla filozofije, naime unutrašnje, pruža proemij Parmenidove poeme koji sadrži prizor inicijacijskog posvećenja kroz proces etiičke *purifikacije*, ritualnog uvedenja u misterij *znanja*, i to u literarnoj, odnosno mitskoj formi. Upravo taj proemij kao literarni dokument, koji se obično smatra metaforom, literarnim produkton u homersko-epskom stilu – tako sadrži transparentnu strukturu arhajske drame, prve i jedine filozofske na Zapadu – pokazuje da je misterij intuitivnog znanja (*noesis*) preduvjet i osnova evidencije diskurzivnog tipa mišljenja i govora (krinai logoi). Ovo direktno vodi ka Platonom: mitovi u njegovim dijalozima nisu, kao što je već poznato, samo metafore, momenti literarnog stila, nego reminiscencija na prediskurzivni nivo spoznaje, nivo koji se u samim dijalozima predstavlja kao „postdiskurzivan“. Ova „vremenska“ konverzija proizlazi iz obrtanja poretku diskursa, monoškog i dijaloškog, usmenog i pismenog, stvarnog i umjetničkog (literarnog). (Ovdje samo generalno upućujem na već dvije decenije staru diskusiju među interpretima Platona o postojanju i statusu tzv. „nepisanog“ Platонovog učenja i njegovu odnosu spram tradiranih dijaloga, na koje se, polazeći od Schleiermachers, reducira „sav“ Platon.) No, ova situacija ima i šire implikacije. Time se, naime, pokazuje da u osnovi konceptualnog mišljenja stoji metafora, čiji je lik i karakter *metafore* prikriven (barem u zapadnoj tradiciji) predstavom evidence sa apodiktičnošću *konceptualnog*, tako je, kao što to oktriva Nietzscheova borba za oslobođenje jezika iz korzeta konceptualnog, ta temeljna metaforičnost jezika još živa, osjetljiva, i u krajnjoj liniji izmjenjiva, čak i u svom najreprezentativnijem slučaju, kao što je to Heraklitov *logos*. O tim „apsolutnim metaforama“ koje utemeljuju zapadno konceptualno mišljenje i govor usp. Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaforologie*, Bonn, 1960 (usp. također: *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 6/1960). U neposrđnoj vezi s time usp. istraživanja o odnosu religije/mita i filozofije na osnovu zajedničkog toposa „purifikacije“, reorganizacije po ekskluzivnom principu, što je u slučaju upanišada transparentno već na nivou termina, Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt/M., 1966. nadalje: *Vernunft und Mythen*, Frankfurt/M., 1983.

⁷⁷ Usp. M. Eliade, *Le Yoga*, op. cit. str. 118 (Bgd., 1984, str. 113).

⁷⁸ Usp. Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro I-III*, London 1931; Ernest Mackay, *The Indus Civilisation*, London, 1935.

⁷⁹ Usp. S. N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* I, str. 228: „Praksa yogе pretrpjela je razne izmjene u različitim školama, ali ni jedna od njih ne pokazuje nikakvu sklonost prema sāký. (...) Vidhnabhiksu i Vácaspatimisra slažu se s našim mišljenjem da Patañdali nije osnivač yogе nego samo izdavač.“ Usp. slično, D. Chattopadhyaya, *Two Trends in Indian Philosophy*, str. 61 (usp. bilj. 129).

⁸⁰ Usp. o tome čitavo prvo poglavje u: D. Chattopadhyaya, *Lokáyata*, New Delhi, 1959, posebno str. 32-43.

⁸¹ Usp. S. N. Dasgupta, op. cit. III, str. 533 sq.

⁸² Usp. priča o Indri i asuri Viroćani u Maitrāyani-up. VII, 10.

⁸³ Usp. D. Chattopadhyaya, *Lokáyata*, str. 49, 50-59.

⁸⁴ „Nema dara, nema ljevanice, nema višnjeg svijeta“ (cit. prema: D. Chattopadhyaya, *Lokáyata*, str. 37). Upozoravam ovdje na težinu izraza „násti“ („nije“, „nema“): jasno je da se tim izrazom ne negira prosto postojanje, da smisao negacije ne leži u „egzistencijskom“ značenju izraza, nego u tzv. „veritativnom“, negira se „istinitost“, odnosno aspiracija na *smisenost*. Kako se povrh toga radi o ključnim „vrednostima“ brahmanske rituалne ideologije, izraz „násti“ cilja direktno na njihov status ideologema. Ove implikacije je mnogo teže uočiti i izvesti iz Parmenidovog „ouk esti“, tog „čistog“ ontologema, i to samo uz pretpostavku da se ispovati njegova noetički uvjetovana geneza i, otuda, njegov primarno veritativni i projekтивni status.

⁸⁵ Po navodu Chattopadhyaya, svjedočanstva o postojanju lokáyata-sútre, dakle tekstualno uobičenog sistema učenja, nalaze se kod Čandrakirtija i Katyáyane (300 pne.) i Patañdalija (150 pne.). Tekstovi su, međutim, izgubljeni (ili „zagubljeni“) još prije početka nove ere (usp. *Lokáyata*, str. 7).

⁸⁶ Poznato je da je tema „orgije“ ili pijačanstva duha na Zapadu već kod Platona stavlјena na „pravo“ mjesto. Ona od tada živi u subkulturi Zapada, da bi svoju idejnu vokaciju našla jedino u nekim formama misticizma, naročito u srednjem vijeku. O tim formama evropskog „tantrizma“ usp. između nekoliko novijih studija, npr., Julija Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, 1983. Govor tijela javlja se u samoj filozofiji na Zapadu, zapravo, tek s Nietzscheom, tim „Dionosovim učenjem“, za kojega je tijelo, ne „svijest“ ili „um“, najzačudnije od svih zemaljskih stvari: usp. „Dieses ganze Phänomen ‚Leib‘ ist nach intellektuellem Maße gemessen unserem Bewußtsein, unserem ‚Geist‘, unserem bewußten Denken, Fühlen, Wollen so überlegen, wie Algebra dem Einmaleins“ (F. Nietzsche, *kritische Studienausgabe der Werke*, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, Berlin/München, 1980, Bd. 4, str. 39-40). Ova „demonizacija“ filozofije, ustoličenje jednog demona, Dionisa za „najvećeg filozofa“ (Nietzsche), ostalo je u samoj filozofiji „nerazumljeno“ i tako osujećeno. Da li je Nietzsche, koji je svoj „demonizam“ crpio eksplicitno iz antike, a ne toliko iz misticizma evropskog srednjeg vijeka, direktno mogao recipirati indijski dehaváda, nije poznato, a malo je i vjerojatno. Ono što je on mogao crpiti jeste eulnost i slikovitost jezika upanišada iz dostupnih mu prijevoda kao što to pokazuje stilistička mješavina njegovog „Zarathustrе“, gdje ujedno govore figura proraka, zgadenog Heraklita i himnički jezik Aveste, Vede i ushićenih upanišada.

⁸⁷ Usp. Belvalkar/Ranade, *History of Indian Philosophy* II, str. 428: „In the first and the second group of our upanishadic texts this is the almost exclusive sense in which the term is used.“

⁸⁸ Argumentacijski slab podatak o tome da su u rano vedsko doba i žene bile (mogle biti) pjesnikinje himni, dakle žreći (usp. RV X, 39.14, Brhaddevatā II, 82.4); D. Chattopadhyaya, *What is Living*, str. 149), teško može narušiti čvrstinu ove asimetrije odnosa „sveljudske“ (koje je u muškom rodu) i „posebno“-ljudskog (u koji ulazi sve ne-musko, na prvom mjestu žensko). No, pitanje je da li je ova asimetrija *privatna*, kao što se

sama predstavlja projicirajući se u ontološki početak, ili je ona rezultat (trajni, ne prošli) procesa redukcije, deprivacije, usurpacije, koji se jasno vidi u diskrepanciji općeg pojma („čovjek“) i njegova sadržaja („muškarac“). Teškoće je, izgleda, toliko inherenata mišljenju da smo u njezinoj zamjeri vec u svakodnevnom jeziku. Dokazati, dakle, da je pojam „čovjek“ konstituiran ne-ljudski, znači izboriti status „ljudskog“ za žene (i ostale ne-muškarce), pri čemu smo na razini pojma – uvijek u tautologiji slijedeće vrste: „Pa, i žene su ljudi“ ili „Čovjek je čovjek, pa da je crni Ciganin“; međutim, tautologija je prividna i cinična, kao što se i pravi problem ne sastoji u logičko-pojmovnim odnosima. U međuvremenu je, naime, postalo jasno da ne postoje mehanizam (automatizam) koji *ujedno* s pitanjem čovjeka „kao takvog“ rješava pitanje statusa „posebnog“ čovjeka. (Izraz „poseban“ ovdje znači, možda suprotno od onog što se očekuje, „izveden“, „izuzet“ kao „izostavljen“, odnosno *deficientem*.) Konkretni humanizam projekta emancipacije jedne klase „posebnog“ čovjeka (kao što je proletarijat „poseban“ u odnosu na svog gospodara, „općeg“ čovjeka-gradanina) u opasnosti je da ipostane apstraktan tako ne prepozna mehanizme svojih tautologija: diskrepanciju partikularnog sadržaja kojima puni opće sheme. Skraćeno i simplificirano rečeno, radi se o odnosu predstavnika i predstavljenog, odnosno o pitanju dostojanstva, identiteta i vokacije svakog onog historijskog „subjekta“ koji nije na strani neupitnog imenitelja, dakle na strani a-puruše. Eklatantan primjer konverzije humanizma u antihumanizam jest upravo povijest obrata Marxove ideje oslobođanja čovjeka preko oslobođenja klase proletera mehanizmom predstavljanja roda preko klase, klase preko partie, partie preko prezidijuma. Ovaj proces predstavljanja jeste istovremeno, i historijski evidentno, proces elističke ekskluzije koji je na svakom svom stupnju stranu predstavljenog pretvorio u neprijatelja. Rezultat je: „narod“ je državni neprijatelj broj jedan. Ova shema sukoba „naroda“ i „države“, organizacije i živog materijala sadrži u sebi iste relacije kao ritualna brahmanska organizacija, s tom razlikom što na Zapadu postoji međuprostor „društva“, dok „dharma“ predstavlja holički koncept. Međutim, da li je razlika toliko pregnantna i uvjerljiva s obzirom na stalne procese ideološkog prestrukturiranja upravo u zapadnum „društvinu“, ostaje otvoreno pitanje.

⁵⁰ Za termin „linga“ postoje indikacije da nije aryoglotskog, nego dravidskog porijekla („langula“ = plug; penis); usp. D. Chattopadhyaya, *Lokāyata*, str. 317; poređak značenja termina u sanskrtskom rječniku Monier-Williamsa teče obrnuto, od simboličkog, ideelnog (primarno: znak, indukcija; signal) ka konkretnom; taj poređak odražava prevlaćenju značenja u tekstuallnom materijalu.

⁵¹ Ideja primata materijalnog principa kod Chattpadhyaya je nedvosmisleno pravi razlog te distinkcije, što se vidi već iz prve bilješke u njegovoj knjizi *Two Trends in Indian Philosophy* (str. 81), gdje citira ogroman pasus iz Lenjinovog *Materijalizma i empiriokritizma*. Preko Lenjina ta ideja primata objektivno-materijalnog vodi natrag ka Engelsu, koji je, kao što je poznato, Marxov pojam „materijalnog“ ponovo vratio u svjet objektivnog i prirodnog (usp. *Dijalektiku prirode*), nasuprot Marxovoj intenciji u *Fezama o Feuerbachu*.

⁵² Usp. Radhakrishnan, op. cit. 450.

⁵³ „Riječ mi se oslanja o razum, razum mi se oslanja o riječ/pravost ēu govoriti, istinu ēu govoriti“ (Aittareya-up., invokacija).

⁵⁴ „On sam bijaše doista ovo jedno, ništa drugo mu ne bije zdrženo; on pomisli, daj da se izlijem u svjetove.“

⁵⁵ „Sebe bijaše to na početku, čovjekolik, i pogledavši prozbori prvo ne vidjeviš ništa drugo osim sebe: „To sam ja“. Tako je postalo ime „ja“. Zato uvijek onaj tko je oslovljen prvo kaže „To sam ja“, a potom drugo ime koje god da ima.“

⁵⁶ „Bijaše bez radošt; stoga svatko tko je sam ne nalazi radošt. Poželi drugo, i koliki bijaše, tako se razdvoji na žensko i muško. Zato je ovaj prostor ispunjen ženom; s njom se sjedini, otud se rodije ljudi.“

⁹⁸ „Tako on pojmi, ja sam doista ovo stvaranje, ja sam sve ovo izlio. Otud je postalo stvaranje. U tom njegovom stvaranju prebiva onaj tko to zna.“

⁹⁹ „Ona naumi: „Kako to da se on, iako me porodio, sjedinjuje sa mnom. Hajde da se sakrijem.“

¹⁰⁰ „Tada sve ovo bijaše nerazlučeno; razlučilo se imenima-i-oblicima: ovo je to ime, ono je onaj oblik. U svemu se nastanio on.“

¹⁰¹ „Sve ovo tu je od sopstva, to je sušto, on sám, to si ti Švetaketu.“

¹⁰² Usp. naprijed bilj. 72. Ovi momenti čine imanentne teškoće tzv. filozofije dijalog-a, koja polazi od ontološke paradigmе jezika kao razgovora (usp., npr., H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*), teškoće koje su u punoj mjeri sadržane u svakoj filozofiji koja se boji da odustane od transcendentalnog suponiranog „identiteta“ ili „povijesnog smisla“. Usp. o tome rasvjetljavajuću studiju Ute Guzzoni, *Identität oder Nicht? Zur kritischen Theorie der Ontologie*. Freiburg/München 1981, gdje se problem ontološkog identiteta promatra na četiri markantna, dogmatička i kritička, primjera: parmenid, Aristotel, Marx i Heidegger. Interesantne su pri tome opservacije o Heideggeru i njegovu projektu arbajskog mišljenja bitka, slučaj kakav imamo upravo ovdje u upanišadama; govor o istom (ili „govor istog“) koji dijalog pretvara u monolog ispravnog znaleca, preobraća se u monolijski diskurs „samé stvari“, odnosno, rečeno Heideggerovim jezikom: u „govor“ ili „kažu bitka“ (*Sage des Seins*). Obrihanje „posesivnog“ odnosa, što kod Heideggera izdaje određeni član u genitivu (uvjetovan gramatikom njegovog vlastitog jezika, oko čije se desubjektivizacije toliko trudio), u sanskrtu je prikrvan parataktičkim odnosima u složenici „sadváda“, odnosima u kojima pitanje pripadnosti ne izbija u prvi plan.

¹⁰³ „Ovaj čovjek, dok je takav, prebiva na dva mesta – na ovom i onom svijetu; između njih je treće mjesto san. Dok stoji na tom trećem posrednom mjestu, on motri druga dva mesta, ovaj i onaj svijet. Kakav god da je pristup onom svijetu, kad mu pristupi, smotrit će oboje, zlo i blaženstvo. Dok je u snu, predavši posveru mjeru ovog svijeta, odstranivši sebe, premjerivši sebe, sniva svojim svjetлом i svojim sijsem. U tome ovaj čovjek prebiva svojim svjetлом.“

¹⁰⁴ „Nema tamо kola, ni zaprega, ni puteva. Tamo on stvara zaprege, kola i puteve. Nema tamо radosti, užitka, ni ushita. Tamo on stvara, radost, užitak i ushit. Nema tamо bazena, lopočnjaka, ni potoka. Tamo on stvara bazene, lopočnjake i potoke. Jer, on je tvorac.“

¹⁰⁵ Usp. Radhakrishnan, op. cit. 258: „According to Šankara the agency attributed to the Self is only figurative. The light of the Self, which is pure intelligence, illuminates the body and organs through internal organs and they perform their functions being illuminated by it.“

¹⁰⁶ Usp. Šankara: „Yac caitanyātmadyotiś-antahkarana-dvārenāvabhāsyati kāryakaranaṇi (...) tatra karttvaṁ upaśāryata ātmanah!“ („Djetalnost pridolazi Sopstvu samo utočištu što pomoću unutrašnjeg organa osvjetljava djelatne organe svjetloštu samosviesti.“)

¹⁰⁷ Usp. P. T. Raju: „We must remember that the being of the „I“ is not understood by the upanishads as a bare point but as dynamic and creative. The Atman is the creator of everything; it is a stage which transcends both subjectivity and objectivity. It is wrong to think that it is a subjective stage. Subjectivity lasts so long as objectivity lasts. The experience of dreams shows that the separateness of objects from the subject does not exclude the creation of both by the same principle. Mind is the foundation of both“ (op. cit. str. 229).

¹⁰⁸ Usp. *Two trends in Indian Philosophy*, str. 25.

¹⁰⁹ Usp. D. Chaitopadhyaya: „upaniṣade eksplicitno odustaju od filozofske analize i zagovaraju direktni uvid, intuiciju. To je genuina forma stajališta koje će pobijati i odbaciti ne samo sve grane ijudskog znanja i mogućnosti normalne spoznaje nego i realnost svijeta i života.“ (isto, str. 14).

¹¹⁰ Isto, str. 17.

¹⁰⁸ Isto, str. 20.

¹⁰⁹ Isto, str. 43.

¹¹⁰ Isto, str. 46.

¹¹¹ „Znanosti su filozofija, tri vede, privreda i uprava /1/ Mānave tvrde: tri vede, privreda i uprava /2/; filozofija je podvrsta triju veda /3/. Bārhasparye tvrde: privreda i uprava /4/; tri vede su samo pokriće onima koji se bave svjetovnim stvarima /5/. Aušanase tvrde: uprava je jedina znanost /6/, jer u njoj je sadržano načelo svih znanja /7/. Znanosti ima upravo četiri, (tvrdimo mi) Kautilya /8/, jer ono što se pomoću njih može spoznati o dharmi i arthi, to je sama znanstvenost znanosti /9/; u filozofiju, potom, spadaju sāṅkhyā, yoga i lokāyata /10/.”

¹¹² Usp. *Two Trends*, str. 63–65.

¹¹³ Primjedba H. Jacobija da Kautilya prešuće buddhizam i dainizam iz sektaške animoznosti nije naročito plauzibilna, jer bi Kautilya onda s još više prezira morao prešutjeti lokāyatu, čiji su predstavnici bili sigurno mnogo nepomirljiviji prema brahmanskoj ortodokciji nego što su to bili buddhisti ili daimi. Nadalje, ne treba zaboraviti činjenicu da ni buddhizam ni dainizam nisu u Kautilyino doba (4. st. pne.) bili toliko prošireni i utjecajni, i da su u svakom slučaju posjedovali izrazitiju ertu duhovnog pokreta nego ečite teorije, što Kautilya bez dvojbje u prvom redu ima u vidu. (Usp. Heinrich Jacobi, Contribution towards the early history of Indian philosophy, u: *Indian Antiquary*, 1918, str. 101 sq.; usp. Chattopadhyaynu protuargumentaciju, *Two Trends*, str. 59.)

¹¹⁴ „Ispitujući razlozima pitanja reda i nereda u trima vedama, koristi i stete u privredi, vladanju i bezvlastu u upravi, uspeh i neuspjeh u svima njima, ona održava svijet u napretku i propadanju, učvršćuje um, posjepuje spoznaju, govor i dielotvornost /11/.”

Ona je svjetiljka svih znanja, uputa za sva djela, utoka svih dužnosti, svemu je majka filozofija /12/.”

¹¹⁵ O fenomenu cinizma kao „prosvijetljene lažne svijesti”, usp. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt/M., 1983; motivska figura koja se provlači kroz dva debela toma je kinik Diogen iz Sinope, čija svjetiljka služi za dezavuiranje „veleteorijske”.

¹¹⁶ Termin „artha” pokriva široku semantičku sferu koju razumijevamo kao sferu „materijalnih interesa”: stvar, objekt, predmet, roba, novac, posjed, imutak, bogatstvo; nadalje svaki „predmet” nekog interesa, otud: predmet, tema, sadržaj, značenje. (usp. Monier-Williams, str. 90).

¹¹⁷ „Mi, Kautilya, tvrdimo: materijalno dobro je osnova /6/ jer poredak i užici tu imaju svoj korijen /7/.”

¹¹⁸ Usp. D. Chattopadhyaya: „Glavna karakteristika materijalističkih učenja u Indiji jeste, za razliku od idealizma, bhātačaitanyavāda ili dehātmavāda. Prema tim učenjima svijest je samo proizvod materijalnih sastojaka preoblikovanih u tijelo. U tom smislu svjesnost je jedino kvaliteta tijela.” (*Two Trends*, str. 44).

¹¹⁹ Isto, str. 45.

¹²⁰ Heraklit, frgm. B 56; jedan slučaj heraklitovske polisemije, koliko skroman toliko značajan uvid u pomicnost monosemije i krizni karakter spoznajne sheme subjekt-objekti, koji je karakterističan za pozitivni model znanja.

¹²¹ Usp. „Satat ḡamta, sati sampadya”; Heraklit: „pareontas apeinali”, frgm. B 34.

¹²² Usp. Chattopadhyaya: „Uddālaka Arunji je možda prvi indijski znanstvenik koji tvrdi da svijest nije ništa drugo nego produkt materije, i to dokazuje eksperimentom.” (*What is Living*, str. 488).

¹²³ W. Ruben, op. cit., str. 87.

¹²⁴ Chattopadhyaya se nastavlja na novije indijske ortodoksne izvore kao i na interpretacije evropskih indologa (Dasgupta, Phanibhushan, Radhakrishnan, Ruben, Garbe, Keith).

¹²⁵ Usp. engleski citat Marxa: „Consciousness can never be anything else than conscious existence, and the existence of men is their actual life-process.” (*What is Living, str. 490*).

¹²⁶ D. Chattpadhyaya je, kao i mnoga druga novija imena indijskih teoretičara (ne samo filozofa), kod nas gotovo nepoznat autor. Njegovo otkriće dugujem R. Ivetović, koja sâma koristi pozitivne potencijale njegovih istraživanja, rekurirajući prvenstveno na njegovu ranu i najpoticajniju studiju *Lokâyata*, posvećenu starim indijskim materijalističkim učenjima vedske i tantričke provenijencije, kao i perspektivama koje otvara interes za tantrizam. Ovaj vid receptepe smatram plauzibilnim i poticajnim, iako on u ovom tekstu, zbog simplicističkog shvaćanja odnosa materijalizma i racionalnosti, nije došao do adekvatnog izražaja.

¹²⁷ Instruktivna su u tom smislu istraživanja klasičnog indologa orientiranog antropološki i sociološki, kao što je George Dumézil, čije analize D. Chattpadhyaya, na žalost, ne uvažava ili ne poznaje. Usp. *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958 (Collection Latomus); nadalje: *Flamen-Brahman*, Pariz, 1935, studiju posvećenu furgi vedeskog svećenika (brahmâna) u sistemu ritualno-socijalnih odnosa.

¹²⁸ Polovica od ukupnih prinosa pripada brahmañu, dok se druga polovica dijeli među ostalim učesnicima obreda, srazmerno njegovoj nezamjenjivoj ulazi nadglednika, odnosno odgovornosti za sprečavanje „magijske katastrofe”, koja bi mogla nastupiti iz greške drugih aktera rituala: on sam, brahmañ, ne radi (usp. Dumézil, *Flamen-Brahman*, str. 16).

¹²⁹ U tom smislu Chattpadhyaya objašnjava razliku između sistema yoge i sâṅkhye: „Patañdalijev yoga uopće nije nezavisno filozofsko stajalište, a još manje logički i racionalni pristup realnosti; njegova osnovna tema su psihofizički mehanizmi kojima se postižu mističke i nadnaravne moći. Iako pokušava zastupati određeno filozofsko stajalište, ono sâmo nema nikakvu dublju vezu sa Patañdalijevim interesom. Osim što prihvata boga, nije ništa drugo nego sâṅkhya; ta činjenica pokazuje jedino arbitarnost Patañdalijeve pozicije, budući da je kategoričko odbijanje ideje boga bitno obilježje sâṅkhye” (*Two Trends*, str. 61). Usp. naprijed bilj. 79 i 113).

¹³⁰ Polovica od ukupnih prinosa pripada brahmañu, dok se druga polovica dijeli među ostalim učesnicima obreda, srazmerno njegovoj nezamjenjivoj ulazi nadglednika, odnosno odgovornosti za sprečavanje „magijske katastrofe”, koja bi mogla nastupiti iz greške drugih aktera rituala: on sam, brahmañ, ne radi (usp. Dumézil, *Flamen-Brahman*, str. 16).

¹³¹ U tom smislu Chattpadhyaya objašnjava razliku između sistema yoge i sâṅkhye: „Patañdalijev yoga uopće nije nezavisno filozofsko stajalište, a jošmanje logički i racionalni pristup realnosti; njegova osnovna tema su psihofizički mehanizmi kojima se postižu mističke i nadnaravne moći. Iako pokušava zastupati određeno filozofsko stajalište, ono sâmo nema nikakvu dublju vezu sa Patañdalijevim interesom. Osim što prihvata boga, nije ništa drugo nego sâṅkhya; ta činjenica pokazuje jedino arbitarnost Patañdalijeve pozicije, budući da je kategoričko odbijanje ideje boga bitno obilježje sâṅkhye” (*Two Trends*, str. 61). Usp. naprijed bilj. 79 i 113).

¹³² Usp. Eliade: „Sav religiozni život južne Indije okuplja se oko tih lokalnih božanstava, koji su izraz Velike Boginje. I upravo taj tip kulta nametnuo se posvuda u popularnom hinduizmu: Indija je našla svoj pravi religijski izraz u obožavanju grâmadevatâ (...) Njihove ikone ponekad su samo jednostavne figure ženskog organa, oragana rada-nja (yonî) u kamenni (...). Postoje još tragovi pristarog androginog Velikog Božanstva (Kadavat), međutim, njegova uloga u kultu je skoro nevažna. Među imenima Velikog dravidskog boga spomenimo ime „Yogi”, koje je vjerovatno uvedeno nakon povezivanja ovog božanstva sa Šivom” (nav. mj., 341).

¹¹ Usp. Eliade: „Napomenimo samo da je devocijonalni kult *pūdā*, koji je bitno obilježje hinduizma, zapravo dravidska tekovina. I sam termin *pūdā* vjerojatno je dravidskog porijekla (...) Što se tiče *bhakti*, mističke predanosti, ona bez sumnje pokazuje domorodačku strukturu, dravidsku ili predravidsku; u svakom slučaju *bhakti* je imala značajnu ulogu u hinduizmu, čisteci ga od magijskih pretjerivanja i od ritualističke skolastičke. *Bhakti* se obraćala direktno Bogu ili Velikoj boginji, ili pak nekom od bezbrojnih grāmadaevata koja su je predstavljala.“ (isto, str. 340/341).

¹² Usp. Eliade: „Za nas je inače interesantna i činjenica da se trijumf jogističkih praksi poklapa sa nezaustavlјivim prodorom narodnog kulta mističke predanosti. Ustoličenje tehnika yoge u samom jezgru hinduizma desilo se, zapravo, u momentu križe ortodoksije, što znači upravo u onom trenutku kad je ona moralna popustiti ujedno pred svim sektaškim mističkim pokretima. Asimilacija tormi autohtone, predanske religioznosti počinje veoma rano, još u vedsko doba (što je, na primjer, slučaj s bogom Sivom).“ (isto, str. 151).

¹³ Usp. Eliade: „Ideal voge, stanje *divinmukta*, jeste da se živi u „vječnoj sadnosti“, izvan Vremena. Onaj koji je „osloboden za života“ ne posjeduje više personalnu svijest koja se hrani njegovom vlastitom historijom, on uživa, staviše, u svjedodžbenoj svijesti koja je čista lucidnost i spontanost. Nećemo ni pokušati da opisemo to paradoksalno stanje; kako se ono, s jedne strane, postiže „smreću“ za uvjete normalnog ljudskog postojanja, s druge strane, rođenjem za transcendentni način postojanja, to stanje je nesvodivo na naše kategorije“. (isto, str. 354).

¹⁴ Usp. Eliade: „Objašnjenje istovremenog prisustva „magije“ i „mističke“ u yogi treba tražiti upravo unutar strukture ovog paradosalnog stanja, koje se nalazi onkraj profane egzistencije: sve se određuje spram smisla koji se pridaže ideji slobode.“ (isto, str. 355).

¹⁵ Usp. Eliade: „Budući da tijelo predstavlja Kosmos i sve bogove, i budući da se oslobođenje može postići jedino polazeći od tijela, važno je imati zdravo i krepko tijelo. Neke tantričke škole odbacuju ujedno s askezom i svakom spekulacijom isto tako radikalno i svako upražnjavanje meditacije.“ (isto, str. 210).

¹⁶ Eliade, isto, str. 212.

¹⁷ Eliade, isto, str. 207 sq.

¹⁸ Usp. Eliade: „Žena utjelovljuje ujedno i misterij stvaranja i misterij bivanja, misterij svega što jest i što postaje. Što umire i ponovo se rada, na neki nadoknjevi način. Tako se na metafizičkom planu isto kao i na mitološkom proteže filozofska shema sāṅkhye: Duh, „muškarac“, *puruša* je „veliki nemoćnik“, nepokretan, kontemplativan; *prakrti* je ona koja radi, rada i hrani. Kada neka velika opasnost prijeti temeljima Kosmosa, bogovi se obraćaju Šakti moleći je za pomoć.“ (isto, str. 209).

¹⁹ Eliade, isto, str. 211.

²⁰ Taj problem, sadržan u izrazu „vāma“ („lijevi“), provlači se kroz različite sfere indijske, naročito hinduističke kulture. Iako je „vāma“ oznaka „lijevog“ i jednoznačno topos žene u toj kulturi (paradigmatski dan u božanskom „paru“ Šiva-Šakti, u kojem je Šakti, zapravo, samo lijevi aspekt muškog božanstva, njegova ženska strana, aspekt koji Sivi pri ulasku u vedski panteon muških bogova priskrbuje ime „Vāmadeva“), figura koja spada pod oznaku „vāma“, dakle žena, može se pojaviti i s desne strane. To je naročito upadljivo u hinduističkom slikarstvu i ikonografiji, gdje podjela pozicija desno-lijevo nije posve stroga. Okolnost da ona varira govori o svojevrsnoj aksioškoj konverziji u kojoj je primarna shema odnosa desno-lijevo, muško-žensko, tako karakteristična za vedsko-brahmanski ritual (usp., npr., obred vjenčanja u Aśvalāyangrhyaśūtri) preuzeta samo kao „prazna“ shema primata i ispunjena drukčijim, čak kontradiktornim sadržajem. Ako je, naime, *vāma* shvacen kao *princip* u ontološkom smislu, onda taj princip u procesu asimilacije u hinduizam dolazi na „pravo“ mjesto koje je već unaprijed definirano kao

„desno“ (usp. pravi – desni, u svim inde. jezicima). Eklatantan primjer tog procesa assimilacije jest upravo tantrizam „desne“, odnosno „prave ruke“ (dakšinačāra), koji uživa status priznate forme hinduizma. U vezi s time, pitanje konfuzije „lijevog“ i „desnog“, odnosno „desnog“ kao „nepravog“ i „zlog“ u vedskom ritualu, ne mora se promatrati na ovoj pozadini. Južna strana (desna), koja je strana demona, doista je na desnoj ruci, gledano prema suncu u trenutku izlaska, dakle gledajući na istok; na lijevoj strani horizonta, (diš) leži još sjećanje na smjer dolaska Arijaca; kozmičke relacije su ovde možda još forma, odnosno metafora historijske svijesti (ili točnije: pre-historijske); „prava“ historija, naprotiv, počinje od doba „novih“, desnorukih heroja (usp. izraz „suhasta“, „dobroruki“, kao epitet Tvaštara, koji je, pak, kovač Indrine vadre, tog „razgomitelja zloduha“, šatru, duš-man). O uočljivoj razlici između patrijarhalnog karaktera vedske tradicije u Indiji i blazih, „femininih“ crta tantrizma koje su se značajno odrazile na hinduizam i sliku Indije u cijelosti usp. R. Ivezović, „Vedsko i tantričko nasljeđe“ u: *Druga Indija*, Zagreb, 1982.

¹¹¹ „Zenom postavši postiglo bi se najviše“ (cit. prema: D. Chattopadhyaya, *Lokāyata*, str. 53.)

¹¹² Eliade, op. cit. 207; Chattopadhyaya, *Lokāyata*, str. 50.

IZABRANA BIBLIOGRAFIJA

(Popis komentiranih autora i tekstova)

- Apte, V. S., *The practical Sanskrit-English Dictionary*, 4th rev. and enlarged ed., New Delhi, 1965.
- Aufrecht, Th., *Die Hymnen des Rig-Veda*, hrsg., Bonn, 1877.
- Austin, J. L., *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Pr. 1963; (njem. izd.: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart, 1972.)
- Beal, S., *The Positive Science of the Ancient Hindus*, 1913 Belvalkar/Ranade, History of Indian Philosophy, Poona, 1927–1933.
- Bhattacharyya, K. C., *Studies in Philosophy I-II*, New Delhi, 1983 (2. izd.).
- Biardeau, M., *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris, 1964.
– Clefs pour la pensée hindou, Paris, 1972.
- Blumenberg, H., „Paradigmen zu einer Metaphorologie“ u: *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd., 6/1960.
- Chattopadhyaya, D. P., *Lokyata*, New Delhi, 1959.
– *What is Living and what is Dead in Indian Philosophy*, N. Delhi, 1977.
– *Two Trends in Indian Philosophy*, Mysore Univ. Press, 1977.
– (ed.) *Studies in the history of science in India I-II*, Delhi, 1982.
- Chaudhuri, H., *The Philosophy of Integralism*, Calcutta, 1954.
- Das, V., (ed.), *The Word and the World*, New Delhi, 1986.
– „The Language of sacrifice“ u: *Man. Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1983.
– „Kâma as purushârtha. The Story of Râma“ u: *Way of Life. King, householder, renouncee. Essays in honour of L. Dumont*, ed. by T. N. Madan, New Delhi, 1982.
- Dasgupta, S. N., *A History of Indian Philosophy I-V* (1922–1955)
– *Religion and the rational outlook* (1954), repr. New Delhi, 1974.

- Dumézil, G., L'idéologie tripartie des Indo-Européens (Collection Latomus Vol. XXXI), Bruxelles, 1958.
- Flamen-Brahman, Paris, 1935.
- Dumont, L., Homo hierarchicus. The caste system and its implications., London, 1970.
- Religion, politics and history of India, collected papers in Indian sociology, Paris/The Hague, 1970.
- Đurić, R., Seobe Roma, Beograd, 1987.
- Eliade, M., Le Yoga. Immortalité et Liberté, Paris, 1975 (Beograd, 1984, prijevod i predgovor Z. Žec).
- Traité d'histoire des religions, Paris, 1975.
 - Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris 1968. (njem. izd. Frankfurt/M., 1982.
 - Le sacré et le profane (njem. izd.: Hamburg, 1957).
- Foucault, M., Les mots et les choses, Paris, 1966. („Reči i stvari”, Beograd, 1971.)
- Grassmann, H., Wörterbuch zum Rig-Veda, 4. unveränd. Aufl. Wiesbaden, 1964.
- Griffith, Ralph T. H., The Hymns of the Rgveda, transl. new rev. ed., New Delhi, 1973.
- Guzzoni, U., Identität oder Nich? Zur kritischen Theorie der Ontologie, Freiburg/München, 1981.
- Habermas, J., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/M., 1967 (2. izd.).
- Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M., 1985.
- Hegel, G. W. F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Bd. 2, u: Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer/ K. H. Michel, Frankfurt/M., 1971, Bd. 9.
- Heidegger, M., Identität und Differenz, Pfullingen, 1982 (7. izd.)
- Sein und Zeit, Tübingen, 1976 (13. izd.)
 - Parmenides, Gesamtausgabe Bd. 54, Frankfurt/M., 1982.
 - Was heißt Denken?, Tübingen, 1971 (3. izd.)
- Heinrich, K., Parmenides und Jona, Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt/M., 1966.
- Vernunft und Mythos, Frankfurt/M., 1983.
- Iveković, R., Druga Indija, Zagreb, 1982.
- „Vrijeme u indijskoj filozofiji i pojam povijesti postmoderne” u: Filozofska istraživanja, 18/1986.
- Jacobi, H.: Contribution towards the early history of indian philosophy, u: Indian Antiquary, 1918.
- Kane, P. V., History of Dharmashastra, Poona, 1930, 1941.

- Kangrga, M., Praksa vrijeme svijet, Beograd, 1985.
- Katičić, R., Stara indijska književnost, Zagreb, 1973.
- Kochanovsky, J., Gipsy Studies I-II, New Delhi, 1963.
- Krishna, D., „The Upanishads – what are they?“ u: Journal of Indian Council of Philosophical Research, Vol. I, No. 1, 1983.
- „The Vedic corpus: some questions“ u: Journal of Indian Council of Philosophical Research, Vol. III, No. 1, 1985.
- Kristeva, J., Pouvoirs de l'horreur, Paris, 1983.
- Lohmann, J., „Sein und Zeit, Sein und Wahrheit in der Form der Sprache“ in: LEXIS IV (1951).
- „Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur“ u: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift f. H. G. Gadamer, hrsg. von D. Henrich u. a., Tübingen, 1960.
- Lyotard, J. F., Le différend, Paris, 1983.
- Macdonnell, A. A., Vedic Mythology, Strassbourg, 1898 (repr. N. Delhi 1981).
- Monier-Williams, M., A Sanskrit-English Dictionary, Oxford, 1899 (reprint New Delhi/Patna/Varanasi, 1976).
- Nakamura, H., History of the Early Vedānta, New Delhi, 1983.
- Nietzsche, F., Kritische Studienausgabe der Werke, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, Berlin/München, 1980, Bde. 4, 11.
- Oldenberg, H., Die Literatur des alten Indiens, Stuttgart/Berlin, 1903.
- Pajin, D., Filozofija upanišada, Beograd, 1980.
- Pañcatantra (Tatrākhyāyikā), prijevod, predgovor i komentar Z. Matišić, Zagreb, 1980.
- Radhakrishnan, S., The Principal Upanishads, London, 1974.
- Radhakrishnan S./Raju, P. T. (ed.), The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy, London, 1960.
- Renou, L., Les Etudes védiques et pāṇinéennes. Paris, 1955 (sq.). – L'Inde fondamentale, éd. par Ch. Malamoud, Paris, 1978.
- Rgveda, usp. Aufrecht, Griffith.
- Ross, W. D. (ed.), Aristotle's Metaphysics I-II, Oxford, 1924.
- Ruben, W., Studies in Ancient Indian Thought, Calcutta, 1966.
- Sloterdijk, P., Kritik der zynischen Vernunft I-II, Frankfurt/M., 1983.
- Srinivas, M. N., Social change in modern India, Berkeley/Los Angeles, 1966.
– Caste in modern India and other essays, Bombay, 1962.
- Starkie, W., Auf Zigeunerspuren. Von Magie und Musik, Spiel und Kunst der Zigeuner in Geschichte und Gegenwart, München, 1957.
- Thieme, P., „Der Fremdling im Rigveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte ari, arya, aryaman und ārya“ u: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 1938.
– „Ari. Fremder“ u: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 177/1957.

- Tilak, B. G., *Karmayogaśāstra or the Philosophy of Energism*, Poona, 1965.
- Upanišade, usp. Nakamura, Radhakrishnan (1974).
- Veljačić, C., *Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filosofiji*, Beograd, 1982.
- Virilio, P., *L'horizon négatif. Essai de dromoscopie*, Paris, 1984.
- *Logistique de la perception*, Paris, 1984.
- Zimmer, H., *Philosophic und Religion Indiens*, Frankfurt/M., 1979., 3. izd.;
(Engl.: *Philosophies of India*, ed. by J. Campbell.)

OBJAŠNJENJE UZ NAČIN TRANSLITERACIJE

Engleski sistem transliteracije sanskrtskog pisma (devangari), koji je preuzet i u našoj indologiji, ovdje sam izmijenio iz slijedećih razloga. Prvo, naš fonetski sistem i pismo mnogo bolje odgovara sanskrtskom, naročito s obzirom na palatale i vokalsko /r/; drugo, radi lakšeg čitanja onima koji nisu indolozi, i treće, radi smanjenja troškova štampanja i smanjenja grešaka u slogu. Kako, ipak, linearna i potpuna transliteracija nije moguća, posegnuo sam za nekim pojednostavljajućim rješenjima, slijedeći pri tome princip koji su već uveli Č. Veljačić i R. Iveković, što znači, rukovodeći se, prije svega, fonetskim, a ne arbitrarnim kriterijima.

1) Vokalsko /r/, koje se prenosi kao ř, nisam posebno označavao, budući da njegova pozicija u riječi i fonetska vrijednost odgovaraju našem vokalskom /r/ (usp. izraze kao 'rgveda', 'prakrti' i dr.).

2) Sanskrtske palatale koji se transkribiraju kao c, ch, j, jh pišem kao ē, ēh, d, dh; nazal /nj/ pišem ipak tradicionalno /ñ/ radi moguće zabune pri fonetskoj kombinaciji n+j (usp. npr. engl. Patanjali).

3) Iz istih razloga zadržavam tradicionalni znak y za glas /j/, da bi se izbjegla konfuzija u _dekliniranim formama (usp. gen. „Patañalija“ umjesto „Patañjalija“).

4) Sanskrtski retrofleksi ť th, ð dh, ñ kao i visarga ḡ naznačeni su u tekstu kurzivom (*t, th, d, dh, n, h*), iz tipografskih razloga.

5) Isti problem se odnosi i na anusvaru m̄. Budući da se ne radi o labijalnom nazalu /ml/, nego o znaku za nazalizaciju prethodnog vokala, odlučio sam se da sve te slučajeve pojednostavim pišući slovo (n). Opravdanje za to postoji u našem jeziku u različitoj fonetskoj vrijednosti tog znaka (usp. Ana, Anka, Anda), i, s druge strane, u sanskrtu, gdje se anusvara jedinstveno može označavati točkom iznad vokala, ili pak točnom literacijom svakog slučaja (dentalni, guturalni, palatalni i retrofleksni nazal) posebnim znakovima. Računajući na prvu mogućnost, sanskrtske izraze i termini te vrste pišem na slijedeći način: sanskr., sāṅkhya, mīmāṁsā, sansāra, Śankara i sl.

6) Tri sibilanta, za koje u međunarodnoj transkripciji ne postoji jedinstveno rješenje, pišem na kod nas prihvaćeni način: s za /s/, ř za engl. sh ili š, ſ za „umekšano” /ʃ/ (usp. izraze „siddhi”, „kšatrija”, „daršana”).

7) Konačno, sve vokalske dužine označavam iz tipografskih razloga našim znakom za uzlazno-silazni akcent (npr. á) umjesto ravnom crticom iznad vokala (usp. á).

Borislav Mikulić
KARMAYOGA

1988.

Izdavač
SOUR „Veselin Masleša“,
IRO „Sarajevo“,
OOUIR Izdavačka djelatnost,
Sarajevo

Za izdavača
Radoslav Mijatović

Recenzenti
Rada Ivezković
Nenad Fišer

Lektor
Dušanka Starović

Tehnički urednik
Salih Ahmetodžić

Korektor
Azra Čebić

Štampa
RO Štamparija „Budućnost“,
Novi Sad, Šumadijska 12

Tiraž: 1000 primjeraka

Stampano uz finansijsku pomoć
SIZ-a za nauku BiH

ISBN 86-21-00192-6

Nova izdanja u prodaji

G. V. Lajbnic

NOVI OGLEDI O LJUDSKOM
RAZUMU

Kostas Axselos

MARX, MISLILAC TEHNIKE

FILOZOFIJA MODERNOG
DOBA
(zbornik)

Vojin Milić

SOCIOLOGIJA SAZNANJA

Abdulah Šarčević

DE HOMINE. MISLJENJE I
MODERNI MIT O ČOVJEKU

Theodor Adorno

MINIMA MORALIA

Paul Feyerabend

PROTIV METODE

Karl Löwith

OD HEGELA DO NIETZSCHEA

Milan Damnjanović

ESTETIKA I
STVARALASTVO

Borislav Mikulić

KARMAJOGA I PRAXIS

Ponovljena izdanja

L. Wittgenstein

TRACTATUS
LOGICO — PHILOSOPHICUS

G. W. F. Hegel

ENCIKLOPEDIJA
FILOZOFSKIH ZNANOSTI

Max Scheler
POLOŽAJ ČOVJEKA
U KOZMOSU

Alber Kami
MIT O SIZIFU

Henry Corbin
HISTORIJA ISLAMSKE
FILOZOFIJE I, II

Herbert Marcuse
UM I REVOLUCIJA

Izdanja u štampi

Walter Benjamin
PORIJEKLO NJEMACKE
ŽALOBNE IGRE

C. F. von Weizsäcker
JEDINSTVO PRIRODE

U pripremi

Otfried Höffe
ETIKA I POLITIKA
Temeljni model i problemi
praktične filozofije

FILOZOFIJA SOCIJALNIH
NAUKA (zbornik)

Heidegger
IZBOR IZ SPISA

K. Jaspers
IZBOR IZ SPISA

POJAM DRUGOG
(izbor tekstova)

UPANIŠADE

Ernst Tugendahrt
UVOD U JEZICKO —
ANALITICKU FILOZOFIJU