

Sankhya karika i Sankhya sutra

Priredio
Ivan Antić

Predgovor

Pred nama su dva klasična teksta koja spadaju u najvažnija dela klasične indijske filosofije. Prvo je *Sāṅkhya-karika* a drugo je *Sāṅkhya-pravācāna-sūtrāni*, ali je poznatije kao *Sāṅkhya-sūtrā*. Prvo je nastalo u trećem, a drugo u četrnaestom veku i predstavlja vrhunac razvoja sistema zvanog *sāṅkhya*. On je uvršten u jedan od šest ortodoksnih skolastičkih sistema ili *daršana*. Ostali su: *nyāya*, *vaiśeṣika*, *yoga*, *pūrva-mīmāṃsā* i *vedānta*. Oni su do nas dospeli preko tradicije *sūtri* nastalih u prvim vekovima nove ere. To je praksa zapisivanja učenja u aforizme koji su kratki, jezgroviti, bez suvišnih dodataka i ikakvih nedostataka. Takvi su morali biti jer su se oslanjali na pamćenje i usmenu tradiciju, koja je hiljadama godina prethodila njihovom zapisivanju. Gledišta su razrađivana kroz mnoge generacije još pre no što su sažeta u *sūtrāma*. Ona nisu delo jednog mislioca ili jednog doba, već delo niza mislilaca kroz mnoge generacije. Stoga je teško odrediti njihovo poreklo. Često autori *sūtri* nisu osnivači niti začetnici sistema, već samo njihovi prikupljači i stilizatori, kao što je, na primer, Patanjđali (*Yoga-sūtre*). *Sūtre* su tako jezgrovite da se ne mogu razumeti bez komentara (kaže se da je 'gramatičar srećan kad uštedi polovinu kratkog samoglasnika isto kao kad mu se rodi sin'); zato je u Indiji praksa pisanja komentara postala bogatija od izvornih dela. Tako i ovde imamo komentare koji se mogu smatrati sastavnim delom *Sāṅkhya-sūtri*.

Slučaj sa *sāṅkhyom* je karakterističan. Iako se smatra srednjovekovnim skolastičkim sistemom, pojmovi na kojima se ona zasniva mnogo su stariji i nalaze se u osnovi učenja *Veda*, koja su zapisana oko 600. god. pre n.e., a dotle su se od 1500. god. pre n.e. prenosila usmenim putem. U njima je začetnik *sāṅkhye*, Kapila, već legendaran, i on se pominje kao 'prvorodeni mudrac' (*rṣi*). Stoga moramo imati na umu da je ovo što je do nas dospelo kao *sāṅkhya*, samo ostatak najstarijeg indijskog sistema spoznaje. Po svemu sudeći on svoje korene ima u predvedskom dobu i nije arijevske porekla, kao ni *yoga* koja je proistekla iz *sāṅkhye*. Već su mnogi uočili da tekst *Sāṅkhya-sūtri* nije koherentan, da su neki njegovi delovi mnogo stariji i da verovatno pripadaju samom Kapili, dok su drugi, koji čine većinu, pridodati znatno kasnije, verovatno do četrnaestog veka kada je delo zaokruženo kao celina. Ove naknadno dodate aforizme lako je prepoznati jer se uglavnom bave raspravama sa drugim filozofskim sistemima iz toga doba.

Najstarije zapisano delo o *sāṅkhyi* jeste *Sāṅkhya-kārikā* od Iṣvarakrṣṇe, nastalo je u trećem veku n.e. Ovaj tekst na najsžetiji i najradikalniji način iznosi suštinu učenja, bez rasprava s drugim školama. Trebalo bi još istaći i delo *Sāṅkhyatattvakaumudī* od Vācaspatija i komentar na *Sāṅkhya-sūtre* od Viḍnana Bhikṣua, *Sāṅkhyapravācānabhaṣya*, nastao u šesnaestom veku.

Kao izvori za ovaj prevod poslužile su dve knjige: *The wisdom of sankhya*, koju je priredio K.P. Bahadur (Sterling Publishers, PVT. LTD. New Delhi), i starije delo *The Sankhya Aphorisms of Kapila*, translated by J.R. Ballantyne, London, Trübner, 1885, (reprint izdanje 1995. Parimal Publications, Delhi). Ovo drugo delo sadrži i klasične komentare od Viḍnana Bhikṣua, Aniruddhe, Nageše i Vedanti Mahadeva. Oni se nalaze i u ovom prevodu, u komentarima aforizama, ali u sažetijem i savremenijem izrazu.

Nije preterano reći da se cela indijska filosofija zasniva na pojmovima koji se nalaze u *sāṅkhyi*, samo što se u ostalim učenjima naglašavaju ovi ili oni njihovi aspekti. *Sāṅkhya* je u osnovi celokupne (ne samo) indijske duhovnosti zato što se zasniva na fundamentalnom razlikovanju *puruše* i *prakrti*. To su dva osnovna pojma *sāṅkhye*. Ovo razlikovanje je osnova za spoznaju bivstvovanja kakvo jeste i, samim tim, za čovekovu samospoznaju.

Sāṅkhya je predstavljana kao dualistički sistem zato što se zasniva na tumačenju ova dva pojma, *puruša* i *prakrti*, i razjašnjavanju njihovog odnosa, ali to, kao što ćemo videti, nije sasvim opravdano.

Prakrti je univerzalno polje iz koga nastaje sve što biva kao priroda ili univerzum. Reč *prakrti* znači 'pra osnova' ili 'pra tvar'. Iz nje nastaju sve 'materijalne' kao i psihološke pojave kakve su nam poznate, a i one koje nisu. Unutar nje se odigrava relativna spoznaja subjekta (ega) naspram objektivnog sveta. Subjekat i svet objekata su samo kategorije unutar *prakrti*, kojih ima 23. *Prakrti* sadrži ne samo fizički univerzum, već i njegove više, suptilnije, energetske dimenzije koje su u drugim tradicijama poznate i kao astralni ili 'nebeski svetovi' u koje duše odlaze posle smrti, gde 'žive bogovi' ali i demoni. Dakle, sve što jedan religijski um može da zamisli. Prema tome, već sama *prakrti* sadrži u sebi sve postojeće, sve moguće suprotnosti i dualističke odnose.

Puruša stoji naspram *prakrti* kao duh neuslovljenosti koji je omogućava. On je ona sloboda koja omogućava da biće postoji, a da nije tek ništa. On nije tvorac *prakrti*, posebno ne u mitološkom judeo-hrišćanskom shvatanju stvaranja, nego čista neuslovljenost koja omogućava samo postojanje kao takvo. On ne omogućava postojanje nekim delanjem u tom cilju, već samim svojim prisustvom. On je transcendentni Bitak. U tekstu se njegova uloga poredi sa magnetom koji samim prisustvom privlači opiljke gvožđa. Tako *puruša* privlači celokupno zbivanje prirode ka njenom ishodu; sve što se zbiva u celoj prirodi zbiva se s ciljem 'oslobođenja *puruše*', odnosno, da se u čoveku prosvetli smisao samog postojanja. Ovo prosvetljenje se događa jedino u čoveku, u biću gde je priroda do savršenstva dovela sva svoja psihofizička iskustva. Kada čovek prepozna bivstvovanje kakvo jeste, on prepoznaje duh koji ga omogućava i potpuno nadilazi (transcendira) i to kao svoju apsolutnu suštinu. Stoga reč *puruša* znači 'čovek', tačnije 'muškarac'. Ipak, ona ne označava isključivo muški pol, jer se ne odnosi na telo, već ljudsko biće koje se odlikuje duhovnom aktivnošću ka smislu, koja ima karakteristike muževnosti i lišena je svake tipično ženske pasivnosti, reproduktivnosti i podatnosti. Čovekovo telo je samo organski pogodno mesto u prirodi u kome boravi Bitak (ono je 'čuvar Bitka', ili tubitak - kako bi rekao Hajdeger), i *puruša* u sânkhyi predstavlja čovekovu duhovnu suštinu koja je upravo transcendentni Bitak.

Ovo što je rečeno ima takvu dubinu i značaj da ga i pored iščitavanja čini nevidljivim za prosečnog čitaoca. Rečeno je, naime, to da je čovekova suština duh koji omogućava samo postojanje prirode, koji transcendira biće, a naročito telo i um. Od svih vizija smisla čovekovog postojanja, ova je najsmelija i najveličanstvenija - u toj meri da će moći šire da bude prihvaćena tek u daljoj budućnosti.

Transcendencija bivstvovanja, njegovog lanca uslovljenog življenja i umiranja, predstavlja okosnicu svih duhovnih tradicija i religija. Ali, svuda je ona izneta u različitim, često indirektnim, simboličnim i mitskim oblicima, kroz ideju Boga i vaskrsenja. Ona je takođe okosnica temelja filosofije na Zapadu, od Platona - koji je ustanovio razlikovanje čulnog i duhovnog - preko Dekarta i Kanta - koji su dotle najjasnije izrazili zahtev da se čovek odvrati od sadržaja svesti i okrene ka svesti samoj - do Hajdegera - koji je konačno definisao ontološku diferenciju kao fundamentalnu ontologiju i okret ka samom Bitku. Ali nigde ova fundamentalna istina nije tako jasno pogođena i izražena kao u sânkhyi, još u samom osvitu ljudske civilizacije kada je, po svoj prilici, Kapila živio. Naime, iako je i u ostalim sistemima, religijama i filosofijama postojala težnja ka transcendenciji, čovekova suština i smisao tražili su se u nekim modifikacijama samog bića, u *prakrti*, u njegovim čulno iskustvenim ili natčulnim oblicima postojanja (koji su se u tu svrhu proglašavali 'božanskim'), dok su se jedino u sânkhyi oni smelo i jasno prepoznávali u duhu koji omogućava sâmo postojanje kao takvo u celini, u duhu iz koga izvire i kome teži cela *prakrti*, u *puruši*.

Objektivno, nepristrasno i jasno, kao na školskoj tabli, sânkhya pokazuje: šta se nadilazi ili transcendira (*prakrti*); zahvaljujući čemu je nadilaženje uopšte moguće (zahvaljujući *puruši*); kakav je smisao celog tog procesa i kakav je položaj čoveka u njemu (da bude autentičan kao sam *puruša*). Razlikovanjem *puruše* i *prakrti* sânkhya pruža kontekst za razumevanje same transcendencije kao takve i njenog smisla. Jedino se u sânkhyi čovekova autentičnost diferencira naspram bivstvovanja uopšte, kakvo ono sâmo jeste, kroz osvešćenje, a ne ideološko ubeđenje, i to kao nezavisnost od njegovog uslovljavanja, dok se u svim ostalim pseudoduhovnim tradicijama ona tražila unutar uslovljenog bivstvovanja *prakrti*. Pri tome su se stvarali verski i crkveni autoriteti kojima je jedini zadatak bio da ojačaju lažno ubeđenje kako je moguće spasenje unutar *prakrti*, možda u njenim višim i suptilnijim dimenzijama. Iz ovog ubeđenja potiče sve zlo koje čovek čini jer je identifikovan s bićem. Ako je čovekova suština duh koji omogućava prirodu, tada je jedini izraz njegove autentičnosti da ljubavlju omogućava sav život, a ne samo da ga koristi za sebe.

Prema teoriji sânkhye *puruša* se diferencira u svesti (ne 'oslobađa' jer nije ni bio sputan) ustanovljavanjem svih kategorija *prakrti*, kojih ima 23. Samim svojim transcendentnim položajem *puruša* omogućava svest u čoveku, jer svest je sama po sebi nadilaženje (transcendiranje) objekta osvešćenja; u identifikaciji s objektom nema svesti, sama diferencijacija od njega i njegovo nadilaženje *jesu* svest. Zato osoba koja sprovodi praksu meditacije, odnosno nadilaženja (transcendiranja), ima veću psihičku objektivnost i nezavisnost od uticaja okoline, svoga tela i uma, ona je znatno mirnija i uravnoteženija od ostalih ljudi koji su identifikovani sa zbivanjem bića. Opuštenost i objektivnost nisu, dakle, veća kontrola i jača ukočenost, već samo sposobnost nadilaženja i otuda *svesne diferencijacije* spram zbivanja uopšte. U tome je sva tajna duhovnog probuđenja i slobode. Potpuno nadilaženje svih objekata daje potpunu i neuslovljenu svest o *puruši* - o onome što omogućava i objekte i subjekta koji ih je svestan. Dakle, sama *prakrti* ne daje svest čoveku jer ona je nesvesna; kao što nema slike bez podloge, tako i ona, kao tvorac objekata, služi kao podloga osvešćenju.

Cela *prakrti* je polje uzročnog nastajanja, iz nje se emanacijom ispoljava samo ono što je u latentnom stanju već postojalo. Uzrok i posledica su skriveno i razotkriveno stanje istoga. Kako uzrok i posledica obrazuju lanac u uvek promenljivom univerzumu, mora postojati nešto što je bez uzroka, osnovna tvar iz koje nastaju sve promene. To sânkhya ustanovljava kao *prakrti*, koja nikada nije stvorena niti može ikada biti uništena. U osnovi *prakrti* su tri *gune* (strune, kvaliteti): *sattva* (čisto, svetlo), *rađas* (aktivno, promenljivo) i *tamas* (tamno,

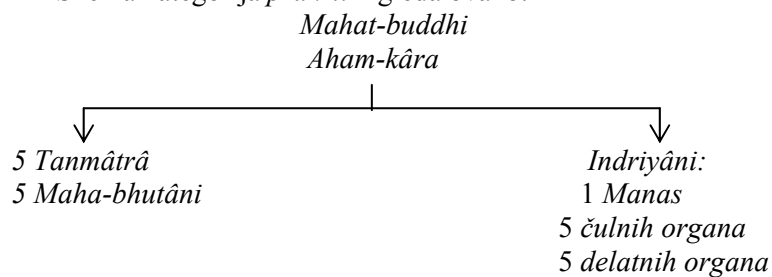
neaktivno). *Sattva guna* uzrokuje zadovoljstvo i sreću, *rađas* prisiljava čoveka na neumoran napor i nemir, dok *tamas* stvara otpor delovanju, stanje apatije i nezainteresovanosti. Kada su *gune* u stanju idealne ravnoteže, *prakrti* je nemanifestovana. Svet se manifestuje tek kada *gune* izgube ravnotežu. Zato je osnovna odlika postojanja u svetu nesklad (*dukha*) i stalni izazov suprotnosti. Sveopšte i stalno kretanje kosmosa (*đagat*) izazvano je upravo neravnotežom osnovnih konstitutivnih činilaca (*guna*) u samoj osnovi postojanja - u *prakrti*. *Puruša* je vrhunski privlačitelj zbivanja prirode. Zbog njegove blizine ravnoteža *guna* se narušava i priroda se preobražava u iskustveni svet ne bi li se potpuno saobrazila svom duhovnom ishodu u svome najsavršenijem obliku: čoveku. Zahvaljujući transcendentnom *puruši*, i trostrukim konstitutivnim svojstvima u svojoj osnovi, čija neravnoteža izaziva postojanje (tačnije: delatno kretanje) sveta, *prakrti* sama ispoljava svet. Za njegov nastanak nije potreban nikakav tvorac izvan njega. Po ovome je sânkhya izrazito ateistički sistem, u kome nema nikakve ideologije niti mitologije.

Iz *prakrti* se najpre ispoljava *mahat-buddhi*, 'vrhunsko počelo' ili 'vrhunska budnost' koja se u individui manifestuje kao intelekt.

Zatim *aham-kâra*, kategorija koja na makrokosmičkom planu predstavlja princip uobličavanja svega što biva, od galaksija do misli i atoma, a na mikrokosmičkom to je princip psihičke individuacije u ego i ličnost. Zato ona znači: 'ja sam činilac' ili 'ja sam tvorac'.

Sve ostale kategorije proističu iz *aham-kâre*. One se odatle dele na objektivno i subjektivno područje. Na objektivnom području su suptilna ili prototipska počela zvuka, dodira, boje, ukusa i mirisa (*tanmâtrâ*). Njihovom progresivnom kondenzacijom nastaju pet 'velikih elemenata' (*maha-bhutâni*): etar, vazduh, vatra, voda i zemlja. Pored toga što predstavljaju grube elemente objektivnog sveta, ovo područje simbolično predstavlja i sve dimenzije neorganskog ili nadfizičkog, energetskog bivstvovanja. U drugim tradicijama ono je poznato kao 'astralni svetovi' i to je područje svih 'natprirodnih' ili 'božanskih' svetova i 'nebeskih bića'. I oni su, dakle, unutar *prakrti*, ali u njenom suptilnom ili energetskom području ispoljavanja. Zato sve religijske tradicije koje veličaju ovo suptilno područje *prakrti*, i njegove entitete (bića) s kojima se stupa u kontakt raznim ritualima i obredima, nisu istinski duhovne jer ne nadilaze *prakrti*, već samo naglašavaju jedno njeno područje (čulno nevidljivo) na račun drugog (čulno vidljivog), i u suštini su demonističke. Drugo, subjektivno područje koje nastaje iz *aham-kâre*, predstavlja nama poznato trodimenziono psihofizičko iskustvo. To su *indriyâni* ili organske sposobnosti za sticanje iskustva bivstvovanja. *Indriyâni* se sastoje iz razuma (*manas*) koji koordinira čulne (sluh, vid, dodir, okus, njuh) i delatne organe (jezik, noge, ruke, organe izlučivanja i polne organe). Sva živa bića se u ovom trodimenzionom fizičkom području dele prema broju čulnih i delatnih organa koja poseduju. Samo ih čovek ima sve. Zato je jedino on sposoban za najkompletnije sticanje iskustva bivstvovanja i spoznaju njegovog smisla.

Shema kategorija *prakrti* izgleda ovako:



Postupnim osvešćenjem čovek prepoznaje sve ove kategorije bića koje sačinjavaju sve aspekte bivstvovanja, u svim dimenzijama, i tako dolazi do transcendencije bića, do uvida da to nije on i da to nisu njegova svojstva, do prepoznavanja svoje prave suštine, *puruše*, kao različite i nezavisne od celog tog međuzavisnog i uslovljavajućeg procesa prirode. Jer, sama činjenica da ih može biti svestan dokazuje da je njegov duh, koji mu omogućava svest, iznad svih tih objekata koje osvešćava. Sve većim osvešćenjem čovek jača svoju dušu, *divu*. Ona zadobija moć svesnog nadilaženja tela, njegovog nadživljavanja i samostalnog delanja u energetskom obliku koji se zove *linga šarira*. Ona se sastoji iz tri najviše i najfinije kategorije prirode: *buddhi*, *aham-kâra* i *manas*. Njihovim osvešćenjem i aktuelizovanjem čovek nadilazi (transcendira) područje prolaznog psihofizičkog iskustva, smrt i patnju zasnovanu na identifikaciji sa fizičkim telom.

Ovo nadilaženje je suština one duhovnosti u Indiji koja se zasniva na učenju *yoge* i *upanišada*, a njihovo učenje, koje se temelji na pojmovima i viziji sânkhye, sačinjava suštinu indijske duhovnosti.

Sânkhya se samo uslovno može smatrati dualističkim sistemom, mada je to već tradicionalno prihvaćeno. To je kompromis sa relativnim umom kome je prirodno da sve doživljava dualistički. Duh (*puruša*) koji omogućava postojanje (*prakrti*) ne može biti u dualizmu sa njim. U transcendentalnoj svesti, koja je jedina autentična, nema dualizma. Stoga dualizam je samo način da se činjenice bivstvovanja, koje izlaže sânkhya,

jasnije saopšte relativnom umu smrtnika. Dosadašnja tumačenja sânkhye zasnivala su se na logici takvog uma, i otuda je u tim tumačenjima *puruša* predstavljan kao inteligibilna monada večno otuđena od prirode, *prakrti*. To je njegov položaj činilo apsurdnim i sistem sânkhye pretvaralo u učenje o dualizmu prirode i duha (esencijalizam) koji nikome nije bio od koristi. Međutim, kada se bolje upoznaju kategorije *prakrti*, ovaj privid dualizma nestaje i *puruša* se pokazuje kao neuslovljenost koja omogućava postojanje. Problem razumevanja *puruše* je problem iskustva transcendentalne svesti, odnosno svesti koja nije uslovljena telom i umom.

Sama reč 'sânkhya' ima značenje nabiranja, ali ne numeričkog računanja, već razabiranja koje se vrši kada se nešto ustanovljava (u ovom slučaju to su kategorije prirode), dakle, upućuje na osvešćenje. Kao jedan od najznačajnijih izdanaka sânkhye, *yoga* predstavlja konkretnu razradu meditativne prakse osvešćenja i transcendencije, a klasično delo *Yoga-sûtre* najvažniji praktični priručnik sânkhye. Poznato delo *Bhagavad gita* je nešto popularnija verzija osnovnih instrukcija sânkhye.

Nakon šesnaestog veka razni tumači su sânkhyu potpuno približili *vedanti* (a takve težnje postoje i u Sânkhya-sûtrâma) i ona je ostala bez svojih 'sledbenika', gotovo zaboravljena. To nije slučajno. Ono što sânkhya tvrdi je u toj meri fundamentalno da čovečanstvo još nije zrelo za prihvatanje te istine. Još uvek mu je potrebno da zamišlja kako je neki Bog 'stvorio svet' i da pokušava da sledi njegove 'zapovesti' i ostale autoritete, umesto da dela po sopstvenoj svesti i zrelosti, i tako otkrije *da je neuslovljeni, nezavisni duh (puruša), koji omogućava njegovo telo, um, Boga i sve što postoji, upravo njegova jedina prava bit*. Čovek je još uvek previše zavisn od objekata, nije se zasitio iskustva koja mu oni donose, još uvek je rob svojih predstava i misaonih sadržaja, još uvek svoj identitet ne ustanovljava u sebi samom, a to znači u transcendentnom duhu koji omogućava život - i koji se stoga izražava jedino ljubavlju i svešću - nego u raznim objektima i sadržajima, preko posrednika (najpre svog tela, zatim jezika, imena, statusa, porodice, nacije, plemena, običaja, tradicionalne odeće, teritorije, verske tradicije i ostalih društvenih institucija i autoriteta), tako da ne vidi sâmo svoje biće koje je isto u svim ljudima. Zato još uvek kao argumente koristi oružje i silu, a ne svest i vrlinu. Ovu nesvesnu zavisnost od objekata i sadržaja uveliko zloupotrebljavaju politički i verski autoriteti, što se vidi po oblicima njihove propagande. Zahvaljujući savremenoj tehnologiji i virtualnoj realnosti koju ona stvara, ona je u novije vreme dobila svoje krajnje suptilne dimenzije. Sve se jasnije pokazuje da ukoliko je veća ova zavisnost od objekata, koje sânkhya identifikuje kao proizvode *prakrti*, odnosno čovekova nesvesnost bivstvovanja, utoliko je i zlo koje čini veće. Nema drugog zla do onog koje čovek sam počinu svojom nesvesnošću, a to znači svojom identifikacijom sa bićem.

Koliko je zla i stradanja potrebno da ga se čovek zasiti, da upozna *prakrti* kakva jeste i prepozna svoju duhovnu nezavisnost od nje, svoju bit koja je izvor sveg života i postojanja? Odgovor na ovo pitanje mora svako za sebe da nađe kroz disciplinu. Od nivoa svesti i lične zrelosti zavisi da li će se uslovljavajući sadržaji svesti nadići u meditativnoj opuštenosti i smirenju. Ako je čovekova duhovna suština ona ista sloboda koja omogućava svet i samo postojanje, i daje mu smisao, onda se ona nikako drugačije ne može ispoljiti nego jedino kao lična zrelost, kao samosvest. Ona se ne može spolja zadobiti, niti se na nju može uputiti kakvim verovanjem ili obožavanjem, čovek joj se nikako ne može spolja približiti kroz ideologiju ili instituciju, već jedino on sam. To mora postati, tačnije, biti svestan Toga što u suštini već jeste - *puruša*. Zato sânkhya nije nikada bila niti će ikada biti učenje koje okuplja i predvodi mase. Ona upućuje na fundamentalno, spasonosno razlikovanje i probuđenje koje se može postići samo kada čovek dopre do svoje transcendentne biti, koja je daleko iza svetske buke i meteža. Ona je namenjena samospoznaji čovekovog bezvremenog, neuslovljenog, autentičnog duha - *puruše*.

Ovo nas dovodi do osnovne pretpostavke sânkhye, a to je da čovek (*puruša*) tek treba da se rodi i kroz disciplinu postane ono što uistinu jeste: duh koji sve omogućava. Ovakav kakav je, prirodno nastao, on nije ni počeo da postoji, on se uopšte ne razlikuje od ostale prirode (*prakrti*). Zato je njome i uslovljen. Zato i pati.

Ivan Antić

SANKHYA-KARIKA

1. Pred nasrtom trovsne patnje težimo spasenju razumevanjem uzroka. Zapostaviti čistu svest o sebi pred svetovnim iskustvima nije pravilno, jer potpuno dokončanje patnje prepuštanjem svetovnom životu nije moguće.

(„Trovsna patnja” može poticati: 1. iz nas samih; 2. iz vanjskog sveta, tj. od drugih bića, i 3. iz nebeskog sveta kao uticaj planeta, bogova (neorganskih bića) ili kao moć sudbine. „Čista svest” je transcendentalna svest o autentičnom duhu, puruši, a „svetovan život” je ograničen na relativni um i uslovljeno bivstvovanje prakti.)

2. Svetovna iskustva, kao i vera u nekog Boga, sredstva su jednako nečista, oskudna ili prekomerna. Bolji je obratni smer svesnog razlikovanja pojavnog, nepojavnog i znanog.

(„Obratni smer svesnog razlikovanja” je praksa meditacije s kojom se objektivno ustanovljava sve, od misli i osećanja, do najgrubljih fizičkih pojava. Ovde se jasno stavlja do znanja da svetovna i religijska iskustva spadaju u istu ravan bivstvovanja, iako sa različitim sadržajima i učincima, i da je za duhovnu autentičnost neophodno iskustvo transcendencije.)

3. Iskonska je priroda (*prakti*) neproizvedena (*avikrti*). Sedam glavnih činilaca (iz nje) proizvedeni (dalje) proizvode šesnaest sastojaka koji su tek proizvodi, a duh (*puruša*) niti je proizveden niti proizvodi.

(„Sedam glavnih činilaca” su: *mahat-buddhi*, *aham-kâra* i pet *tanmâtrâ*. „Šesnaest sastojaka” su: *indriyâni* i *maha-bhutâni*.)

4. Opažanje, zaključak i svedočanstvo tri su verodostojna sredstva spoznaje. U njima su obuhvaćena sva ostala, na njima se temelji izvesnost izvoda.

5. Opažanje je ustanovljavanje posebnih objekata. Zaključivanje je, prema objavama, trostruko, a nastaje iz poznavanja karakterističnih osobina i njihovog posednika. Svedočanstvo dolazi od poverljive osobe i od otkrovenja.

6. Čulni objekti saznavaju se opažanjem, a ono što je natčulno, zaključivanjem. Što se direktno ne opaža niti se može pouzdano zaključiti, ustanovljava se svedočanstvom i otkrovenjem.

7. Nemogućnost opažanja može da nastupi usled ekstremne udaljenosti ili blizine, oštećenja čula, mentalne nestabilnosti, velike finoće, usled drugačijeg ubeđenja, zamenom za nešto slično i zbog drugih uzroka.

8. Iskonska priroda nije primetna, zato što je suptilna, iako bivstvuje tako da su joj učinci primetni, a ti su učinci svesnost (*buddhi*) i ostalo što otud proizilazi kao oblikovana i neoblikovana priroda.

9. Budući da je nemoguće proizvesti ono što ne bivstvuje, budući da je nužan zahvat u tvarni uzrok, budući da sve ne može nastati iz svačega, nego mogući uzrok proizvodi (samo) ono što može, tako da samo iz bića nastaje biće - zato i učinak (posledica) bivstvuje već pre zahvata činioca (uzroka).

10. Oznake su bića u razvoju da su prouzročena, nestalna, neobuhvatna, delatna, mnogostruka, uključiva, obeležena, povezana i zavisna. Nerazvijena je priroda suprotno obeležena.

11. Razvoj se sveta zbiva na potki od tri strune (*gune*). One se (same po sebi) ne razlučuju, (nego su) pred-metne. (Obeležja su im) opšta, ne misle nego proizvode. Takva im je prirodna podloga, dok je duh obeležen suprotnim svojstvima.

12. Svojstva struna (*guna*) jesu: ugodnost, neugodnost i bezosećajnost. Svrha im je da osvetle, da pokrenu i suspregnu (zbivanje). Strune deluju uzajamno da se usklade, povežu, umnože i oplode.

13. *Sattva* je *guna* lagana i svetla, dok se *rađas* ceni jer je čvrst i pokretan, a *tamas* je mora i učmalost. Po svrsi su slične svetiljci.

14. Nemogućnost razlikovanja i ostalo dokazuje se postojanjem triju *guna*, a nepostojanje njihovim odsustvom. Neispoljeno (*prakrti*) se dokazuje time što svaka posledica mora da poseduje uzrok.

15. Nemanifestovana (*avyakta*) *prakrti* postoji kao opšti uzrok jer su sve pojedinačne tvorevine ograničene, jer je istorodna, jer je pokretačka snaga, jer je različita od svih pojedinačnih uzroka i posledica, i zato što izaziva sve posledice.

16. Ona se razvija kroz tri *gune* i preobražava se, kao tečnost koja se preliva u obilju, zavisno od prevage pojedine *gune*.

17. Budući da svojstva nisu sama sebi svrha, nego su pod vlašću suprotstavljenom proizvodu triju *guna* - postoji duh, budući da je neophodan korisnik i jer se (sve) zbivanje vrši zbog (njegovog) oslobođenja.

18. Dokaz je mnogostrukosti *puruša* redosled uzroka rađanja i smrti i postepenost zbivanja, a takođe i razlike u odnosu triju struna.

19. Takva je raznorodnost dokaz da je svojstvo duha da bude svedok, izdvojen, nepristrasan, nedelatan posmatrač.

20. I zato, zbog takve združenosti, lik koji nije misao deluje kao misao. Mada su delatne tek strune (*gune*), čini se da i posmatrač postaje delatan.

21. Kao kada se hromi združi sa slepcem tako su vezane i te dve (osnove - duhovna i tvarna). Svrha je duhovni uvid, a uz to i razrešenje tvari. Tako se vrši zbivanje u svetu.

(Hromi je nedelatni *puruša*, a slepac je delatna ali nesvesna *prakrti*. Oni se udružuju kao kada slepac ponese hromog koji vidi put.)

22. Od iskonske prirode (potiče najpre) *mahat-buddhi*, a zatim i skup od šesnaest (sastojaka). Iz pet od tih šesnaest (iz *tanmâtrâ*) potiče pet tvarnih počela (*maha-bhutâni*).

23. Svojstvo *mahat-buddhi* je odlučnost. Ispravnost, mudrost, stanje bez strasti i gospodstvo njegov su svetli lik. Tome su suprotna obeležja tame.

24. *Aham-kâra* deluje iz taštine. Otuda potiču dve vrste prirode: jedanaest organa i pet prototipskih počela.

25. Iako je *aham-kâra* jedinstvena iz nje potiču različite vrste razvoja, zavisno od toga da li prevladuje *sattva* ili *tamas*. Kada prevlada *sattva* nastaju *indriyâni*, a kada prevlada *tamas* nastaju fini elementi (*tanmâtrâ*, prototipovi grubih, *maha-bhutâni*). Dok su *sattva* i *tamas* materijalni uzroci tih razvojnih oblika, *rađas* je delatni uzrok.

26. Oko, uho, nos, jezik i koža zovu se organi spoznaje (*buddhindriye*). Glas, ruke, noge, organi izlučivanja i polni organi jesu organi delanja (*karmendriye*).

27. Razum (*manas*) im je zajedno svojstven i istovrstan. Zato je organ volje. Raznovrsnim preobražajem kvaliteta (*guna*) nastaju razlike i lučenje izražavanja.

(Razum je organ i spoznaje i delatnosti. Prema komentarima, razum razjašnjava ono što je neodređeno, a sam od sebe ne dodaje ništa datoj predmetnosti.)

28. Pet funkcija, zvuk i ostalo, jednostavna su opažanja. Govor, rad ruku, kretanje, izlučivanje i reprodukcija drugačije su funkcije.

29. Posebno je obeležje svakog od triju (unutarnjih organa) funkcija koja nije zajednička. Zajednička funkcija im je zračenje pet dahova (*prâna*).

(*Buddhi, aham-kâra* i *manas* su unutarnji organi, ili *antahkarana*.)

30. U pogledu čulnih objekata, delovanje sva tri organa je i simultano i sukcesivno. Kada su u pitanju neprimetne stvari, delovanju tri unutarnja organa prethodi saznanje.

31. Čulni i delatni organi izvode svoje pojedine funkcije podstaknuti uzajamnom simpatijom. Njihov cilj je nezavisnost duha; ni zbog čega drugog se oni ne aktiviraju.

32. Organa je trinaest vrsta; oni delaju pomoću shvatanja, utvrđivanja i obelodanjivanja. Njihovi vanjski objekti su desetstruki, budući da su shvatljivi, utvrđljivi i obelodanjivi.

(Strofe 30-32 razjašnjavaju koordinaciju triju unutarnjih - *manas, aham-kâra* i *buddhi* - sa deset vanjskih organa - *karmendrye* i *buddhindrye*.)

33. Unutarnji je činilac trovrstan, a deset je vanjskih (organa) koji tim trima ukazuju predmete. Delatnost je vanjskih organa neposredna sadašnjost; unutarnji je delatan u sva tri vremena (prošlost, sadašnjost i budućnost).

34. Fini elementi, *tanmâtre*, koji su prototipovi naših grubih čula, primetljivi su jedino čulima božanskih bića. Govor je zavisen od zvuka; ostali od svojih objekata.

35. Budući da svesnost s unutarnjim činiocima doseže u bit svakog predmeta, (bitno) je sredstvo (spoznaje) trovršno, a ostali su organi njihova ulazna vrata.

36. Tako različite osobine *guna*, delujući kao svetiljka, odražavaju u svesnosti (*buddhi*) potpuno jasnu svrhu duha,

37. budući da svesnost nastoji da zadovolji svaki prohtev duha, a uz to razotkriva suptilnu razliku duha i stvari.

38. Suptilna počela (*tanmâtre*) nisu raznolika, a od njih pet nastaje pet grubih počela (*maha-bhutâni*). *Tanmâtre* razlikujemo prema smirenim, uzbuđljivim i varavim utiscima.

39. Od suptilnih počela, *tanmâtrâ*, sastoji se psihičko telo živih bića. To telo nadživljava smrt fizičkog tela i preporuča se, dok se tvorevine grubih materijalnih elemenata raspadaju.

40. Suptilno telo nastalo je prvo, nezavisno, trajno. Omeđuju ga um i ostali (duševni) činioči bića sve do suptilnih počela. Ono prolazi životima nedostupno užitku, mada je nosilac osobina bića.

(Suptilno telo je *linga-šarira*. Prema komentarima „semenje vrline i greha sadržano je u suptilnom telu... u sklonostima uma”.)

41. Kao što nema slike bez podloge ni senke bez predmeta, tako ni izraz spoznaje ne postoji bez podloge u predmetnim razlikama.

42. Suptilno telo, usmereno duhovnom svrhom, kao glumac igra svoju ulogu prilagođujući nameru onom što želi da postigne, sa pouzdanjem u moć iskonske prirode.

43. Urođena priroda i stečena svojstva, a i vrline, očevidno zavise od (umnih i ostalih) činilaca, dok telesnost već od začetka zavisi od učinaka (tih činilaca).

44. Vrlina utire uzlazni put, a grešnost zavodi niza strminu, mudročću se postiže oslobođenje, a u ropstvo se pada iz bezumnosti. Nadmoć odstranjuje prepreke, a suprotni učinci plod su suprotnih osobina.

45. Napuštanje strasti prirodno je smirenje, tok života (preporadanje) izvire iz žara požude, nadmoć odstranjuje prepreke, a suprotni učinci plod su suprotnih osobina.

(„Osam sklonosti uma”, četiri pozitivne i četiri negativne, koje su opisane u ove dve strofe - vrlina, mudrost, neprianjanje uz nagone, nadmoć, i njima suprotne četiri mane - komentarišu se dalje prema načelu da „čovjek postaje ono o čemu meditira”.)

46. Ovo su sve tvorevine uma, uslovljene smetnjama, slabostima, samozadovoljstvima i postignućima. Usled nejednakog uticaja *guna*, ima ih pedeset.

47. Pet je vrsta smetnji; raznih slabosti usled organskih nedostataka ima dvadeset osam; samozadovoljstava ima devet, a dostignuća osam.

48. Raznih pomračenja uma (*tamas*) ima osam, isto kao i smutnji (*moha*); razočarenja (*mahamoha*) je deset. Teskoba ima osamnaest vrsta, a toliko i potpunih pomračenja uma.

49. Nedostaci jedanaest organa, zajedno sa slabošću uma, čine opštu nemoć. Povreda uma ima sedamnaest, a nastaju usled nepostojanosti zadovoljstava i postignuća.

50. Navode se devet oblika ugodnosti: četiri unutarnjih, koje se odnose na prirodu (*prakrti*), sredstva (*upadana*), vreme (*kala*), i sreću (*bhagya*); i pet spoljašnjih koja nastaju izbegavanjem uživanja u objektima.

51. Osam postignuća su: razmišljanje, učenje, studiranje, sprečavanje tri vrste bola, sticanje prijatelja i milosrđe. Tri ranije spomenuta (smetnje, slabosti i samozadovoljstva) sputavaju postignuća.

52. Bez težnje za rođenjem (*bhava*) nema oblika (suptilnog tela, *linga šarira*), a bez (sticanja iskustava pomoću) suptilnog tela nije moguće nadilaženje rađanja i oblikovanja. Zato je evolucija sveta dvostruka: obeležena je prirodnim oblikovanjem i sticanjem mentalnih iskustava.

53. Ima osam vrsta božanskih svetova; pet podljudskih, dok je ljudski svet jedinstven. Podljudski svetovi nisu samo svetovi životinjskih bića, nego obuhvataju biljke i minerale. Sve su to materijalni svetovi (unutar *prakrti*).

54. Svetlost *sattve* prekriva vrhunce sveta, a korenje je skriveno u tami (*tamas*). Sredinom se šire strasti (*rađas*). Tako je razgraničen svet, od boga Brahme pa do vlati trave. Srednji deo sveta jeste svet ljudske sreće i nesreće.

55. Misaoni ljudski um tu snosi patnju koja je nanos starenja i smrti, sve dok se ne odvrati od oblika. Zato je patnja u biti svega.

56. Priroda je sazdana tako, od najvišeg uma pa do zadnje čestice, da posluži oslobođenju (svakog pojedinačnog) duha. Poduhvat je (prirode) zbog tuđe svrhe kao da je njena vlastita.

57. Nesvesno, kao što nastaje mleko za ishranu teleta, preobražava se i priroda u svrhu slobode čoveka (duha).

58. Kao što ljudi rade s krajnjim ciljem da zadovolje svoje želje, tako i neispoljena *prakrti* radi služeći duhu, i njen krajnji cilj je dokidanje patnje.

59. Kao što se povlači plesačica kada gledaocima prikaže ples, tako se odvrća i priroda pošto se izrazila pred duhom.

60. Velikodušna priroda, obdarena svojstvima (*gunama*), nesebično i na sve načine ispunjava svrhu duha, koji nema svojstava.

61. A meni se čini da nijedno biće nije stidljivije od same prirode, jer kada shvati: „Videna sam”, nikada više ne izlazi na dogled (duha-) čoveka.

62. Zato zaista (tu) niko ne biva sputan, niti se oslobađa, niti prolazi nizom života. Sâma se priroda, prolazeći raznim fazama, vezuje i oslobađa.

63. Priroda samu sebe vezuje, ili zapetljava u tkanje struna, *guna*, zbog sedam sklonosti ka oblikovanju, a jednom se sklonošću (mudrošću) razrešuje za istinsku dobrobit duha. Sedam spona prirode, s kojima se porobljava u razne oblike, jesu sklonosti prema vrlinama i gresima, prema dobru i zlu.

64. Tako stalnim pronicanjem takvosti (stvarnosti prirode) dosežemo spoznaju (da to) „nisam, (to) nije moje, niti (sam to) ja”.

65. A duh (-čovek) poput gledaoca i dalje bez zanosa promatra prirodu, koja je odvrćena od rađanja uspešno napustila sedam vrsta oblikovanja.

66. On tad ravnodušan (kaže): „Video sam je”, a ona suspregnuta: „Opažena sam.” Iako je među njima uspostavljen odnos, on više ne služi razvoju sveta.

67. Kad je duh dosegao savršeno znanje, tad ispravnost, a i ostale vrline postaju nedelatne. Telo zahvaćeno snagom oblikovanja i dalje postoji kao u zamahu lončarevog točka.

(Kad se oblikovani lonac skine s lončarevog točka, točak se vrti i dalje još neko vreme snagom inercije. „U času kad prevagne budnost, sve semenje *karme* postaje nesposobno da proklija, jer je tlo postalo jalovo.”)

68. A kad se duh otcepi od tela, i kretanje se stvari, pošto je postiglo cilj, obustavlja. Duh tako postiže potpuno savršenstvo jednom za svagda.

69. Ovo je skrovito znanje objavljeno najvećem mudracu, Kapili. To je znanje o nastanku, opstanku i ishodu bića.

70. Ovu vrhunsku pročišćavajuću mudrost on je iz svog saosećanja saopštio Asuriju. Asuri ju je preneo Pančāśikhi, a ovaj je razradio u sistem.

71. Sistem, koji su učenici preneli usmenim nasleđem, složio je u *arya* metrici Išvarakršna, koji je savršeno shvatio utvrđeno učenje.

SÂNKHYA-SÛTRÂ



PRVA KNJIGA

OSNOVE TEORIJE

Pozdrav slavnom mudracu Kapili koji,
u nameri da izbavi svet iz bede u koju je zapao,
videvši da ljudi koji imaju jaku želju za spoznajom
mogu naći način da je steknu,
sada izlaže odlična uputstva
koja bi želeo da usvoje njegovi čitaoci.

I-1. *Atha trividha dukkha atyanta nivrittih atyanta puruṣārthah.*

Konačni prestanak trovsne patnje krajnji je cilj ljudskog duha.

Reč '*atha*' (doslovce 'sada') je blagoslov i koristi se kao reč '*Om*'. Tri vrste patnje jesu: 1. Subjektivna (*adhyatmika*); tako je nazvana jer nastaje iz čovekovog 'ja'. Sastoji se iz bolesti i duševne patnje. 2. Objektivna (*adhibhautika*), koja je prouzrokovana delovanjem drugih živih bića, kao što su životinje, ljudi, ptice itd. Nazvana je tako zato što nastaje od stvorenih bića. 3. Uticaj sudbine (*adhidaivika*), izazvan natprirodnim silama, zatim uticajima zvezda i planeta, zlih duhova ili bogova (*deva*).

Ono što treba da se ukloni nije samo trenutna patnja, nego i buduća. Zato *sûtra* koristi reči 'konačni prestanak'. Četiri cilja ljudske egzistencije, prema indijskoj filosofiji, jesu: *artha*, sticanje blagostanja; *dharma*, sticanje zasluga; *kama*, postizanje užitka i *mokṣa*, oslobođenje. Od njih su prva tri prolazna i propadljiva, dok je vrednost oslobođenja (*mokṣa*) trajna. Cilj sânkhye, kao i svih drugih škola Šest sistema, je da se postigne oslobođenje. To je ono što aforizam naziva 'krajnji cilj ljudskog duha'.

Mada je čovek (*puruṣa*) izvan patnje, zbog svoje povezanosti sa umom on izgleda kao da pati. Kao kada stavimo komad prozirnog stakla preko crvenog platna; staklo će izgledati crveno iako nije. Zato kada čovek kaže: "Ne želim da trpim bol", to njegovo Ja govori. Ono se oseća sputano patnjom samo zbog mentalnog uplitanja.

I-2. *Na driṣṭât tatsiddhîh nivritte anuvritti-darṣanât.*

Patnja se ne može trajno okončati uobičajenim sredstvima (kao što su novac i čulna uživanja), jer tako može biti sprečena za neko vreme, ali se ponovo vraća.

Aforizam priznaje da se bol može ukloniti za izvesno vreme pomoću materijalnih stvari, ali to nije rešenje jer ne traje dugo. Na primer, može se izlečiti bolest pomoću leka, ili se može naći privremena uteha sa ženom, porodicom i materijalnim stvarima i, za to vreme, osećati da je uništena žalost. Možemo se zaštititi od divljih životinja, insekata, štetočina itd. i misliti da smo se oslobodili bola. Ili možemo nositi amajliju i smatrati je zaštitom protiv nesreće. Ali, zaista, sva ta sredstva su uzaludna jer patnju ne iskorenjuju zauvek. Kad iščezne dejstvo leka, kad se potroši bogatstvo, kad prestane ljubav i kad amajlija više ne donosi sreću, patnja se ponovo javlja.

I-3. *Prâtyahika-kṣut-pratikâra-vat tat-pratikâra-čeṣṭanât puruṣa-artha-tvam.*

Pretpostavlja se da čovek takođe može da olakša bol uobičajenim sredstvima koja daju trenutna zadovoljstva, kao što gladna osoba utoli svoju glad svakog dana hranom.

Ovaj aforizam razmatra da li je opravdano da čovek bude zadovoljan običnim sredstvima za ublažavanje bola, kao što je sticanje bogatstva itd. On zaključuje da to nije dobro jer takvo olakšanje mora biti ponavljano uvek nanovo, kao što čovek mora da uzima hranu svakog dana da bi zadovoljio svoju glad. Osim toga, ponavljano korišćenje takvih sredstava razvija želju za njima, što ne pogoduje krajnjem cilju *puruṣe*.

Iako se bol ublažava pomoću svetovnih objekata, to nije krajnji cilj *puruṣe*. To je opravdano samo kao privremeno olakšanje od bola.

U ovom aforizmu ponovo vidimo slobodoumnost sânkhye. Iako tvrdi da su objekti u svetu i svetovna uživanja beskorisni za potpuno oslobođenje od patnje, ona ne osuđuje bića koja im teže, već u tome prepoznaje prirodnu težnju uma.

I-4. *Sarva-asambhavât tat-sambhave api atyanta-asambhavâd heyah pramâna-kušalaih.*

Metode privremenog oslobođenja od patnje treba da odbace sve razumne osobe, jer nisu moguće na svim mestima i u svim vremenima, a i tamo gde su moguće, nisu dovoljne.

Poslednji deo ovog aforizma, koji kaže 'a i tamo gde su moguće, nisu dovoljne', različito su tumačili Aniruddha i Viđnana Bhikšu. Prema prvom 'nisu dovoljne' znači da ublažavanje patnje nije trajno, dok prema Viđnana Bhikšuu to podrazumeva da čak i ako se oslobodimo od jedne vrste patnje, postoje druge koje nastavljaju da deluju i tlače.

Za osobu koja ima sposobnost razlikovanja, bolno je sve, bez izuzetaka, kao što kažu Patanjđalijeve *Yoga-sûtre* (II,15). Ako nešto izaziva zadovoljstvo, ono je združeno i sa strahom od njegovog gubitka, i žalošću kada ga na kraju izgubimo. Osim toga, u čoveku se javlja i zlovolja prema svemu što ometa takvo uživanje. Na primer, ako čovek nalazi radost u ljubavi s ženom, on pati kada žena prestane da mari za njega. Žalosti ga i uznemirava sve i svaka osoba koja se nađe između njegove voljene i njega.

Prema tome, ako neko namerava da poništi bol pomoću vidljivih sredstava, pokušava da postigne nemoguće. Baš ta vidljiva sredstva su najnesigurnija. Ako neko pati zbog bolesti, možda se ne može naći dobar doktor. Ako neko ima bogatstvo, brine zbog lopova i razbojnika. Čak i da telesni bol nestane, duševni ostaje. Iz tog razloga privremene i materijalne pomoći mudri ljudi odbacuju.

I-5. *Utkaršâd api mokšasya sarva-utkarša-šruteh.*

Niži putevi uklanjanja bola treba da se odbace u korist najvišeg cilja, oslobođenja, čiji je vrhunski značaj takođe objavljen u Svetim spisima.

Oslobođenje je večno, transcendentalno i vrhovno uklanjanje patnje. Ne može se ostvariti pomoću svetovnih objekata uživanja. Sveti spisi ga uzdižu do neba. Zato ga treba želeći više od svih drugih sredstava za uklanjanje patnje.

I-6. *Avihešah ca ubhayoh.*

Inače ne bi bilo razlike između ovo dvoje - vidljivih sredstava i naloga Svetih spisa.

Postizanje oslobođenja je najviši ideal izvan koga ne postoji ništa više. Ali, neki kritičari mogu pitati: oslobođenje od čega? Odgovor će biti: od uslovljenosti. Za uslovljenost se može verovati da je neizbežna i neophodna, ili slučajna. Ako je prvo, kritičar može reći da se nikako ne možemo osloboditi; u drugom slučaju, ona će se sama raspasti i nestati isto kao i sve prolazne stvari. Zašto nam onda treba da ostvarimo oslobođenje? U ovom aforizmu je dat odgovor: kakva god da je priroda uslovljenosti, ne može se poricati potreba za oslobođenjem.

Kapila će u sledećem aforizmu pokazati da sputanost ne može biti osnovno stanje čovekovog duha.

I-7. *Na svabhâvatah budhasya mokša-sâdhana-upadeša-vidhih.*

Ako je suštinska priroda ljudskog duha da bude sputan, ne bi postojao put ni način za postizanje oslobođenja.

Oslobođenje predstavlja potpuni prestanak patnje, i patnja očigledno nije ono što bismo smatrali suštinskim svojstvom ljudskog duha (*puruša*). Da je tako, Sveti spisi ne bi propisivali put za oslobođenje. Ono što predstavlja suštinsko svojstvo postoji toliko dugo dok postoji supstancija kojoj pripada; kao što se vatra ne može osloboditi topline koja je njeno suštinsko svojstvo. Stoga sputanost nije bitno svojstvo ljudskog duha, *puruše*. To je takođe rečeno u *Kurma Purâni* (II,2.12) gde se kaže: "Ako bi duh čovekov bio po svojoj prirodi nečist, prljav ili promenljiv, on ne bi mogao steći oslobođenje ni posle stotina ponovnih rođenja."

I-8. *Svabhâvasya ana-apâyitvâ an-anuštâna-lašanam aprâmâ-yan.*

Ako smatramo da je duh čovekov po prirodi ograničen, i da je nemoguće njegovo oslobođenje, tada Sveti spisi, koji nalažu njegovo oslobođenje, nisu istiniti.

Ovaj aforizam samo potvrđuje prethodni. Duh mora biti po svojoj suštini slobodan. Ako verujemo da je drugačije, to bi značilo da su Sveti spisi lažni, a takvo stanje stvari je nemoguće. Zato ne možemo smatrati da je duh sputan.

I-9. *Na aškaya-upadeša-vidhah upadište api an-upadeśah.*

Ne može se zamisliti da Sveti spisi daju uputstva za ono što je nemoguće, a ako ih sadrže, ne možemo ih nazvati 'uputstvima'.

Ovaj aforizam nastavlja smisao prethodnog. Ako pretpostavljamo da Sveti spisi upućuju na nešto što je nemoguće, to bi bilo apsurdno. Zato mora postojati mogućnost oslobođenja duha, drugačije ne može da se zamisli.

I-10. *Šukla-pata-vat biḍa-vat cet.*

Moglo bi se reći da se suštinska priroda stvari može menjati, kao što se belo platno može obojiti, ili seme ispeći, i da je duh na taj način ograničen.

Autor predviđa i jedan prigovor. Prigovarač može izneti argument: "Ipak, nije dovoljno reći da, zato što je oslobođenje moguće, sputanost nije prirodno stanje duha. Na primer, kada vidimo obojeno platno, zašto ne pretpostavimo da to nije njegovo prirodno stanje i da bi moralo biti belo? Slično je i sa ispečenim semenom. Dakle, samo zato što Sveti spisi obećavaju oslobođenje mi ne možemo pretpostavljati da je duh neuslovljen." (Vidi aforizam 7)

I-11. *Śakti-an-udbhavâbhyâm na aśakya-upadeśah.*

Zato što i vidljivo i nevidljivo pripadaju jednoj moći koja je neuništiva, ono što se nalaže (u Svetim spisima) nije neizvodljivo.

Vratimo se primeru belog platna iz prethodnog aforizma. Belina platna ne može da se uništi bojenjem ili pranjem. Kada se platno oboji, belina se ne uništava već samo skriva. (Kada je bilo belo, belina je bila vidljiva, kada se oboji, belina je skrivena.) Slično i moć klijanja semena se ne uništava njegovim pečenjem. Ispečeno seme može ponovo proklijati snagom volje jogija. Tako je i duh uvek slobodan. Nije istina da je on u bolu i ropstvu, i da se to uklanja oslobođenjem. Da je tako, bol i ropstvo mogli bi se ponovo pojaviti kao i belina obojenog platna. Ne, sâma suština duha je neuslovljenost, i ona ne može ničim biti ugrožena. Za duh ne postoji nikakvo ropstvo niti oslobođenje. Kada smatramo da je duh čovekov u ropstvu, to samo znači da njegova prava, slobodna priroda nije ispoljena.

I-12. *Na kâla-yoga-tah vyâpinah nityasya sarva-sambandhât.*

Ni zavisnost od vremena ne sputava ljudski duh, jer vreme je sveobuhvatno i trajno povezuje sve (što je od prakrti).

Patnja ni povremeno ne dotiče duh čovekov. S druge strane, kao što smo videli, patnja je trajno svojstvo (nesvesnog bivstvovanja u vremenu) i istinsko oslobođenje znači osloboditi je se sasvim (transcendirati samo područje njenog dešavanja). Da je patnja povremena, ne bi mogla da se ukloni znanjem, jer bi se njen potencijal zadržao.

Čovekov duh nije uslovljen vremenom jer je vreme trajna veza koja uslovljava sve stvari u prirodi. Postoje ljudi koji su dostigli duhovno oslobođenje, u transcendentnom duhu, i oni žive kraj duhovno nesvesnih ljudi. Da vreme zaista uslovljava i duh čovekov, tada niko ne bi mogao postići oslobođenje, svi bi morali biti njime uslovljeni. Stoga sledi da vreme uslovljava samo ono što je stvoreno u vremenu, što je od *prakrti*, ali ne i transcendentni duh čovekov (*puruša*).

I-13. *Na deśa-yoga-tah api asmât.*

Niti, iz istog razloga, uslovljenost nastaje od prostora.

U prethodnom aforizmu rečeno nam je da sputanost ne zavisi od vremena. U ovom autor kaže da ne zavisi ni od prostora, iz istog razloga koji je naveden u prethodnom aforizmu. Pošto prostor povezuje sve ljude (sve je u prostoru), bez obzira da li su slobodni ili nisu, ako prostor smatramo odgovornim za ropstvo slediće zaključak da su i slobodni ljudi porobljeni njime, što bi bilo apsurdno. Zato, ni prostor ne porobljava *purušu*.

I-14. *Na avasthâtah deha-dharma-tvât tasyâh.*

Niti uslovljenost duha nastaje od uticaja okoline i svetovnih običaja, jer oni uslovljavaju telesno stanje, a ne duhovno.

Duh ne može biti ograničen čovekovim položajem u društvu i svetu, samo je njegovo telo time ograničeno, ne i duh.

I-15. *Asangah ayam puruša.*

Ljudski duh je izvan svih svetovnih veza, jer nije utelovljen.

Nastavlja se ideja sadržana u prethodnom aforizmu. Sveti spisi opisuju *purušu* kao slobodnog od svake privrženosti. *Brhadâranyaka upanišada* (IV,15) kaže: 'Šta god da čovek iskusi u svetu, to ne može uticati na njegov duh, jer on je slobodan od svake privrženosti.' Pošto duh ne dotiče vezanost, zajedništvo ili vezanost mora biti svojstvo tela.

I-16. *Na karmanâna anya-dharma-tvâd ati prasakteh ca.*

Niti je ograničen delima, jer delanje je svojstveno umu i, u tom slučaju, sputanost bi bila večna.

Sânkhya veruje da je *puruša* (duh čovekov) slobodan od tri kvaliteta prirode: čistote, aktivnosti i tuposti. Stoga nije aktivan *puruša*, nego um. Ako smatramo da je *puruša* ograničen, iako delanje nije njegovo svojstvo nego svojstvo uma, onda bismo morali reći da je čak i slobodan čovek ograničen delima.

Ali, neko može prigovoriti da sputanost nastaje u duhu zbog njegove povezanosti sa mentalnim organima. Na ovo autor odgovara da ako to pretpostavimo, značilo bi da je takvo ropstvo u patnji večno i da postoji i tokom potpunog rastvaranja univerzuma (*pralaya*). Ali to ne može biti, jer se u *pralayi* uništavaju mentalni organi, a ne i duh čovekov. Mi takođe znamo da u *pralayi* patnja ne može nastaviti da postoji. Stoga bi jedna takva primedba bila bez ikakve osnove.

I-17. *Vichitra-bhoga-an-upapattih anya-dharma-tve.*

Ako bi (sputanost) bila svojstvo drugog (čoveka), različita iskustva ne bi bila moguća.

U ovom aforizmu autor ponovo odgovara na moguću primedbu. Ako se smatra da na *purušu* uopšte ne utiče bol, kako se mogu objasniti raznovrsna iskustva; kada, na primer, jedna osoba doživljava zadovoljstvo, a druga bol? (Sânkhya veruje u mnoštvo *puruša*). Ako bol ne dotiče *purušu*, niko uopšte ne bi iskusio bol. Da bi ovo objasnio autor kaže da je povezivanje patnje sa *purušom* samo oblik refleksije. *Puruša* ne doživljava patnju. Mentalne funkcije imaju iskustvo patnje, ali to iskustvo se reflektuje na čoveka (*purušu*).

I-18. *Prakrti nibandhanât cet na tasyâh api pâratantryam.*

Ni prakrti ne može biti uzrok sputanosti duha, jer ne može delovati sama od sebe.

Sânkhya shvata *prakrti* kao stanje ravnoteže *guna*. Samo kada se ova ravnoteža omete blizinom *puruše*, pokreće se lanac stvaranja. Sama *prakrti* ne može delovati. Ako neko veruje da je *prakrti* odgovorna za sputanost duha, takvu sputanost neće moći ni da zamisli u opštem poništenju u kome će se pokazati da je duh potpuno nezavisan od pojavnog sveta.

Sânkhya veruje da se u stanju opšteg poništenja *prakrti* vraća u svoje stanje mirovanja. U ovom aforizmu se dokazuje da ako pretpostavimo da je sama *prakrti* odgovorna za ropstvo duha, ona će izazivati takvu sputanost čak i tokom stanja opšteg rastvaranja. Stoga autor zaključuje da sputanost duha ne može nastati zbog *prakrti*.

I-19. *Na nitya-šudha-buddha-mukta-sya tad-yogah tad-yogâd-rite.*

Duh čovekov je večan, čist i slobodan. On ne može biti povezan sa patnjom bez povezanosti sa prakrti.

Ovde imamo ponovo vezu između *puruše* (duha, bitka čovekovog) i *prakrti* (prirode). Onaj-koji-saznaje je *puruša*, saznato je *prakrti*. *Puruša* je izvor svesti, *prakrti* je nesvesna. *Puruša* je neaktivan, *prakrti* je aktivna. *Puruša* je nepromenljiv, *prakrti* je uvek promenljiva. *Puruša* je odvojen od tri kvaliteta (*guna*), dok su oni osnovno svojstvo *prakrti*. *Puruša* je izvor svesnog subjekta, *prakrti* je objektivno postojanje.

Takozvana sputanost čovekovog duha predstavljena je u ovom aforizmu tako kao da je očigledna, ali da u suštini nije realna. Kada je ispečen ćup od crne gline, on dobija crvenu boju koja ostaje i nakon uklanjanja s vatre. Zato je u tom slučaju crvenilo realno. Ali, ako stavimo providan kristal na crveno platno, on će izgledati crven samo dotle dok su zajedno. Onog trenutka kada se platno ukloni, 'crvenilo' kristala nestaje. Tako je i sa duhom. On samo izgleda sputan kada izgleda da je povezan sa *prakrti*, i taj utisak nestaje kada se prepozna njegova nezavisnost.

Patnja se ne može sama spontano javiti u duhu, kao što i crvenilo ne može samo nastati u kristalu. Ona nastaje spajanjem sa *prakrti*, i prestaje razdvajanjem. Kao što kaže *Saura Purāna*: "Kao što se čist kristal vidi kao crven stavljanjem na neki crveni materijal, tako je i sa *purušom*."

I-20. *Na avidyā-tah api avastunā bandha-ayogāt.*

Niti sputanost duha nastaje iz (metafizičkog) neznanja, jer ono što nije realno ne može sputavati.

Ovim se poriče tvrdnja vedantista da se čovek oslobađa uklanjanjem neznanja (*avidyā*). Neznanje, kako ga vedantisti zamišljaju, nije realno; stoga, autor kaže da ono što nije realno, kao uže viđeno u snu, ne može sputavati.

I-21. *Vastu-tve siddhānta-hānih.*

Ako se tvrdi da je neznanje realno, onda to negira izrečeno načelo.

Vedantisti kažu da je neznanje (*avidyā*) nerealno. Stoga, ako se pretpostavi da je neznanje realan uzrok sputanosti, oni protivreče svojoj sopstvenoj teoriji.

I-22. *Viyātiya-dvaita-āpattih cha.*

Ako se pretpostavi da je neznanje realno, priznala bi se dualnost (duha i neznanja).

Ako je neznanje realno, večno i bespočetno, onda smo suočeni s dva takva entiteta: s neznanjem i duhom. Ovo će biti u protivrečnosti s vedantinskim verovanjem u nedualnost, po kome ne mogu postojati dva entiteta odvojena od apsolutnog duha, bilo da su iste ili različite vrste. To bi poništilo i samu teoriju *vedante* o apsolutnom duhu.

I-23. *Viruddha-ubhaya-rupā cet.*

Ako (vedantisti) kažu da je neznanje i realno i nerealno:

Autor predviđa jednu primedbu. Iz straha od postavljanja dvojstva priznanjem nečega realnog, a različitog od apsolutnog duha, vedantista može reći da neznanje nije realno. Istovremeno on može tvrditi da neznanje takođe nije ni nerealno jer postoje njegovi efekti. Prema tome, mi možemo misliti o neznanju kao o nečemu što je istovremeno realno i nerealno. U sledećem aforizmu dat je odgovor na ovakvu primedbu vedantista.

I-24. *Na tādrik-padārtha-apratiteh.*

Neznanje ne može odjednom biti realno i nerealno, jer je nepoznata takva stvar koja je istovremeno realna i nerealna.

Značenje je jasno. Osim toga, ako je neznanje bilo direktan uzrok sputanosti, onda nakon razaranja neznanja pomoću znanja, neće biti mogućnosti za odrađivanje karme prisutne u sadašnjem rođenju osobe.

I-25. *Na vayam śat-padātrha-vādinah vaiśeṣika-ādi-vat.*

Mi (sledbenici sânkhye) ne priznajemo teoriju o šest kategorija, kao što veruju *vaiśeṣike* i drugi mislioci.

U ovom aforizmu se nastavlja ideja da zajedno ne mogu postojati nešto realno i nerealno. Autor kaže: 'Moguće je da vedantisti uzvrate "Mi ne trpamo sve u izdvojene odeljke, kao sledbenici *vaišešike* i drugi. Zato mi smatramo da postoji nešto što je oboje, realno i nerealno. Možda obični ljudi ne znaju za to, ali nama su dovoljna svedočanstva Svetih spisa da to postoji, iako ne može biti dokazano." Ako vedantisti iznesu ovaj argument, mi odgovaramo kao u sledećem aforizmu.'

Prema *vaišešiki* sve stvari koje postoje, i koje se mogu znati i imenovati kao objekti iskustva, svrstane su u šest kategorija. Prve tri - supstanca, kvalitet i aktivnost - jesu one koje su stvarne i objektivne. A sledeće tri - opštost, posebnost i inherentnost - proizvodi su intelektualnog razumevanja. Prema *nyâyi* ima šesnaest kategorija. To su: sredstva ispravnog saznanja, objekat ispravnog saznanja, sumnja, svrha, opšte poznat primer, utvrđeno načelo, članovi silogizma, pobijanje, konstatacija, raspravljanje, neslaganje, cepidlačenje, zabluda, okolišenje, uzaludnost i neslaganje u principu. Sânkhyia odbacuje svo to klasiranje stvari po različitim pregradama.

I-26. *Aniyata-tve api na ayautikasya sangrahaḥ anyathâ bâla unmatta-âdi samatvam.*

Ma koliki se broj kategorija može pretpostaviti, mi sigurno ne možemo prihvatiti ono što je nedosledno (na primer, nešto stvarno a ipak nestvarno), a da se ne spustimo na nivo dece ili budala.

Značenje je jasno. Aforizam nastavlja odbacivanje vedantinskog *advaita* učenja.

I-27. *Na anâdi-viśaya-uparânga-nimittakah apiasya.*

Sputanost duha nije izazvana ni uticajima objekata koji deluju večno.

U ovom aforizmu autor se odriče budističkog shvatanja da je ropstvo prouzrokovano *vasanama*, večnom žudnjom za objektima koja tlači ljude. Budizam ne priznaje trajnost individualnog duha. Stoga nije moguće njegovo ropstvo. Drugi, kao što su nihilisti, zamišljaju spoljašnje, prolazne objekte koji vezuju duh. Autor je osudio, takođe, i takvo mišljenje.

I-28. *Na bâhya-abhyantara-yoh uparâḍya-uparanjaka-bhâvah api deśa-vyavadhânât Shruḡhnastha-Pâtaliḡputrasthayoh iva.*

Takođe između spoljašnjeg i unutaršnjeg ne postoji odnos kao između onog koji utiče i onog na kojeg se utiče, jer postoji razdvojenost među njima kao između osoba koje žive u gradovima Shruḡhna i Pâtaliḡputra.

Duh se čovekov nalazi unutar fizičkog tela, ali je nezavisan od njega kao dve osobe koje žive u udaljenim gradovima. Zato se za odnos duha i tela ne može reći da je uzročno povezan. *Vasane* ili sklonosti ne mogu biti spojnica između duha i tela, i time uzrok ropstva duha, kako smatraju budisti. *Vasane* bi mogle biti njihova veza samo ako bi postojala združenost među njima, kao između boje i platna, ili kao što cveće umiriše korpu u kojoj je nošeno. Ali, kako su duh i telo potpuno nezavisni i nisu združeni, ovo verovanje budista je pogrešno.

I-29. *Dvayok eka-deśa-labdha-uparâḡât na vyavasthâ.*

Sputanost duha ne može nastati ni od uticaja primljenih od objekata, jer onda ne bi bilo nikakve razlike između sputanog i slobodnog.

Budisti mogu reći da postoji kontakt između duha i spoljašnjih objekata, jer duh ide do objekta kao što to čine čula. Ali, ako se dopusti da duh ovako ide van do spoljašnjih objekata i sledstveno tome u sputanost, isti bi slučaj bio i sa slobodnim duhom, i morali bismo da donesemo apsurdan zaključak da je slobodan duh takođe sputan.

I-30. *Adriśta-vasât cet.*

Ako budisti sugerišu da postoji razlika između dva slučaja, zbog nevidljive sile koja ustanovljava vrline i mane, onda će oni naći odgovor u sledećem aforizmu.

Autor predviđa moguće primedbe, uglavnom od budista, da ako su sputan i slobodan duh slični u pogledu njihovog dolaska u kontakt sa spoljašnjim objektima, odnos između onog što utiče i onog na šta se

utiče može nastati iz nevidljive sile *adrišta*. Ako je takva primedba budista, ona je dočeka u sledećem aforizmu.

I-31. *Na dyayoh eka-kâla ayogât upkârya-upkâraka-bhâvah.*

Oni ne mogu biti u odnosu zaslužnog i darodavca jer to dvoje ne pripadaju istom vremenskom trenutku.

Budisti veruju da isto kao što objekti trenutno nastaju i nestaju, tako se i duh čovekov stalno menja. Ako je tako, ne može biti interakcije nevidljive sile, *adrišta*, između takvih trenutnih duhova, niti zasluge ili mane duha iz prošlosti mogu uticati na duh u sadašnjem trenutku.

I-32. *Putra-karma-vat iti cet.*

Ako se pretpostavlja da slučaj liči na ceremonije koje prethode rođenju sina, odgovor je da se ova ilustracija ne može primeniti (zbog razloga koji je dat u sledećem aforizmu).

Budisti mogu izneti primedbu da dobrobiti od ceremonija koje otac izvodi pred rođenje sina, kao i vrline i mane iz prošlosti, mogu uticati na čoveka u sadašnjem trenutku. (Ovu ilustraciju odbacio je autor u sledećem aforizmu.)

I-33. *Na asti hi tatra sthirah eka-âtmâ yah garbha-âdhâna âdi-nâ sanskriyate.*

Ova ilustracija ništa ne dokazuje jer, ako pretpostavimo da je tako, ne postoji trajni duh u čoveku koji može biti osvećen ceremonijama koje prethode začecu.

Ne mogu se steći dobrobiti za čoveka izvođenjem ceremonija pre rođenja ako, kako budisti pretpostavljaju, duh čovekov nije trajan. Ako je čovek pri rođenju različit od onog pri začecu, kako se mogu skupiti zasluge za novorođenog ako se ceremonije izvode pre rođenja? A ako su takve ceremonije bezvredne, takođe su besmislene i najnovije, kao što je ceremonija 'svete niti'.

Ali ako se prizna trajnost duha čovekovog (kao što *sânkhya* smatra), onda nevidljiva sila, *adrišta*, nastala prilikom začeca, može sigurno uticati na čoveka koji se rađa. Stoga se ova lažna ilustracija, koja je prirodni pratilac budističke teorije o promenljivom duhu, ne javlja ako se zamisli da je duh trajan.

I-34. *Sthira-kârya asiddheh kshanikatvam.*

Sve dok jeretičke misaone škole ne veruju ni u šta trajno, sledi da i sputanost, takođe, ne može biti trajna.

Značenje je jasno. Rasprava se može podeliti na sledeći način:

Sputanost je trenutna

Zato što sve postoji trenutno, kao plamen lampe.

I-35. *Na pratyabhiđnâ-bâdhât.*

Ne, stvari nisu trenutne u svom trajanju, jer da su takve, kako bismo ih prepoznali?

Ništa nije trenutno jer mi vidimo i dodirujemo stvari, kao ćup, na primer, i one imaju sposobnost da se razlikuju od svega drugog. Apsurdnost pogleda da su stvari prolazne sledi iz rasprave koja je suprotna od one iznete u prethodnom aforizmu.

Sputanost je trajna

Jer sve što postoji trajno je, kao ćup ili slično.

I-36. *Šruti-nyâya-virodhât ca.*

Koncept prolaznosti stvari je takođe u suprotnosti sa Svetim spisima, i logikom.

Ideja da je sve što postoji trenutno (u smislu da nastaje kao novo iz trena u tren) nije rođena iz razuma. Uostalom, imamo autoritet *upanišada* da stvari nisu trenutne. Na primer, *Chândogya upanišada* kaže na jednom mestu (VI,II,1): 'Sve je ovo, smireni, zaista postojalo na početku,' i na drugom (VI,II,2,5): 'Kako može ono što postoji da nastane od onoga što ne postoji?'

I-37. *Drištânta asiddheh.*

Ideja da su stvari trenutne mora se odbaciti, jer nije činjenična.

Autor u ovom aforizmu poriče opšti princip trenutačnosti stvari. Ne može se dokazati takva trenutačnost i zato ona jednostavno ne postoji.

I-38. *Yugapat-đâyamânayoh na kârya-kârana-bhâvah.*

Ne može biti uzajamnog odnosa uzroka i posledice između dve istovremeno proizvedene stvari.

Autor uzima primer čupa i gline upotrebljene za njegovu izradu. Mogu li oboje postojati istovremeno? Očigledno ne, jer dok glina nije oblikovana kao čup, čup ne postoji, a jednom kada je on napravljen, glina kao takva ne postoji.

Niti to dvoje mogu postojati u istom trenutku, kako će autor pokazati u sledećem aforizmu.

I-39. *Pôrva-apâye uttara ayogât.*

Ako je uzročnik prolazan, posledica ne može nastati i nadživeti ga.

Odnos između uzroka i posledice nije dosledan sa stanovišta trenutnog postojanja, jer u vremenu dok se stara stvar već menja u novu, nova još nije potpuno nastala.

I-40. *Tad-bhâve tad-ayogâd ubhaya-vyabhichârâd api.*

Osim toga, ne može biti odnosa uzroka i posledice pri trenutnom trajanju, jer su ono što prethodi i posledica nespojivi i drže se uvek odvojeno.

Uzrok i posledica ne mogu postojati istovremeno jer oni uzajamno isključuju jedno drugo. U istom vremenskom trenutku oboje ne mogu postojati, i dok jeretičke škole insistiraju na trenutačnosti stvari po svojim sopstvenim pretpostavkama, ne može postojati odnos uzroka i posledice.

I-41. *Pôrva-bhâva-mâtre na niyamah.*

U slučaju pukog prethođenja, ne postoji jednoobraznost.

Autor je odgovorio na drugi mogući argument jeretičkih škola. Protivnici mogu dokazivati da onog trena kada je stvorena posledica, uzročnik više ne postoji, i posledica će postojati samo zbog postojanja uzroka u prethodnom trenutku.

Autor je odgovorio na ovaj način: Da li posledica nastaje pomoću samog prethođenja nečega što pripada različitim tokovima, ili istim. U prvom slučaju uzrok će biti suviše odvojen, a u drugom, budući da je posledica različita od uzroka, neće biti jednoobraznosti.

Svi se slažu da postoji razlika između materijalnog i delatnog uzroka, i stoga će biti pogrešan argument da postoji jednakost među njima.

I-42. *Na viđnâna-mâtram bâhya-pratiteh.*

Svet nije samo ideja jer postoji intuicija o objektivnoj stvarnosti.

Autor odbacuje neka budistička tumačenja da spoljna realnost ne postoji i da je svet samo ideja. Da je to istina, ne bi se reklo "Ovo je vaza", nego "Ja sam vaza". Spoljašnji objekti imaju svoju sopstvenu egzistenciju i ne mogu se poricati.

Sânkhya ima suprotan pogled od *viđnânavâdina* (jedna od budističkih škola, poznatija kao *yogâcâra*) i *šankarita* (sledbenika *advaita vedante*). Sânkhya veruje u odvojenu realnost objekata, dok *viđnânavâdini* ispovedaju samo izmišljene teorije.

I-43. *Tad-abhâve tad-abhâvât sunyam tarhi.*

Ako čovek ne postoji, ni drugi takođe ne postoji; i stoga uopšte ništa ne postoji.

Jeretičke škole mogu reći: 'Kao što u snovima viđene stvari realno ne postoje, tako isto objekti u svetu nisu realni'. Ali, takav nihilistički pogled će celu egzistenciju dovesti do praznine. Ako se sami spoljašnji objekti poreknu, kako uopšte može postojati neka misao o njima? U ovom aforizmu autor odbacuje idealizam Šamkare i Gaudapade. U svojoj *Kârikâ* na *Mândûkya upanišad* Gaudapada iznosi svoje viđenje da je vrlo teško naći istinsku razliku između budnog iskustva i sanjanja. U ovom aforizmu je ovakvo gledište demantovano.

I-44. *Sunyam tattvam bhāvah vinaśyati vastu-dharma-tvād vināśasya.*

Praznina je realnost (kažu jeretici) i propada sve što postoji jer u prirodi je stvari da propadaju.

Sledbenici jeretičkih škola dokazuju da pošto je sve isprazno i propadljivo, za koga onda možemo reći da je sputan, i čime?

I-45. *Apvâda-mâtram abuddhânâm.*

Da je egzistencija prolazna, lažna je objava neinteligentnih osoba.

Sânkhya veruje u teoriju *sat-kârja*, tj. da posledica boravi u svome uzroku i pre ispoljavanja. *Prakrti*, po verovanju sânkhye, sadrži elemente intelekta čak i kada nije ispoljena kao svet. Ništa se ne uništava, već samo trpi promene. Na primer, grudva zemlje se menja u ćup, i zatim se razara i ponovo pretvara u zemlju. Čak iako 'razaranje' podrazumeva nestanak, *prakrti* i *puruša* nisu uništeni.

I-46. *Ubhaya-pakṣa-samâna-kṣematvât ayam api.*

Teorija nihilizma takođe treba da bude odbačena, jer je isto tako bezvredna kao i druge dve, već opovrgnute, tj. da je svet trenutno ili je samo predstava.

U ovom aforizmu autor odbacuje nihilističku teoriju o prolaznosti. Kako se prepoznatljivost stvari suprotstavlja teoriji o prolaznosti, a činjenica da se one mogu videti suprotstavlja se teoriji o svetu kao ideji, tako opažanje celog univerzuma negira jeretičko verovanje da ništa ne postoji.

I-47. *Apuruṣa-arthatvam ubhyathâ.*

Ni u kom slučaju praznina ne može biti poželjan objekt za čoveka.

Autor ističe sledeći nedostatak u nihilističkoj teoriji. Ako praznina znači ne-postojanje, koja će razborita osoba ispoljiti želju za nečim što ne postoji? Zatim, jeretici mogu reći da je praznina poželjna za čoveka jer podrazumeva prestanak bola. Ali, ni to nije moguće jer mi znamo da je čovek prirodno privučen zadovoljstvima i radosti. Uostalom, kako je moguće oslobođenje duha ako je on nepostojan i prolazan, kako to jeretici tvrde?

I-48. *Nagati-viśeṣât.*

Duh ne biva sputan ulaženjem u telo.

Sputanost duha ne nastaje nikakvim kretanjem, kao što je, na primer, ulazak u živo telo. U ovom aforizmu autor se odriče doktrine *kṣapanake*, budističke sekte, različite od *śunyavadina*, koja kaže da je duh merilo tela.

I-49. *Nishkriyasya tat-asambhavât.*

Jer ono što nije aktivno ne može biti sposobno da se kreće.

U prethodnom aforizmu autor je rekao da duh nije zarobljen svojim ulaskom u telo. Razlog za ovakvu odredbu formulisana je u ovom aforizmu. Duh je, kaže autor, sveprožimajući u odnosu na telo. Pošto je tako, kako se on može kretati i menjati svoje mesto?

I-50. *Mortatvât ghatâdi-vat samâna dharma-âpattau apa siddhântah.*

Duh ne može biti drugačiji do sveprožimajući. Da je ograničen, bio bi iste prirode kao ćup i drugi proizvodi, a to bi značilo da je propadljiv.

Materijalne stvari, kao ćup i slično, napravljene su od delova i podložne su promeni, i ako bi duh imao slična svojstva, bio bi takođe propadljiv. Ali, istina je drugačija. Štaviše, ako se pretpostavlja da je duh određene veličine, on će morati da se proširi ako uđe u veliko telo, na primer, slona, i da se skupi ako uđe u malo telo. Ako se veruje da se tako širi i skuplja morao bi biti sačinjen od delova i zato ne bi bio večit, što je suprotno istini.

I-51. *Gati-śruti api-yogâd âkâṣa-vat.*

Kretanje se pripisuje duhu kao što se kaže da se i prostor ograđen ćupom 'kreće' kada se ćup pomeri. U stvarnosti, prostor (*akaša*) uopšte se ne kreće.

Kretanje u stvarnosti ne pripada duhu. Sveti spisi mogu govoriti o 'odlasku duha', ali taj odlazak je poput prividnog kretanja prostora unutar ćupa kada se ćup pomeri. Tako izgleda da se duh kreće, iako se u stvarnosti ne kreće.

I-52. *Na karmanā api atat-dharma-tvāt.*

Niti sputanost duha nastaje od dobrih ili zlih dela (*karma*), jer ona ne pripadaju duhu.

Zasluge ili mane iz delanja ne sputavaju ćovekov duh, jer oni nisu svojstvo duha. U prethodnom aforizmu je odbaćena teorija o sputavanju duha kroz kretanje, a u ovom se opovrgava sputanost kroz sudbinu.

I-53. *Ati-prasaktih anya-dharma-tve.*

Da nije tako, uplitanje bi otišlo predaleko.

Da je položaj razlićit od ovog koji iznose sledbenici sāṅkhye, sputanost i njen uzrok bili bi uslovljeni različitim okolnostima, prevladala bi sputanost i nad slobodnim duhovima. To je nemoguće i zato je gledište sāṅkhye opravdano.

I-54. *Nirguna-ādi śruti-virodhah ca iti.*

Sve odbijene teze su u suprotnosti sa Svetim tekstovima (*śruti*) koji tvrde da duh nema kvalitativnih osobina (*nirguna*).

Rasprava iz prethodnog aforizma je zaključena. Autor kaže: "Kakva je korist od dalje diskusije? Kada bi sputanost duha zavisila od bilo kojeg od navedenih uzroka koji predstavljaju gune, to bi bilo u suprotnosti sa tekstom upanišadske objave (*Svetāsvatara upanišad*, VI,11): "Oćevidad, mislilac, samac, stran osobinama (prizora koje motri)".

I-55. *Tadyogah prakrti api avivekāt na samānatvam.*

Povezanost duha (*puruša*) i prirode (*prakrti*) nastaje usled njihovog nerazlikovanja. Stoga tu nema sličnosti.

Duh je povezan sa *prakrti* zbog nedostatka sposobnosti razlikovanja. Ali, kada je duh slobodan, nesposobnost razlikovanja nestaje. Stoga su sputan i slobodan duh na različitim nivoima.

Autor je izneo ovaj argument da bi doćekao mogući prigovor jeretika. Oni bi mogli reći: "Združenost duha i prirode, bilo kako uzrokovana, može postojati u duhu i u sputanom i u slobodnom stanju." "Ne", odgovara autor, "to je nemoguće jer su sputani i slobodni duh na različitim nivoima."

I-56. *Nitya-kāranāt tad-ut-chhittih dhvānta-vat.*

Uklanjanje nerazlikovanja moguće je samo pomoću razlikovanja, kao što se tama uklanja svetloću.

Aviveka ili nerazlikovanje može biti uklonjeno samo pomoću *viveka*, razlikovanja. Ovo se ne može direktno postići nikakvim delanjem. U ovom aforizmu autor utvrđuje superiornost znanja nad delovanjem. Od tri puta: predanosti, delovanja i znanja (*bhakti*, *karma* i *đñāna*), sāṅkhya naglašava put znanja.

I-57. *Pradhāna-avivekād anya-avivekasya taddhāne hānam.*

Nerazlikovanje svih ostalih stvari od duha, sledi iz nerazlikovanja duha od *prakrti*. Zato se s poništenjem ovoga, poništava i ono.

Osnovni uzrok nerazlikovanja, kaže autor, jeste nedostatak razlikovanja duha (*puruša*) od *prakrti*. Zato onog trenutka kada ćovek uvidi da je duh razlićit od *prakrti*, postaje nezavisan od tela i svega što ga prati, i tada se uništava koren nerazlikovanja.

I-58. *Vâk-mâtram na tu tattvam citta-sthiteh.*

Sputanost duha je samo ubedenje i nije realna, jer postoji samo u umu.

Sputanost je samo tvorevina mašte koja živi jedino u umu. Ona je za duh kao 'crvenilo' kristala kada je stavljen na crveno platno. Kako je kristal providan i samo izgleda crven, tako je i duh nezavisan a samo izgleda sputan.

I-59. *Yuktitah api na bādhyate dik-mudha-vad aprokṣāt.*

Ta zabuna (o sputanosti ljudskog duha delatnostima prirode) ne može biti uklonjena postupkom logičkog razumevanja, bez neposrednog uvida. Onaj ko pokušava da je ukloni rasuđivanjem liči na nekog ko je zbunjen pravcem iako ima kompas.

Istina se mora znati neposredno, a ne pomoću dokaza. Osoba koja misli da može naći istinu pomoću diskusija, liči na nekoga ko ne zna svoj put. Iako ima kompas, ne zna kojim pravcem da ide. Neophodno je pravo znanje koje se stiče jedino direktnim viđenjem stvarnosti o duhu i prirodi. Na primer, ako neko posmatra parče bele krede očima obolelim od žutice, on će je videti u žućkastoj boji. Neko mu može reći da je krede bela, ali on može videti belinu samo kada mu se oči izleče.

I-60. *Achâkṣuṣhânâm anumânena bodhah duma-âdibhih iva vahneh.*

Znanje o stvarima koje se ne mogu opaziti može da se stekne zaključivanjem, kao kada čovek ne vidi vatru ali zaključuje da ona postoji zahvaljujući dimu.

Čovek može videti grube pojave i znati ih kao takve. Ali ono što je nevidljivo - kao što su duh i priroda - može se ustanoviti pomoću zaključka (*anumāna*), kao kada se vidi dim i zaključuje o vatri, iako se ona ne vidi.

Sânkhya je racionalan sistem (*manana-śāstra*). Dok aforizam naglašava zaključivanje o neviđenom pomoću viđenja, on ne isključuje otkrovenje. Stih iz Sânkhyâ-kârikâ (VI) kaže: "Znanje o natčulnim objektima dobija se intuitivnim opažanjem; ono što nije na ovaj način dokazivo jer je neprimetno, dokazuje otkrovenje."

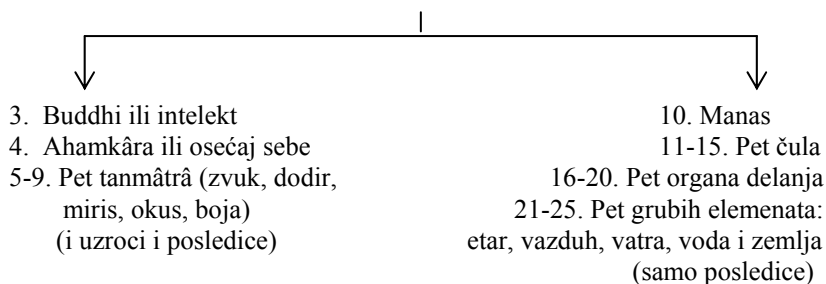
I-61. *Sattva-raḍas-tamasâm sâmya-avasthâ prakrti prakriteh mahân mahatah ahamkârah ahamkârât pancha tan-mâtrâni ubhayam indriyam tan-mâtrebhyah sthula-bhutâni puruṣa iti pancha-vimṣatih ganah.*

Prakrti je uravnoteženo stanje sačinjeno od čistote ili suštine (*sattva*), aktivnosti i čulne obojenosti (*raḍas*) i neosetljivosti ili tame (*tamas*). Iz *prakrti* proizilazi vrhunsko počelo (*mahat*); iz vrhunskog počela princip individuacije (*ahamkâra*); iz njega pet suptilnih prototipova (*tanmâtrâ*); iz *tanmâtrâ* nastaju čulni i delatni organi (*indriyâni*) i grubi elementi (*sthula bhutâni*). Pored svega toga stoji duh (*puruṣa*). Takav je ceo skup od dvadeset i pet principa.

Veruje se da je *prakrti* ravnoteža triju *guna*: satve, raḍasa i tamasa. Pomoću *puruṣe*, koji deluje samom svojom blizinom kao magnet pored čeličnih opiljaka, pokreće se ceo ciklus stvaranja. Aforizam opisuje kako se ispoljava taj ciklus.

Sledeća tabela pokazuje koji su principi izvedeni iz *prakrti*. *Puruṣa* nije ni uzrok ni posledica. *Prakrti* je samo uzrok. *Buddhi*, *ahamkâra* i *tanmâtrâ* su oboje, i uzroci i posledice, dok su *indriyâni* i grubi elementi samo posledice.

1. Puruša (nije ni uzrok ni posledica)
2. Prakrti (samo uzrok)



I-62. *Sthulât pancha-tan-matrâsya.*

Znanje o postojanju pet suptilnih elemenata dolazi od grubih elemenata.

Grubo je ono što je vidljivo, a grubi elementi su sačinjeni (od suptilnih elemenata ili atoma) tako da imaju različite kvalitete. Znanje o suptilnim elementima izvodi se iz postojanja ovih grubih elemenata. Sve što je grubo oblikovano je od nečega finijeg. Prema ovom argumentu, zaključuje se da iza grubih elemenata postoje suptilni.

Značajno je da sânkhya ide unazad, od grubog ka suptilnom. O suptilnom se zaključuje iz prisustva grubog, a ne na neki drugi zaobilazni način. Ovo pokazuje kako je neumesno pripisivati panteizam indijskoj filosofiji.

I-63. *Bâhya-âbhyantara-bhyâm taih ca ahamkârasya.*

Znanje o Ja-osećaju (*ahamkâra*) izvodi se pomoću spoljnih i unutaršnjih organa, kao i pomoću suptilnih elemenata.

Ja-osećaj funkcioniše kao ubeđenje o sebi ili taština (*abhimâna*). Organi čula (*indriyâni*) i suptilni elementi (*tanmâtrâ*) imaju ovo ubeđenje kao svoj materijalni uzrok jer su te supstance proizvod taštine. Pošto su oni proizvodi taštine, koja je izraz Ja-osećaja, oni nas vode do Ja-osećaja. Zbog toga aforizam kaže da je Ja-osećaj izveden iz čulnih organa i suptilnih elemenata.

I-64. *Tena antah-karanasya.*

Znanje o postojanju intelekta izvodi se iz Ja-osećaja.

Antah-karana doslovno znači "unutarnji osećaj", a *buddhi* intelekt ili budnost. Uvek kada se stvori neka predstava u umu, ona počiva na Ja-osećaju. Na primer, čovek kaže: "Ovo je moje", ili "Ovo treba ja da uradim" itd. Ljudi misle o svojim nevoljama, svojim problemima, svojim prijateljima i odnosima. Svaka misao je, stoga, obojena Ja-osećajem. Egoizam ili svest o sebi je osnovna veza između uma i njegovih sadržaja, ideja. Stoga autor zaključuje da nas Ja-osećaj vodi do intelekta.

I-65. *Tatah prakriteh.*

Znanje o postojanju prakrti dolazi od mahata.

Mahat (vrhunsko počelo) je prvi proizvod emanacije *prakrti* i uzrok celog univerzuma.

Da je *antah-karana* takođe jedan proizvod dokazuje se autoritetom *Veda*. Da *mahat* dokazuje postojanje *prakrti* može se zaključiti iz sledećeg argumenta: intelekt poseduje osobine zadovoljstva, bola i tuposti; zato on mora biti proizvod nečega što ima ta tri kvaliteta. To je *prakrti* za koju se veruje, kao što smo videli, da ima tri *gune* u ravnoteži. Stoga na osnovu rasuđivanja i autoriteta *Veda* možemo reći da se postojanje *prakrti* izvodi iz *mahat-a*.

I-66. *Samhata-para-artha-tvât purușasya.*

Postojanje duha (*puruša*) može se zaključiti iz činjenice da neinteligentna priroda mora postojati zbog (nekog) drugog.

Prakrti je večna i neuslovljena, a *puruša* nije uzrok. Stoga znanje o *puruši* nije posledica dobijena od *prakrti*. Ali zato što je *prakrti* sačinjena od tri *gune* i predstavlja celinu sa potpuno integrisanim delovima, ona postoji zbog drugog, zbog *puruše*. Na ovaj način se stiče znanje o *puruši*.

I-67. *Mule mula-abhâvât amulam mulam.*

Kao što koren nema korena, tako je i koren svega bez korena.

Prakrti je bez korena u smislu da nije prouzrokovana. Ako pretpostavimo da ima uzrok, morali bismo da pretpostavimo da i taj uzrok, takođe, ima svoj uzrok, i tako dalje u beskraj. Stoga se mora pretpostaviti da *prakrti* nema korena, tj. uzroka.

I-68. *Pâraparye api ekatra pariniśthâ iti sandnâ-mâtram.*

Uvek kada postoji sled, nastaje prekid u nekoj tački; tako i *prakrti*, osnovni uzrok, postaje samo ime dato ovakvoj tački.

Nastavljen je dokaz iz prethodnog aforizma. U slučaju da se nešto održava nizom uzroka, mora postojati tačka na kojoj se prekida lanac uzročnosti i otkriva 'koren' svega. Takav osnovni uzrok je *prakrti*.

I-69. *Samânah prakriteh dvayoh.*

O poreklu *prakrti* mišljenje obeju (škola) je isto.

"Obe" znači *sânkhya* i *vedanta*. Autor tvrdi da nema razlike između gledišta *sânkhya* i onog kojeg imaju vedantisti o poreklu *prakrti*. *Sânkhya* smatra da je *prakrti* sačinjena od tri *gune* u ravnoteži. Vedantisti takođe veruju da sve u svetu poseduje tri *gune* u različitim kombinacijama. Na primer, ako žena čoveku donosi radost, ona ima kvalitet *sattva*, ako se svađa sa njim i stvara mu tugu, ona je *rađastika*, a ako je ravnodušna njena priroda je *tamas*.

Druga interpretacija ovog aforizma može biti da je poreklo i *puruše* i *prakrti* isto. Sveti spisi kažu da je Višnu uzrok i *puruše* i *prakrti*. Takođe se oni označavaju kao večni. Prema tome, isto je poreklo *puruše* i *prakrti*.

I-70. *Adhikâri-traividhyât na niyamah.*

Nije potrebno da svi dođu do istine, jer tri su vrste onih kojima je povereno da se bave ovim istraživanjem.

Tri vrste tragalaca su zapravo tri klase: tup, osrednji i dobar. U ovom aforizmu autor objašnjava zašto svi pojedinci ne postižu oslobođenje odjednom. Neki ga postižu brzo, a neki nakon puno vremena. Razlika je u načinu pristupa. Glupi su dovedeni u zabludu sofizmima kakve izlažu neke budističke sekte. Osrednji su prevareni dokazima koji izgledaju jaki u odbacivanju teorije *sânkhya*, ali uspevaju da dokažu ono što protivnici žele da opovrgnu. Ili su se lažnim dokazima osrednji tragaoci našli na pogrešnom putu. Dobri tragaoci mogu lako razlikovati duh od prirode i videti istinu. Ali, zaista nije potrebno da svi ljudi imaju podjednako prijemčiv duh i budu jednako uspešni u traganju.

I-71. *Mahat-âkyam âdyam kâryam kâryam tat manah.*

Prvi proizvod *prakrti* nazvan je *mahat*.

Prvo ispoljavanje *prakrti* jeste princip nazvan *mahat* ('veliki'). On je takođe i princip intelektualne svesnosti (*buddhi*), ono što omogućava funkciju mišljenja (*manana*).

I-72. *Charamah ahamkâra.*

Sledeći je *ahamkâra*.

Značenje je jasno. Posle *mahat-buddhi* dolazi *ahamkâra*, što znači svest o sebi ili Ja-osećaj.

I-73. *Tat-kârya-tvam uttarešâm.*

Ostali proizvodi jesu proizvodi *ahamkâre*.

Ovo se odnosi na jedanaest organa (*indriyâni*) - pet čulnih, pet delatnih organa i um - pet grubih elemenata koji su nastali iz pet suptilnih elemenata takođe su ispoljavanje *ahamkâre*. Svi oni nastaju iz Ja-osećaja.

I-74. *Âdya-hetutâ tad-dvârâ pâramparya api anu-vat.*

Iako sve uzastopno evoluirâ iz *prakrti* posredstvom *mahata*, atomi na kraju sačinjavaju jedan ćup.

Autor predviđa jedan prigovor. Neko može reći: "Pošto verujete u progresivnu evoluciju, da od *prakrti* nastaje *mahat*, iz *mahata ahamkâra*, iz *ahamkâre* suptilni elementi itd., to znači da prethodni uzrok stvara sve što sledi i da stoga nije sve proizvod *prakrti*." Na takav prigovor autor odgovara: "*Prakrti* je uzrok svega. Ćup je, na primer, napravljen od gline, i zato je glina neposredni uzrok ćupa. Ali glina je prethodno sačinjena od atoma. Tako su atomi osnovni uzrok ćupa. Slično je i *prakrti* osnovni uzrok svega stvorenog."

I-75. *Purva bhâvitve dvayoh ekatarasya hâne anyatara-yogah.*

Iako duh i priroda prethode svemu ispoljenom, duh po svojim svojstvima ne može biti uzročnik; stoga je priroda ta koja je uzrok.

Autor uklanja moguću sumnju. Neko se može zapitati: ako se za oboje, i *purušu* i *prakrti* pretpostavlja da su večni, kako je onda samo *prakrti* uzrok a ne i *puruša*? Razlog je u tome, objašnjava autor, što *puruša* ne podleže preobražaju. To se takođe tvrdi u *Vedama* i drugim Svetim spisima. *Yoga-sûtre* (IV,18) kažu: "Delovanja uma uvek su poznata njegovom gospodaru, *puruši*, jer je on nepromenljiv." *Puruša* je kao kralj čiji se vojnici bore, ali iako je neaktivan, on je svestan žalosti poraza i radosti pobeđe. On je gledalac i svedok predstave koja se odvija.

Stoga iako su *prakrti* i *puruša* večni, samo *prakrti* pripada udeo da bude uzrok promenljivog univerzuma.

I-76. *Parichchinnam na sarva-upâdânâ.*

Ono što je ograničeno, ne može biti supstancija svih stvari.

Argument je da stvar koja je ograničena ne može biti materijalni uzrok *svih* stvari. Na primer, konac sačinjava platno, ali ne i vazduh koji sačinjava glina. Takođe, od gline može da se sačini ćup, ali ne i od konca. Zato je jednostavnije pretpostaviti jedan jedini uzrok za sve kao *prakrti*.

I-77. *Tat utpatti-šruteh ca.*

Da je *prakrti* uzrok svega, potvrđeno je u Svetim spisima.

Autoritet Svetih spisa samo je dopuna argumenta da je *prakrti* uzrok svega, iznesenog u prethodnom aforizmu, a ne služi da ga zameni. *Vede* potvrđuju isto, da je, na primer, *pradhânâdaga dagâyate* - 'svet je proizveden iz *pradhâne* (sinonim za *prakrti*)'.

I-78. *Na avastunah vastu-siddhîh.*

Nešto ne može biti proizvedeno iz ničega.

Mogao bi se dati prigovor da ako vaza nastaje oblikovanjem gline, od koje ranije ništa nije postojalo, stvari mogu nastajati iz ničega. Autor odgovara na tu primedbu.

Ako je moguće postojanje iz nepostojanja, a smatramo da posledica u svojoj suštini sadrži prirodu svoga uzroka, svet koji nije ranije postojao bio bi nerealan kada nastane iz ničega. Prema tome, svet bi bio bez suštine, što je apsurdno.

I-79. *Abâdhât adušta-kârana-đanya-tvât ca na avastutvam.*

Svet nije nerealan jer je njegova realnost nesporna, i takođe jer nije proizvod izopačenih uzroka.

U ovom aforizmu autor poriče vedantinsko shvatanje da je svet nerealan i da je samo san. Vedantisti smatraju da neko može videti kameni oblutak i zameniti ga za srebro, pa tako i svet koji vidimo pogrešno smatramo za realan. Ali, kaže autor, ova analogija ne stoji jer niko svet ne vidi kao nepostojeći, kao što vidi srebro u kamenu. Ta protivrečnost koja leži između srebra i kamena ne može postojati u spoznaji postojanja.

Takođe stvar može izgledati nerealna zbog nekih mana, kao na primer, kada neko vidi stvari žute zbog oka obolelog od žutice. Ali svi ljudi u svim vremenima znaju da je svet realan. Stoga se ne može izvesti zaključak da je svet nerealan jer je proizvod izopačenosti.

Niti svet može biti san, jer su snovi protivrečni budnom iskustvu. Ne postoji ni vedsko svedočanstvo ili drugi dokaz da je realnost sveta posledica koja je kontradiktorna nekoj drugoj realnosti. Otuda nije ispravan stav, koji zastupaju neki vedantisti, da je svet kao san.

I-80. *Bhâve tad-yogena tat-siddih tad-abhâvat kutas tat-siddhah.*

Ako je uzrok sveta jedno biće, svet je bivstvujući (kao što jeste); ako pretpostavimo da je uzrok sveta ne-biće, svet ne bi bio bivstvujući, bio bi nepostojeći. A kako bi to moglo biti?

Autor dočekuje mogući prigovor protivnika da, iako pretpostavimo da je ne-biće uzrok sveta, svet će ipak postojati. Kako to može biti? - kaže autor. Posledica uvek ima svoju suštinu u uzroku. Zato, da je ne-biće uzrok sveta, svet bi bio nepostojeći. Kako mi znamo da svet postoji, njegov uzrok može biti samo biće, a ne ne-biće.

I-81. *Na karmanah upâdânatva-ayogât.*

Delanje (karma) ne može biti stvaran uzrok nijednog proizvoda.

U ovom aforizmu autor odbacuje mogući prigovor da dela mogu biti uzrok sveta, i da zato ne postoji potreba za konceptom *prakrti*. Na ovaj prigovor autor odgovara da čovekove dobre ili rđave aktivnosti mogu doneti dobre ili loše posledice, ali ne mogu stvoriti nešto materijalno, kao što je univerzum.

I-82. *Na ânušravikat api tat-siddhah sâdhyatvena âvritti-yogât apuruša-ârtha-tvam.*

Oslobođenje se ne može steći pridržavanjem Svetih spisa, je su oni rezultat privremenog delanja i podložni su ponavljanju, pa ne mogu dati večnu slobodu.

Oslobođenje ne može nastupiti kao rezultat izvođenja rituala i ceremonija iznetih u *Vedama*. Takva dela donose samo privremene rezultate. Čak i ako se njihovim izvođenjem dobije privremeno oslobođenje, ono nema trajnu vrednost, a onaj ko ih izvodi biće podložan ponovnom upadanju u krug rađanja-i-umiranja. *Āhândogya upanišada* (VII, 1.6) kaže: "Pobeda nad svetom stečena zaslugama, moraće da se obnovi".

I-83. *Tatra prâpta-vivekasya an-âvritti-šrutih.*

Sveti spisi proglašavaju da se ne rađa ponovo onaj ko je sposoban da razlikuje *purušu* i *prakrti*.

Vedske tekstove, koji kažu da se onaj ko je otišao u svet Brahme ne vraća ponovo, treba shvatiti da govore o onome ko je stekao određeno znanje, a ne o nekom ko je izvodio religijske rituale. Ako to ne bi bio smisao, to bi bilo u suprotnosti sa drugim vedskim tekstovima koji pominju vraćanje ovom svetu čak iz sveta Brahme. Zato izjavu *na sa punarâvartate* ('on se ne vraća ponovo' - *Kâlâgni Rudra Upanišad*, 2-83) treba razumeti da su oni koji borave u svetu Brahme stekli znanje o razlici.

I-84. *Duhkhât dukkham đala-abhišekavat na đâda-vimokah.*

Izazivanjem bola živim bićima izvođenjem žrtvovanja, bol dolazi žrtvovatelju, a ne oslobođenje od bola, kao što hladnoću ne može da ublaži još veći pljusak.

Autor osuđuje žrtvovanje životinja koje nalažu Sveti spisi. I *Bhâgavatam* (I,VIII,52) ima isti pogled: "Kao što mulj ne može pročititi zamućenu vodu, ili vino osloboditi pijanstva, tako ni stotinu žrtava ne može sprati greh ubijanja živih bića."

Uostalom, dela uopšte ne mogu osloboditi od bola. Aktivnosti sadrže element bola, tako da, ako je oslobođenje nastupilo kao plod akcije, ono ne bi bilo oslobođeno od bola. U svakom slučaju bilo bi kratkotrajno.

I-85. *Kâmye akâmye api sâdhyatva-avišešât.*

Oslobođenje nije moguće čak ni nepristrasnom akcijom, jer bez obzira da li se akcija izvodi bez želje ili sa željom, u oba slučaja ona čini da oslobođenje izgleda kao da je stvoreno i zato propadljivo.

Aforizam je različito tumačen od strane dvojice komentatora, Vidnana Bhikšua i Aniruddhe. Gornja interpretacija je Vidnanina. Aniruddha pravi malu razliku između nevezujućeg delanja (*niškâma karma*) i delanja izvedenog sa željom. U stvarnosti, međutim, Vidnanina interpretacija potpuno poriče verovanje da delo bez želje vodi do oslobođenja, dok Aniruddha to samo ublažava.

Ono što je stvoreno, biće i uništeno. Oslobođenje koje se ostvarilo kroz rad, bez obzira da li je sebičan ili nesebičan, prolaznog je i privremenog karaktera, kao i sve što je stvoreno kroz vreme. Pošto je stvoreno, ono je i propadljivo. Ono iz čega je stvoreno ima u sebi klicu raspadanja. Sve što se može reći za delanje bez želja jeste da ono u sebi ima veći elemenat *sattve* nego druge vrste delanja, ali zajedno sa *sattvom* sadrži takođe i druge dve *gune*. Zato i ono ima za rezultat bol. Sveti spisi (*Kaivalya upanišada*, I,2) kažu: "Niko ne može postići besmrtnost pomoću rada, potomstva ili bogatstva, a samo ga neki postižu odricanjem." Odricanje podrazumeva odricanje od egoizma, što je retkost i rezultat je poznavanja istine.

I-86. *Niða-muktasya dhvansa-mâtram param na smânatvam.*

Onaj koji je po svojoj prirodi slobodan konačno ukida svaku sputanost. Ne može se uporediti oslobođenje koje se postiže ispravnim znanjem sa onim koje se postiže delima.

Prigovarač može reći: "Čak i ako tragalac dobije oslobođenje kroz razlikovanje *puruše* i *prakrti*, ono nije trajno i on se vraća svetu. Dakle, ja i vi, koji verujete u sânkhyu, u istoj smo situaciji." Autor na ovo odgovara kao što sledi.

Onaj koji je u suštini slobodan, nikada ne može biti sputan. Sputanost jedino dolazi usled nesposobnosti da se razlikuje duh od *prakrti*. Kada se jednom postigne to razlikovanje, sputanost zauvek nestaje. Prestanak nerazlikovanja je trajan. Pošto je tako, kako se oslobođeno biće može vratiti u sputanost? Prema tome, ne postoji sličnost između dva slučaja kao što prigovarač zamišlja.

I-87. *Dvayoh ekatarasya vâ api asannikrištâ-artha-parichhittih pramâ tat-sâdhakam yat tat trividham pramânânam.*

Ispravna predstava je ustanovljenje nečega što prethodno nije postojalo u umu i intelektu zajedno, ili u jednom od njih. Dokaz je ono što u najvećoj meri nastaje iz takve ispravne predstave.

Spoznaja nečega što nije do tada bilo znano umu i intelektu smatra se 'ispravnom spoznajom'. Ovaj uslov (da znanje nije prethodno postojalo u umu ili intelektu) je nametnut da bi se razlikovalo 'ispravno znanje' od sećanja.

Kada čula otkriju spoljašnji objekat, intelekt se modifikuje prema objektu koji treba da se spozna. Na taj način se spoljašnji objekti odražavaju u umu 'kao što se drveće na obali ogleda u jezeru' (*Yoga Vâšîštha Râmâyana*, IV,p.15).

Dokaz je ono što uzrokuje nastanak 'ispravnog mišljenja'. On je osnova takvog mišljenja.

I-88. *Tat-siddha sarva-siddheh na âdhikya-siddhih.*

Potrebno je samo tri vrste dokaza, ne više, jer iz njih slede svi ostali.

Tri su vrste dokaza: a) opažanje - *pratyakša*, b) zaključak - *anumâna* i c) svedočanstvo - *šabda*. Neko će pomisliti da su takođe potrebni i drugi, kao što su upoređivanje, pretpostavka itd. Ali, autor tvrdi da su oni svi sadržani u gore pomenuta tri glavna. Iz istog razloga Manu klasifikuje tri glavna dokaza: "Za osobu koja želi da zna svoju dužnost pravo je znanje trostruko: opažanje, zaključak i svedočanstvo Svetih spisa." (*Manu Samhitâ*, XII,105)

I-89. *Yat sambaddham sat tadâkâra-ullekhi vidnânânam tat pratyakšam.*

Opažanje je uvid koji, združen sa opažanim predmetom, odražava njegov oblik.

'Združen' znači preuzimanje oblika predmeta s kojim je spojen, kao kada, na primer, voda preuzima oblik suda u koji je sipana. Ovo podrazumeva direktno viđenje opažene stvari bez iskrivljavanja.

I-90. *Yoginâm abâhya-pratyakša-tvât na došah.*

Definicija nije pogrešna jer ne važi za opažanje jogina, čije opažanje nije spoljašnje.

Opazanje onih koji su adepti u praksi joge je *alaukika* - izuzetno. Oni mogu imati uvid u prošlost i budućnost. Za definiciju opažanja datu u prethodnom aforizmu ne može se reći da je neispravna pošto ne pokriva ovaj vid opažanja. Ona u stvari nije ni predviđena da ga prikaže jer je ovde definisano opažanje druge vrste, *laukika* - uobičajeno spoljašnje opažanje. Zato se ovakva definicija u aforizmu ne može odbaciti kao ograničena.

I-91. *Lina-vastu-labdha-atišaya-sambandhât vâ adošah.*

Ili definicija nije pogrešna jer um u mističnom zanosu može biti u jedinstvu sa uzrokom stvari.

Ako neko smatra da opažanje jogina takođe treba da bude uključeno u definiciju, onda će moći i to da se učini. To je moguće stoga što um jogina, ako je naviknut na koncentraciju, može doći u kontakt sa uzrocima postojećih stvari. Za sledbenike sânkhye posledica postoji skrivena u svome uzroku dugo pre nego što dobije ispoljeni oblik. Tako prošlost suštinski postoji i njena veza sa umom mistika je moguća. Definicija opažanja predložena od doktrine sânkhye je zato u skladu sa opažanjem jogina.

I-92. *Išvara-asiddheh.*

Nije nedostatak definicije što ne zahvata opažanje Boga, jer se Bog ne može dokazati.

Autor odgovara na mogući prigovor da je opažanje Boga sveobuhvatno i ne proističe iz kontakta s predmetom.

Samo ako bi se Bog mogao dokazati, javilo bi se pitanje o njegovom opažanju. Ali, takav dokaz ne postoji. Treba primetiti da nije rečeno da Bog ne postoji, već samo da nema dokaza o njegovom postojanju.

Prigovarač može reći da definicija ne obuhvata opažanje Boga koje je večno i ne nastaje kroz kontakt. Odgovor ne ovo je da definicija data u aforizmu sânkhye samo kaže da opažanje pretpostavlja kontakt s oblikom opaženog predmeta (vidi aforizam 89). Opažanje Boga može biti iste vrste, mada na različitoj ravni i da dolazi iz različitih izvora.

I-93. *Mukta-baddhayoh anyatara-abhâvât na tat-siddhih.*

Postojanje Boga se ne može dokazati jer on ne može biti ni slobodan ni sputan. Niti može biti drugačiji do slobodan ili sputan.

Bog ne može biti sputan, jer, ako jeste, uslovljen je zaslugama i manama i stoga se ne može smatrati svemogućim Bogom. Ako se smatra slobodnim, ne može biti izvršilac delanja i tvorac univerzuma. Stoga je on nedokaziv. Uostalom, ako kažemo da nije ni vezan ni slobodan, nego nešto treće, onda on nije uporediv ni sa čim što ljudski um može da pojmi i predstavlja nešto neodrživo. Zato je nemoguće da on bude drugačiji do sputan ili slobodan.

I-94. *Ubhayathâ api asatkaratvam.*

U oba slučaja biće nesposoban za delanje.

Nastavlja se smisao prethodnog aforizma. Ako je Bog slobodan, ne može imati želju da stvara, ako je sputan, ne može da stvara jer nije sposoban to da čini.

I-95. *Mukta-âtmanah prašansâ upâsâ siddhasya vâ.*

Kada tekstovi Svetih spisa pominju Boga, to uvek čine radi slavljenja oslobođenja duha, ili odavanja poštovanja Savršenom Jedinstvu.

Neko se može zapitati: Ako postojanje Išvare (Boga) nije moguće dokazati, kako razumeti Vedske tekstove koji govore o postojanju Išvare? Tekstovi *Veda*, objašnjava autor, uvek slave duh ili veličaju ono osnovno zvano Brahma, Višnu, Šiva itd.

I-96. *Tat sannidhânât adhiśthâtritvam mani-vat.*

Duh vlada nad *prakrti* samom blizinom.

Neko može tvrditi da duh vlada prirodom kroz nameru da stvara i upravlja. Stvaralačka moć duha se, međutim, ispoljava samo usled njegove blizine sa *prakrti*, kao što magnet deluje na čelične opiljke koji su u blizini.

Ovaj aforizam objavljuje glavni princip filosofije sânkhye. *Puruša* se shvata kao neaktivan. Kako onda on pokreće cikluse emanacije iz *prakrti* koja je u stanju mirovanja, počevši od *mahata* sve do grubih elemenata? Ako se kaže da to čini delovanjem na *prakrti*, onda će to biti u suprotnosti sa konceptom sânkhye o pasivnosti *puruše*. Problem je rešen iskazom da sama blizina *puruše* ometa ravnotežu *prakrti*, kao što magnet privlači čelične opiljke stavljene blizu njega, i tako izaziva proces ispoljavanja sveta.

I-97. *Višeša-kâryešu api đivânâm.*

Individualne duše (*điva*) takođe rukovode samom blizinom.

Isti argument koji je iznesen za Univerzalni duh važi i u ovom aforizmu za individualne duše. Ako duši nije dato da upravlja, kaže prigovarač, čak bi i mrtav čovek mogao da jede i pije. Autor kaže da funkcionisanje jedenja, pijenja i ostalih aktivnosti, ne potiče od duha, nego od *đive* (finoga tela - *sukśma śarira*) združenog sa *pranom*.

U stvaranju individualnih dela takođe *đive* deluju samom blizinom, a ne svojim direktnim učešćem.

I-98. *Siddha-rupa-boddhritvât vâkya-artha-upadeśah.*

Učenja *Veda* o spoznaji nisu nevažeca, jer ona objavljuju istinu o Stvarnosti.

Autor je već u prethodnom aforizmu rekao da se postojanje Boga ne može dokazati. Da li to znači da su istine koje objavljuju vedski vidovnjaci bez autoriteta? Ne, kaže autor, jer su ti vidovnjaci direktno spoznali istinu i njihove izjave imaju autoritet dokaza.

I-99. *Manas asiddheh puruša na anjasyena ca.*

Unutarnji organ (*manas*) je osvetljen blizinom duha i potčinjen, kao gvožđe magnetu.

Razum je gospodar samo dok zamišlja da je sâm duh. U stvari, on je osvetljen duhom usled njegove blizine, a ova svetlost se odražava kao da je njegova. Isto kao i u slučaju gvožđa koje se prividno sâm kreće kada je u blizini magneta.

I-100. *Pratibandha-driśah pratibaddha-đnânânam anumânânam.*

Zaključak je znanje integrisano kroz opažanje povezanosti.

Autor definiše zaključivanje. Neko vidi dim i zaključuje da postoji vatra, jer vatra i dim uvek idu zajedno.

I-101. *Āpta-upadeśah śabdah.*

Svedočanstvo je izjava čoveka kome se može verovati.

Ovo isključuje one osobe ili škole čije vere nisu verodostojne, kao one jeretičke. Svedočanstvo mora biti kompetentno i odgovarajuće. Kako ono nastaje iz razumevanja koje je funkcija unutarnjeg organa, ovakvo znanje nastaje u duši - *śabda bodha* (znanje slušanjem).

I-102. *Ubhayu-siddhih pramânât tad-upadeśah.*

Postojanje *puruše* i *prakrti* ustanovljeno je iz dokaza, otuda je nastala objava.

Neko može prigovoriti da sistem sânkhye nalaže razlikovanje *puruše* i *prakrti* bez dokaza koji ih ustanovljavaju, i, stoga, zašto bi neko verovao u njih? Suprotstavljajući se ovome autor kaže: Postoji dokaz i zato je nalog sânkhye opravdan. On upućuje na takav dokaz u aforizmu koji sledi.

I-103. *Sâmânyato driśtat ubhaya-siddhih.*

Duh i priroda ustanovljeni su analogijom.

Kako *prakrti* nije objekat percepcije, ona je znana po sveopštem postojanju (*sâmânyena*). Poznato je da su posledice prethodno imale svoje osobine u uzrocima, i da je svaka posledica u prirodi oblikovana od tri *gune*. Stoga, ono što postoji ima tri *gune* za svoje konstitutivne činioce. A to je *prakrti*.

Kao i za *atman* (Sopstvo), dokaz za postojanje *prakrti*, koja je sačinjena iz mnogo delova, jeste da mora postojati za drugog, za korisnika, kao što kuća postoji za onoga ko u njoj živi, stolica za onog ko na njoj sedi i krevet za onog ko na njemu spava.

Dokaz za oboje, za *purušu* i *prakrti*, jeste vrsta zaključka koji se zove *sâmânyato drištat* - uvodne reči aforizma. Prema sistemu *sânkhye* postoje tri vrste zaključka:

a) *Purva-vat* - kojom se zaključuje da objekat pripada klasi opažajnih objekata, na primer, zaključak o vatri na osnovu dima. Vidimo dim i znamo da tamo gde ga vidimo mora biti vatre, kao u kuhinji i slično.

b) *Šeša-vat* - zaključivanje putem razlikovanja. U ovom slučaju zaključak ne pripada klasi poznatih objekata, na primer, razlikujemo glinu od drugih stvari zbog njenih svojstava.

c) *Sâmânyato drišta* - ovo je zaključivanje koje ne pripada ni jednoj gore pomenutoj vrsti. Njime se dokazuju *puruša* i *prakrti*. U ovoj vrsti zaključivanja donosi se zaključak o nečemu što se ne može opaziti (o apstraktnom) na osnovu onoga što se može videti (na osnovu konkretnog). Na primer, kao što kažemo da je sekira oruđe za sečenje, tako kažemo da su *indriyani* instrumenti za znanje o spoljašnjem obliku stvari.

Koristeći *sâmânyato drišta* zaključivanje mi kažemo za *prakrti* da *mahat*, koji sledi iz nje, mora imati za svoj materijalni uzrok zadovoljstvo, bol i zbunjenost, kao što su narukvice sačinjene od zlata. Za *purušu* je dokaz da sve ovo postoji zbog dobrobiti korisnika.

I-104. *Ācid-avasânah bhogah.*

***Bhoga* (svetovno iskustvo zadovoljstva i bola) se okončava u svesti.**

Može se prigovoriti da, ako je *prakrti* večna, uvek ćemo učestvovati u svetovnim radostima i žalostima i, prema tome, nikada neće biti oslobođenja. Na ovo autor odgovara kao što sledi:

Kada se razlikovanjem dođe do spoznaje o sebi, okončavaju se svetovna iskustva zadovoljstva i patnji. Stoga iskustva zadovoljstva i bola nisu večna. Ona se završavaju kada čovek spozna razliku između *puruše* i *prakrti*. *Prakrti* može proizvoditi iskustva samo dok se ne javi takvo razlikovanje. Kada se to dogodi, *prakrti* se vraća u svoje stanje mirovanja, a tamo više nema *bhoge*.

I-105. *Akartuh api phala-upabhogah anna-âdyavat.*

Čak i neko ko nije izvršilac dela, može iskusiti njegove plodove, kao u slučaju hrane (koja je skuvana za drugog).

Aforizam daje odgovor na mogući prigovor. Neko može reći da ako je *prakrti* izvršilac dela, a *puruša* onaj koji ga doživljava, onda to znači da *puruša* doživljava posledice dela koja nije izvršio.

Na ovo autor odgovara: "Da, to što tvrdite je moguće. Može se dogoditi da je počinitelj jedan, a uživatelj ili kažnjenik drugi. Na primer, kuvar priprema hranu, ali će je pojesti osoba za koju je spremljena."

I-106. *Avivekât vâ tatsiddheh kartuh phala-avagamah.*

Ili, da se bolje izrazimo, pogrešno je mišljenje da počinitelj dobija plodove svojih dela - ono je nastalo na osnovu nerazlikovanja.

Duh čovekov nije ni činilac dela, ni onaj ko ih iskušava, ali zato što se reflektuje kroz individualnu svest, čovek *misli* da je činilac. Uistinu *prakrti* je činilac, ali misao da je duh čovekov činilac nastaje iz nerazlikovanja *prakrti* i *puruše*.

I-107. *Na ubhayam ca tattve âkhyâne.*

A kada se istina spozna, nema ni činioca ni iskustva.

Kada se posredstvom uvida *puruša* i *prakrti* prepoznaju kao različiti entiteti, neće postojati ni počinitelj ni iskušavalac, ni zadovoljstvo ni bol.

I-108. *Višayah avišyah api ati-dura-âdeh hâna-upâdânâ-bhyâm indriyasya.*

Jedan objekat može biti primetan u jednom vremenu, a neprimetan u drugom, zavisno od udaljenosti itd., što ga može učiniti teškim ili lakim za opažanje pomoću čula.

Razmatrajući dokaze o predmetu, autor sada proširuje sadržaj dokaznog materijala.

Stvar je 'viđena' zbog povezanosti sa čulima, a 'nije viđena' zbog odsustva takve povezanosti. Mogu postojati mnogi razlozi da stvar ne bude viđena, kao na primer:

1. Zbog velike udaljenosti, kao kada ptica leti vrlo visoko.
2. Zbog velike blizine, kada, na primer, čovek ne može videti okvir stavljen na njegove oči.
3. Usled fizičke prepreke za viđenje, kada je, na primer, posuda sa cvećem stavljena iza zavese.
4. Zbog mentalne rastrojenosti, na primer, kada je čovek veoma zabrinut ili tužan, kada mu um luta, ne uspeva da vidi objekat pred sobom.
5. Zbog krajnje finoće usled koje čovek ne može videti atom ili bakteriju golim okom.
6. Usled ugušenja, kada se, na primer, ne može čuti zvuk pada čaše zbog veće buke koju napolju stvara oluja.

Sāṅkhya-kārikā (VII) takođe nabroja iste uslove: "Neopažanje objekata od strane čula nastaje zbog prevelike udaljenosti, velike blizine, nesposobnosti čula, odsustva svetlosti, krajnje finoće, rastrojenosti, ugušenja od drugih i zbog kombinacija sa sličnim." 'Kombinacija sa sličnim' znači mešanje sličnih stvari, na primer, ako je kravlje mleko pomešano sa mlekom bizona, ne možemo reći koje je od koga.

I-109. *Saukṣmyāt tat-anupalabdhih.*

Zato što su krajnje suptilni, *puruša* i *prakṛti* ne mogu biti viđeni.

Autor objašnjava nemogućnost čulnog opažanja *puruše* i *prakṛti*.

Reč 'suptilni', upotrebljena u aforizmu, ne znači da je *prakṛti* tako sitna po prirodi da se ne može opaziti, nego da ju je teško ispitati.

I-110. *Kārya-darśanāt tad-upalabdhih.*

Postojanje *prakṛti* se može videti iz posledica.

Kako se ustanovljava postojanje *prakṛti*? To autor objašnjava u aforizmu. Kao što je utvrđeno postojanje atoma viđenjem ćupa koji je njihov proizvod, slično se i postojanje *prakṛti* izvodi iz viđenja proizvoda od triju *guna*.

I-111. *Vādi-vipratipatteh tad-asiddhih iti cet.*

Može se reći da to nije dokazano zbog suprotnih teorija različitih mislilaca.

Autor predviđa sumnju. Postoje različite teorije o nastanku sveta. Vedantisti misle da je Brahma uzrok sveta, *naïyāvike* (sledbenici *nyāye*) da su to atomi, a sledbenici *sāṅkhya* da je to *prakṛti*. Pošto postoji tako mnogo neslaganja, može li se uopšte reći da je *prakṛti* uzrok? Mislioci *sāṅkhya* veruju da u proizvodu postoji stvar koja je prethodila njegovom stvaranju, i stoga *prakṛti*, koja je večna, postoji kao uzrok. Ali drugi, kao što su vedantisti, mogu poricati ovo postojanje uzroka koji prethodi posledici. Zaključak autora povodom ove sumnje izrečen je u sledećem aforizmu.

I-112. *Tathā api ekatarā-driṣṭyā ekatar-siddheh na apalāpah.*

Pošto svaka doktrina sledi iz slobode mišljenja, sâmo poricanje je uzaludno.

Sâmo pobijanje jedne teorije drugom nije metod njenog poricanja. Ako uverenje *sāṅkhya* treba da bude negirano samo zato što drugi misle drugačije, zašto se ne bi pretpostavilo da su druga verovanja pogrešna jer nisu u skladu sa *sāṅkhyom*?

I-113. *Trividha-virodha-apatteḥ ca.*

Ako pretpostavimo neki drugi uzrok, a ne *prakṛti*, doći ćemo u protivrečnost sa trostrukim aspektima stvari.

Neko može prigovoriti: "Čak i ako se prizna da je uzrok ustanovljen iz prisustva posledice, kako se onda može reći da je *prakṛti* uzrok?" Autor odgovara na takav prigovor.

Sve na svetu ima u osnovi tri kvaliteta - *sattva*, *rađas* i *tamas*. Ako ne verujemo da je uzrok *prakrti*, koja je sačinjena od tri *gune* u stanju ravnoteže, nastala bi protivrečnost zbog činjenice da su sve stvari sačinjene od tri kvaliteta. Atomi u sebi ne poseduju ravnotežu tri kvaliteta. Stoga je nemoguće da od njih potiče stvaranje. Jasno je da potiče od *prakrti*.

I-114. *Na asad-upadah nri-šringa vat.*

Ne može ništa nastati iz onoga što je nepostojeće, kao što je čovekov rog.

Posledica može biti proizvod onoga što je ranije postojalo, ali ne može nastati od nečega što nikada nije postojalo.

Etar se odlikuje čistim postojanjem, i vaza objedinjuje oboje, i postojanje i nepostojanje. Etar prožima večan prostor, a vaza je napravljena od gline koja sadrži atome, tako ona uključuje oboje; ono što je postojalo ranije i ono što sada postoji. Ali, stvar kao što je čovekov rog nije nikada postojala. To je čista uobrazilja. Zato iz nje ne može ništa da nastane.

I-115. *Upâdâna niyamât.*

Mora postojati neki materijal od koga se proizvod sastoji.

Autor u ovom aforizmu iznosi razlog zašto posledica mora postojati i pre ispoljavanja. On odbacuje teoriju vaišešika po kojoj određena posledica može biti proizvedena iako prethodno nije postojala. Argument je sledeći. Čup može biti napravljen samo od gline, a platno samo od konca. Ne može se napraviti čup od konca niti platno od gline. Prema tome, postoji jednoobraznost u pogledu uzroka i posledice. Da posledice nisu postojale i pre svog ispoljavanja, ta jednoobraznost ne bi bila moguća. Stoga, nepostojeće, koje nema svoje posebno obeležje, ne može izazvati proizvodnju posledica.

I-116. *Sarvatra sarvadâ sarva-asambhavât.*

Jer sve stvari ne nastaju svuda i u svako vreme (što bi bio slučaj ako bismo izostavili materijalnu osnovu).

Nastavlja se rasprava sadržana u prethodnom aforizmu. Sve se ne stvara na svim mestima, i u svako vreme. Iz tog razloga mora postojati materijalna osnova od koje se proizvod sastoji.

I-117. *Šaktasya śakya-karanât.*

Stvari nastaju samo iz onoga iz čega mogu da nastanu.

Nije moguće nastajanje iz nepostojećeg, jer mogućnost da nešto postane nije ništa drugo do neispoljeno ili nerazvijeno stanje same posledice. Tako samo odgovarajući uzrok može proizvesti onu posledicu koja može da bude proizvedena iz njega, i nastajanje iz ničega nije moguće.

I-118. *Kârana-bhâvât ca.*

Takođe, pre svog nastanka posledica ima istu prirodu kao i uzrok.

Autor je izneo drugi argument. Uzrok i posledica su od iste prirode. Čup je od zemlje koja je uzrok. To dvoje nisu potpuno identični. Ne možemo reći da je čup zemlja. Kako bi neko mogao nositi vodu u grudvi zemlje! Ali, to je neka vrsta identičnosti u razlici. Između postojećeg i nepostojećeg, međutim, ne može biti nikakve identičnosti.

Tekstovi Svetih spisa takođe dokazuju gornju teoriju - da su uzrok i posledica od iste prirode i da između postojećeg i nepostojećeg nema identiteta. *Bhagavad gita* (II,16) kaže: "Nebiće ne postoji, a biće nikada ne prestaje da postoji. Ovu stvarnost opaža znalac istine." *Bṛhadâraṇyaka upanišada* (I, IV, 7) kaže: "U početku svet beše nerazlučen. Posta razlučen kada je rečeno: 'Svet ima ovaj lik i ono ime!'"

I-119. *Na bhâve bhâva-yogah cet.*

Ako se tvrdi da 'to' ne može postati jer već jeste (odgovor će biti dat u sledećem aforizmu).

Autor se obazire na jedan prigovor. Moglo bi se reći da ako posledica već postoji u uzroku, onda su istovremeno posledica i uzrok jedno; i ne može se reći, na primer, o ćupu: 'On će biti napravljen, on je napravljen i on je uništen'. Ukratko, može se reći: 'Kako stvar može *postati* kada već *jeste*'?

I-120. *Na abhivyakti-nibandhanau vyavahâra-avyavahâu.*

Nijedan takav argument (da ono što već *jeste* ne može *postati*) nije od koristi, jer ako mi koristimo izraz 'nastajanje' on podrazumeva ono što je proizvedeno, i ne koristimo ga da označi ono što nije proizvedeno.

Zaprjano platno pranjem postaje ponovo belo; kada grnčar pravi lonac on 'nastaje', ali kada ga udarimo on se lomi i prestaje da bude lonac. Manifestacija nije izmišljena. To se može videti u ceđenju ulja iz susamovog semena presovanjem, ili dobijanjem mleka muženjem krave, ili oblikovanjem statue klesanjem kamena, ili dobijanjem pirinča radom na pirinčanom polju i tako dalje.

Kada se ovako koristi reć 'nastajanje', govori se o nećemu što poćinje da postoji, a kada se ne koristi, podrazumeva se da ništa ne nastaje. Ali, upotrebljavajući reć 'nastajanje' mi ne podrazumevamo da postaje stvarno nešto što nije postojalo.

I-121. *Nâšah kârana-layah.*

Razaranje stvari znaći njeno rastvaranje u svoj uzrok.

Ako je nastajanje samo ispoljavanje, neko može pitati: "Šta je onda uništenje?" Autor odgovara na ovo pitanje.

Sânkhya ne veruje da se nešto može konaćno uništiti. Razaranje predstavlja samo promenu iz jednog oblika u drugi. Ako neko baci ćup i razbije ga, on je samo rastvoren na ćestice gline od kojih je bio saćinjen. Ovo rastvaranje ćupa u prvobitne ćestice naziva se 'razaranje'.

Ali, neko može reći: "Ako razaranje znaći samo rastvaranje, ono što išćezne može se ponovo pojaviti." Ovaj prigovor, kaće autor, može biti iznet samo od onih koji imaju sporo razumevanje i nedostatak uvida. Mudar ćovek vidi da što god da nestane, pojavljuje se ponovo. Na primer, ako se konac uništi spaljivanjem, on postaje pepeo i meša se sa zemljom. Iz zemlje klija pamuk koji daje cvetne pupoljke i mahune od kojih se dobija pamuk. Od pamuka se ponovo pravi konac.

I-122. *Pâramparyatah anvešanâ viđa-ankura-vat.*

Ovde nema regresa u beskonaćnost (uzroka i posledice), jer oni zavise jedno od drugog kao seme i biljka.

Neko može da upita: "Da li je ovo ispoljavanje realno ili nerealno? Ako se pretpostavi da je nerealno, izostaće svi proizvodi i sva ispoljavanja. Stoga se mora pretpostaviti da je realno. U tom slućaju, pošto jedno ispoljavanje nastaje iz drugog, postojaće serija ispoljavanja jednih iz drugih u beskraj."

Autor odgovara na jedan takav mogući prigovor na sledeći naćin. 'Neka i bude tako kao što prigovor kaće. Neka bude na hiljade ispoljavanja. Ćak i tada ne postoji greška u ovom stavu, jer do preobraćaja (uzroka i posledice) dolazi obostrano, i tu nema niti je bilo ikakve poćetne taćke, kao na primer izmeću semena i biljke.'

I-123. *Utpatti-vat vâ adošah.*

U svakom slućaju naša teorija o 'ispoljavanju' isto je tako besprekorna kao vaša o 'proizvodnji'.

Autor izlaće drugi argument u ovom aforizmu. Teorija 'ispoljavanja' sânkhye na istoj je osnovi kao teorija 'proizvodnje' koju izlaću jeretici. Isti argument koji oni ųele da primene na stav sânkhye, može biti primenjen na njihov stav. Ako proizvod proizvodi, postojaće serija beskrajnog proizvođenja, kao što je navedeno i o ispoljavanju. Ako nije proizvedeno, to može biti ili zato što je nestvarno, ili što je većno. Ako je prvo, to uopšte ne postoji, a ako jeretici kaću da je većno, proizvodnja će postojati u svim vremenima i sa svim mogućim posledicama, što je apsurdno. Ako jeretici kaću: 'Kakva je potreba za razmatranjem nekog skrivenog stvaranja iz proizvodnje?' - takoće se isto može reći i za ispoljavanje.

I-124. *Hetu-mat anityam avyâpi sakriyam anekam âšritam lingam.*

Proizvodi *prakrti* su uzrokovani, prolazni, neproųimajući, promenljivi, mnogobrojni, zavisni i rastvorljivi.

Autor je objasnio sličnost svojstava proizvoda *prakrti*.

'Prouzrokovan' znači da svaki proizvod *prakrti* ima svoj uzrok.

'Prolazan' znači da je propadljiv.

'Neprožimajući' podrazumeva da je ograničen.

'Promenljiv' znači ustupanje prethodno preuzetog tela. Drugim rečima, proizvod je u stanju da napusti jedan oblik preuzimajući drugi.

'Mnogobrojan' podrazumeva da postoje različita tela sa svojom sopstvenom dušom.

'Zavisan' znači zavisao od svog uzroka.

'Rastvorljiv' znači da svaki proizvod biva u svoje vreme rastvoren u ono iz čega je postao.

I-125. *Ānjasyād abhedatah vā guna-sāmānyā-deh tat-siddhīh pradhānavyapadeśād vā.*

Mi ne nabrajamo posebno dvadeset četiri kvaliteta *nyāye* jer se oni obično uvide pored tri kvaliteta (*guna*) *sānkhye*, a u stvarnosti nisu ništa različito. Drugim rečima, oni slede iz *prakrti* u kojoj se nalaze tri kvaliteta *sānkhye*.

Neko može da pita: "Ako vi verujete da postoje samo dvadeset pet principa (vidi aforizam 61) i nijedan više, da li želite da kažete kako poričete takva dela kao što su saznanje i viđenje?"

Na ovakav prigovor autor odgovara: U dvadeset pet principa *sānkhye* sadržani su i kvaliteti viđenja i saznanja, zato ih mi ne zanemarujemo kao što vi pretpostavljate. Pored toga, *prakrti* i njena tri kvaliteta su poreklo svih stvari koje se mogu znati i videti, a takođe iz njih slede dvadeset četiri principa nabrojanih u *nyāya* sistemu.

I-126. *Triguna-acetanatva-ādi dvayoh.*

***Prakrti* i njeni proizvodi imaju zajedničke kvalitete, kao što su sačinjenost od tri *gune*, nesvesnost i tako dalje.**

Autor objašnjava sličnost između *prakrti* i njenih ispoljenih oblika. Oboje su sačinjeni od tri *gune* - *sattva*, *rađas* i *tamas* - i nisu svesni.

I-127. *Priti-apriti-viśāda-ādyaih gunānām anyonam vaidharmyam.*

Kvaliteti se međusobno razlikuju po tome što su ugodni, neugodni i neodređeni.

Autor objašnjava po čemu se razlikuju tri *gune* koje sačinjavaju *prakrti*.

Sattva kvalitet je zadovoljstvo, prijatnost, lakoća, dobrota i prosvetljenje.

Rađas sadrži neprijatnost, bol, strast i nemir.

Tamas znači tama, predstavlja težinu, tupost i neaktivnost.

I-128. *Laghu-ādi-dharmaih sādharmaṃ vaidharmyam ca gunānām.*

Razlike i sličnosti među *gunama* nastaju posredstvom njihovih svojstava, kao što su lakoća, strast ili tupost.

Autor je već objasnio u čemu se razlikuju tri *gune*. U ovom aforizmu on nalazi osnovu za njihovu sličnost.

Gune u stvarima postoje u različitim srazmerama. Dakle, kada kažemo da je nešto *sattva*, sve što time mislimo jeste da tu prevladava elemenat dobrog i čistog. To ne znači da su potpuno odsutne druge dve *gune*. Isto važi i za druge dve *gune*, *rađas* i *tamas*. Prema tome, u svim stvarima su uzajamno prisutna tri kvaliteta, ali u različitim srazmerama, radi ispunjenja svrhe *puruše*.

I-129. *Ubhaya-anyaṭvāt kāryatvam mahat-ādeh ghata-ādi-vat.*

Kako su ispoljeni oblici različiti od *puruše* i *prakrti*, koji su neuzrokovani, oni su posledice, kao čup i slično.

Autor ukazuje da su *puruša* i *prakrti* neprouzrokovani, ali ostali principi, počevši od *mahata* pa sve do pet grubih elemenata, drugačiji su i uzrokovani. Oni su objekti iskustva (*bhoga*) i propadljivi su. Da nisu propadljivi, oslobođenje od njih ne bi bilo moguće. Dakle, osim *puruše* i *prakrti*, svi ostali principi *sānkhye* su posledice.

I-130. *Parimânât.*

Zbog njihove ograničenosti.

Autor iznosi drugi razlog da *mahat* i dr. postoje kao posledice. Takvi su zbog svoje ograničenosti (dok su *prakrti* i *puruša* neograničeni).

I-131. *Samanvayât.*

Jer se oni povinuju *prakrti*.

Iznosi se i treći dokaz da su oni posledice. Sva emanacija, počevši od *mahata* do grubih elemenata, sledi *prakrti*. Kvaliteti *prakrti* vide se u svim stvarima i, pošto posledice potiču od uzroka, sve su one samo posledice.

I-132. *Šaktitah.*

I konačno, jer jedino kroz moć svog uzroka mogu učiniti bilo šta.

Rasprava se nastavlja. Posledica svoju snagu dobija iz uzroka. Pošto su *mahat* i dr. sami nemoćni, oni koriste snagu iz *prakrti*. Da to nije tako, i da su oni delotvorni, tada bi sami proizvodili posledice, što nije slučaj.

I-133. *Tad-hâne prakrtih puruśah.*

Ako se uklone osobine posledica, ono što ostane mora biti *prakrti* ili *puruša*.

Postoje samo dve mogućnosti: ili su posledice ili nisu. Zato, ako *mahat* i ostalo nisu posledice, moraju ući u kategoriju *prakrti* ili *puruše*, koji nisu posledice.

I-134. *Tayoh anayatve tuchchhatvam.*

Ako bi ono što nije posledica bilo nešto drugo, a ne *prakrti* ili *puruša*, tada bi bilo ništa.

Neko može reći da *mahat* i dr. mogu biti izvan ove dve alternative (posledica i ne-posledica). Na to autor odgovara u aforizmu.

Ako bi *mahat* i ostale kategorije bili izvan ove dve mogućnosti, da budu posledice ili da ne budu, oni jednostavno ne bi postojali i zato ovaj prigovor propada.

I-135. *Kâryât kârana-anumânâmat-sâhityat.*

O uzroku se zaključuje na osnovu posledice, jer ga ona prati.

Autor odgovara na pitanje zašto bi se o *mahatu* i ostalim kategorijama donosio zaključak da im je *prakrti* uzrok. Neko bi mogao reći da se o njima može zaključiti samo kroz koegzistenciju. Autor nailazi na ovakav prigovor.

O koegzistenciji se može izvesti zaključak u izvesnim slučajevima. Kao kada, na primer, kažemo da je mesec uzrok plime. Ali u tom slučaju ne vidimo uzrok u posledici, jer se mesec ne vidi u narastanju okeana. Međutim, mi vidimo svojstva *prakrti* u *mahatu* i ostalim njenim manifestacijama. *Prakrti* je u njima stvarno prisutna, kao glina u ćupu. Stoga se o *prakrti*, kao uzroku, zaključuje iz njenih posledica i to nije samo puka koegzistencija, kao što neki prigovarači nameću.

I-136. *Avyaktam trigunât lingât.*

O nemanifestovanom se mora zaključiti iz manifestovanog u kome su prisutne tri *gune*.

Neko može prigovoriti da, pošto je priroda *prakrti* prisutna u *mahatu* i dr., zašto se ne bi pretpostavilo da je sam *mahat* uzrok sveta. Zbog čega je potrebna *prakrti*?

Autor odgovara da je osnovni uzrok nemanifestovanog u nečemu finijem od *mahata*. Osobine *mahata* se mogu neposredno opaziti, dok se nijedna osobina *prakrti* ne može direktno opaziti.

I-137. *Tat-kâryatah tat-siddheh na apalâpah.*

Postojanje *prakrti* se ne može poreći, jer je ustanovljeno kroz njene proizvode.

Može se insistirati da bi nešto različito od *prakrti* moglo biti uzrok sveta, i da ona zaista nije potrebna.

Na ovo autor odgovara: Uzrok mora biti ili posledica nečega, ili ne biti to. Ako pretpostavimo da je on posledica, onda neki razlog može, sa jednakom validnošću, važiti kao uzrok te posledice, što će voditi u beskonačnu regresiju. Ako bi on bio koren primarnog uzroka, onda je on upravo to, naime *prakrti*. Prema tome, *prakrti* se ne može poreći.

I-138. *Sâmânyena vivâda-abhâvât dharma-vat sâdhanam.*

Ne traži se dokaz o postojanju *puruše*, jer ne može biti spora o njegovom postojanju, kao i u slučaju *dharme*.

Moguć je sledeći prigovor. Pretpostavimo da *prakrti* postoji. Čak i onda postojanje *puruše* nije potrebno, jer ako je o postojanju uzroka zaključeno iz njegovih proizvoda, za duh, koji nema proizvoda, ne može se reći da postoji.

Da bi osporio ovaj prigovor, autor kaže: Ne može biti spora o opštim pitanjima postojanja Sopstva, jer se svi slažu da Sopstvo mora postojati. Neko može osporiti njegove posebne karakteristike, na primer, da li je mnogostruko ili jedno; prožimajuće ili neprožimajuće i tako dalje. Ali, čovek ne može osporiti svoje sopstveno postojanje. Isto kao što se svi sistemi slažu da *dharma* postoji, iako imaju različite koncepte o njoj.

I-139. *Šarira-âdi-vyatiriktah pumân.*

Duh je (čovekov) različit od tela i svega ostalog.

Da neko ne bi pomislio da je Sopstvo (čovekova suština) telo, čula i ostalo, autor naglašava da je *puruša*, spoznavalac svega, različit od svega, počevši od *prakrti* pa do grubih elemenata.

I-140. *Samhata-para-artha-tvât.*

Jer struktura koja je oblikovana od mnoštva delova (*prakrti*) postoji za dobrobit drugoga, koji nije tako sačinjen.

Dokaz iznet u ovom aforizmu istovetan je onom u aforizmu 66. Autor daje obrazloženje izjave iz prethodnog aforizma. Kao što krevet služi onome ko spava u njemu, kuća onome ko u njoj stanuje, tako *prakrti* i svi njeni proizvodi postoje za dobrobit nestvorenog *puruše*. Telo i čula oblikovani su od kombinacija mnogih organa, dok duh čovekov nije oblikovan ni od čega. Kako ono što je stvoreno postoji za ono što nije stvoreno, tako je čovekov duh različit od tela i telo postoji za njega, a ne obratno.

I-141. *Triguna-âdi-viparyayât.*

***Puruša* je različit od tela i ostalog zato što predstavlja suprotnost osobinama triju *guna*.**

Autor daje drugi dokaz za razlikovanje duha od tela.

Tri *gune* su svojstva tela i ostalih proizvoda *prakrti*, jer se oni služe tim svojstvima. Duh je onaj koji spoznaje postojanje, i ako mi smatramo da svojstva postojanja pripadaju duhu, tada su postojanje i njegova spoznaja jedno, što je nemoguće. Stvar i njen korisnik moraju biti različiti. Uostalom, kada mi kažemo: "Ja osećam zadovoljstvo", "Ja patim" ili "Ja sam obmanut", ovo 'Ja' očigledno mora biti različito od zadovoljstva, patnje ili zablude koji se spoznaju. Bez razlikovanja spoznavaoca ništa se ne može svesno spoznati.

I-142. *Adhisthânât ca iti.*

Takođe, duh je različit od tela i ostalog zbog svoje nadmoći nad njima.

Duh je nadzornik. Kao takav, on je različit od onoga što nadgleda i, takođe, od lanca nastajanja. Nadzornik je izvor inteligencije, spoznavalac iza spoznaje.

I-143. *Bhoktri-bhâvât.*

Duh je nezavisan od tela i ostalog, jer je on spoznavalac.

Aforizam je nastavak prethodnog. Mada duh nije onaj koji iskušava, on postaje takav zbog svoje refleksije u *buddhi* (inteligenciji) kroz koju dolazi u kontakt sa objektima iskustva (vidi aforizam 58). Biće ne

može samo imati iskustvo sebe. Ako je tako, ne može biti iskustva kao takvog. Dakle, duh koji spoznaje svet kroz *buddhi*, različit je od sveta.

I-144. *Kaivalya-artham pravritteh ca.*

Duh je različit od tela i ostalog, jer sve se zbiva zarad njegovog otcepljenja.

Ovde se izlaže još jedan argument. Sve aktivnosti prirode postoje s ciljem da čovek prepozna nezavisnost svoga duha od njih. Da li su te aktivnosti za dobrobit duha ili *prakrti*?

Prakrti ne može biti u stanju apsolutne nezavisnosti od zbivanja, jer su tri *gune*, koje stvaraju sve aktivnosti, njena suština. Ako se od njih odvoji, ništa od nje neće preostati. Kada bi se to dogodilo, *prakrti* ne bi bila večna, a to u stvarnosti jeste. Otcepljenje (*kaivalya*) je moguće samo za onoga ko je nezavisan od svih svojstava, a to jedino može biti duh.

I-145. *Jada-parkâša-ayogât prakâšah.*

Pošto svetlost ne potiče iz neinteligentnog, ona mora biti inteligentna, kao što je *puruša*.

U ovom i sledećem aforizmu autor nastavlja da opisuje prirodu duha.

Utvrđen je stav da ono što je neinteligentno, ne može samo da se manifestuje. Ako neko smatra, kao sledbenici *vaišēšika* filosofije, da je duh neinteligentan, bilo bi potrebno još nešto da ga osvetli, i tako se pokazuje njegova nepotpunost. Takođe, svetlost ne može nastati iz neinteligentnog, na primer, ne možete proizvesti svetlost u kamenu. Sledi da duh svetli sam od sebe, kao sunce, a ne uz pomoć odražene svetlosti, kao mesec. Ovaj stav je takođe potvrđen u Svetim spisima. *Brhadâranyaka upanišada* kaže: "Kako se može znati ono po čemu se ceo svet zna? Kako spoznati spoznavao?"

I-146. *Nirguna-tvât na cit-dharmâ.*

***Puruša* nema nesvesnost kao svoju osobinu.**

Autor predviđa prigovor. Protivnici *sânkhye* (sledbenici *nyâye*) mogu reći: "Možda je duh u suštini neinteligentan, ali ima inteligenciju kao svoju osobinu. Tako on može osvetliti svet iako sam nije inteligentan."

Na ovo autor odgovara: Ako se za duh smatra da ima neku osobinu, bio bi podložan stalnoj promeni, tako da ne bi mogao biti slobodan kao što Sveti spisi nagoveštavaju. Štaviše, gledište da duh ima osobine u suprotnosti je sa samim Svetim spisima koji ga označavaju kao *nirguna*, tj. lišenog osobina.

I-147. *Šrutya siddhasya na apalâpah tat-pratyakša-bâdhât.*

Što su *Vede* ustanovile ne može se ignorisati, jer one same poriču da duh ima osobine.

Autor ističe da je teorija jeretika u suprotnosti sa *Vedama*. *Brhadâranyaka upanišada* kaže: 'Duh je slobodan od vezanosti', a prema *Svetâsvatara upanišadi* '...duh je svedok, inteligentan, čist, bez osobina.' Prema tome, Sveti spisi tvrde da je duh bez osobina.

I-148. *Suśupti-âdya-asâkṣitvam.*

Da duh čovekov nije inteligentan, ne bi mogao biti svedok stanja dubokog sna bez snova i stanja sanjanja.

Postoje dve interpretacije ovog aforizma, jedna od Aniruddhe i druga od Viđnana Bhikšua koji tumači '*sâkṣitvam*' kao '*asâkṣitvam*'. Gore je data interpretacija prema prvom. Ako uzmemo interpretaciju Viđnana Bhikšua aforizam bi glasio: 'Duh je samo svedok stanja sanjanja i dubokog sna bez snova, i stoga što je po svojoj prirodi kao svetlost, on na njih ne utiče.'

Autor ističe još jedan nedostatak suprotne teorije. Da duh čovekov nije inteligentan, ne bi bio svedok stanja sanjanja i dubokog sna. Prema tome, ni u budnosti se čovek ne bi sećao da li je spavao dobro ili loše. (Ne bi se uopšte sećao da li je spavao. Inteligencija čovekovog duha i njegova nezavisnost od svih psihofizičkih stanja, dakle, njegova transcendentna subjektivnost, osnovni su uslovi da čovek bude svestan svih stanja kao takvih, i samog svog postojanja kao kontinuiteta. Pramedba I.A.)

I-149. *Janma-âdi-vyavasthâ-tah puruša-bahutvam.*

Usled pojedinačnih sudbina, rođenja itd., sledi da postoji mnoštvo *puruša*.

Pod 'itd.' podrazumeva se razvoj i smrt. U ovom aforizmu autor odbacuje vedantinsku teoriju o Jednom duhu. Prema njoj duh je Jedan, ali usled aktivnosti *maye* on se doživljava kao da je mnoštvo (za svakog čoveka poseban). Povodom ovoga autor kaže da, ako bi duh čovekov bio Jedan, rođenjem jednog bića sva ostala bila bi rođena. Ali, vidimo da to nije slučaj. Dok jedno biće umire, drugo se rađa. Zato on zaključuje da, suprotno vedantinskom konceptu, postoji mnoštvo duhova (*puruša*).

I-150. *Upâdhi-bhede api nâna-yogah âkâśasya iva ghata-âdibhih.*

Vedantisti smatraju da je duh u stvarnosti Jedan, ali izgleda razdeljen, kao što je prostor jedan, ali je ograničen u posebnim ćupovima.

Autor predviđa drugi prigovor koji vedantisti mogu staviti da bi održali svoju teoriju o Jednom duhu. Oni mogu reći da je duh u stvarnosti Jedan, ali se pojavljuje kao mnoštvo, isto kao što je prostor jedan, ali kada je ograničen posebnim ćupovima on izgleda višestruk. Kada se ćup razbije, njegov unutrašnji prostor se sjedini sa spoljnim i na taj način je Jedan.

Na ovo autor odgovara: To može biti ispravno, kako vedantisti tvrde, da se unutrašnji prostor ćupa sjedinjuje sa opštim prostorom, i tako duh ne propada; ali je pogrešno reći da usled toga nema mnoštvo *puruša*. I ovde se takođe stavlja primedba da, ako nema mnoštvo *puruša*, kako se mogu objasniti različita rođenja i umiranja.

I-151. *Upâdhih bhidyate na tu tad-vâm.*

Bilo bi apsurdno reći da su tela različita, a da je duh jedan.

Reći da postoje različita bića, a da sva ona imaju isti duh je apsurdno. Ako se jedno biće uništi, ne znači da će i drugo takođe biti uništeno - na primer, ako umre čovek po imenu Hari Das, smrt neće doći drugom čoveku zvanom Ram Čaran. Ako bismo pretpostavili, kao što vedantisti čine, da je duh Jedan, zajedno sa Hari Dasom umro bi i Ram Čaran. Takođe se ni ropstvo i oslobođenje ne javljaju ljudima istovremeno; dok jedna osoba ostaje u ropstvu, druga se oslobađa. Vedantisti daju primer prostora i dima. Kažu da su oni zajedno. Ali to zajedništvo podrazumeva udruženost, a ne prožimanje, i stoga bi bilo besmisleno reći da ropstvo i oslobođenje utiču na sve ljude.

I-152. *Evam ekatvene parivartamânasya na viruddha-dharma-adhyâsah.*

Stoga teorija sânkhye o mnoštvu *puruša* nije protivrečna kao teorija o univerzalnom duhu.

Značenje je jasno. Autor hvali stav sânkhye koji izbegava kontradikciju koja postoji u vedantinskom pogledu na duh, po kojoj bi ropstvo i sloboda morali da postoje svuda i u svemu, kao jedno. (Srednjovekovni komentatori sânkhye su nametnuli stav o mnoštvu *puruša* da bi se i na taj način razlikovali od *vedante*, koja je težila da asimiluje i potisne učenje sânkhye. Ovde izneti argumenti da ima mnoštvo *puruša* su neodrživi ako se ima u vidu da *puruša* nije jedna od kategorija prirode unutar koje je mnoštvo uopšte moguće, već je duh neuslovljenosti koji omogućava celu prirodu kao takvu. On je transcendentan u odnosu na relativno bivstvovanje i u tom smislu je univerzalan ili Jedan. I baš zato što je transcendentan on nije *kolektivno svojstvo* ljudske prirode, već *individualno*. Sama transcendencija omogućava jedinstvenom duhu da se individualno ispoljava. Da bi se taj paradoks razumeo treba imati iskustvo transcendencije. Da je kolektivni činilac, kao što komentatori ovde podrazumevaju sa stanovišta relativnog uma, onda bi se svima moralo događati ono što jednog čoveka zadesi. Upravo zato što je univerzalan ali transcendentan, on se nesmetano po svoju suštinu može individualno manifestovati, kao što potvrđuju aforizmi 159 i 160. Dakle, odgovor na pitanje da li ima mnoštvo *puruša* ili je on samo Jedan, zavisi od stanja svesti: relativan um će uvek projektovati sopstveno mnoštvo kao mnoštvo *puruša*, jer zbog same svoje prirode ne vidi Jednu neuslovljenost koja omogućava sve što postoji. To se vidi samo kada se um transcendirira. A tada se takođe vidi i to da Jedna neuslovljenost ostaje ništavna ako se konkretno ne aktuelizuje, ako nema svoje oličenje, i da zato ona mora individualno da se manifestuje u trodimenzionom svetu *prakrti*. Tada se vidi da 'ima mnogo *puruša*', ali to je samo proizvod relativnih uslova *prakrti* - izgleda kao da 'puruša ima mnogo' samo dok se ne razlikuju *puruša* i *prakrti*. S te tačke gledišta *prakrti* postoji samo zato da bi se duh koji sve omogućava, *puruša*, individualno aktuelizovao, iz apstraktnog prešao u konkretno, iz potencijalnog u aktuelno. Isti ovaj argument koji smo primenili na pitanje o mnoštvu *puruša*, važi i za pitanje da li je sânkhye dualistička škola. Interpretacija sânkhye kao dualizma je spekulacija relativnog uma, i više su je nametnuli oponenti iz drugih škola koje su je kritikovale, naročito iz *vedante*, nego što se iz izvornih tekstova može to zaključiti (ponajmanje iz sledećeg aforizma). Duh koji omogućava prirodu ne može biti u dualizmu s njom, *puruša* nije 'nešto drugo' izvan *prakrti*, jer izvan nje nema ničeg. I ovde je u pitanju nedostatak

transcendentalnog iskustva, svesti koja je iznad uma, jer jedino um uvek projektuje 'nešto', pa je to učinio i sa *purušom*. - Primedba I.A.)

I-153. *Anya-dharmatve api na âropât tat-siddhîh ekatvât.*

Mada se za duh mislilo da predstavlja suprotnost nečem drugom, to zapravo nije tako jer je duh jedinstven i bez osobina.

Vedantisti mogu prigovoriti: 'Položaj *prakrti* kao jedinog činioca pripisuje se *puruši*, koji je potpuno različit od *prakrti*. Kako je to moguće?'

Na to autor odgovara: Greška je smatrati *purušu* za činioca. On nema osobina, ne rađa se niti umire.

I-154. *Na advaita-šruti-virodhah dâti-paratvât.*

Ovo nije u suprotnosti sa objavom Svetih spisa o nedvojstvu duha, jer se iskazi u takvim tekstovima odnose na prirodu sâmog duha.

Vedantista može reći da se doktrina *sânkhya* o pluralitetu *puruša* ne slaže sa Svetim spisima koji kažu da je *brahman* 'jedan bez drugog'. *Katha upanišada* (II,1,11) kaže: 'Nema u *brahmanu* nikakve razlike. Onaj ko u njemu vidi razliku ide iz smrti u smrt.' Stoga, kada sledbenici *sânkhya* smatraju da je *puruša* mnogostruk, oni protivreče izjavama Svetih spisa.

Na ovo autor aforizma odgovara da to nije protivrečno jer se iskazi Svetih spisa odnose na suštinu duha i na srodnost s njim. Nigde tekstovi ne tvrde da ne može biti više *puruša*. Različitost ne isključuje mnogostrukost. To samo znači da nema razlike u prirodi duha. Otuda tekstovi Svetih spisa (koji naglašavaju jedinstvenu prirodu duha) nisu u suprotnosti sa pretpostavkom o mnoštvu *puruša*.

I-155. *Vidita-bandha-kâranasya drištyâ atat-rupam.*

Čovek koji zna da je uzrok ropstva nerazlikovanje između *puruše* i *prakrti*, i koji opstaje u njihovom razlikovanju, zna da nije bio sputan čak i kada je izgledalo da je tako.

Vedantista može reći da ako se pretpostavi da je *puruša* mnogo, ropstvo i sloboda duha su neusklađeni kao i u slučaju kada se pretpostavlja da je duh Jedan.

Na ovo autor odgovara: Ako *puruša* (čovek) kojeg mi nazivamo 'sputanim' zna da sputanost postoji samo usled nerazlikovanja *puruše* od *prakrti*, on nije stvarno sputan. Zato oslobođenje nije promena određenih uslova. To je pre uklanjanje njegovog pogrešnog shvatanja. Stoga ropstvo i oslobođenje nisu neusklađeni u jednom istom duhu. (Oni su svojstvo uma, a ne duha. Primedba I.A.)

I-156. *Na andha-adrištyâ cakšušmatâm anupalambhah.*

Ako slepac ne vidi, to ne znači da ne mogu videti i oni koji imaju oči.

Ovaj aforizam ponovo odgovara na mogućnu primedbu vedantista koji bi mogli reći: "U redu, priznajemo da se neopažanje uklanja ispravnim opažanjem, ili, kako vi kažete, dok čovek ne vidi razliku između *puruše* i *prakrti*, on je u ropstvu, a kada je vidi, on je slobodan. Ali, ova pretpostavka važi za jednog *purušu*, a mi se ne slažemo da može biti mnogo *puruša*."

Na ovo autor odgovara: Možda vi ne vidite razlog za postojanje mnogo *puruša*, ali to ne znači da oni ne postoje. Mogu se naći mnogi argumenti u prilog mnogostrukosti *puruša*, uprkos činjenici da ne deluju na vas. Jer, ako slep čovek ne vidi, može li se reći da ne vide i ljudi sa očima?

I-157. *Vâma-deva-âdih muktah na advaitam.*

Sveti spisi ne afirmišu nedvojstvo, jer, ako treba da im verujemo, oni takođe izjavljuju da su Vâmadeva i drugi bili oslobođeni.

Nastavlja se rasprava iz prethodnog aforizma (vidi 149). Sveti spisi nas obavestavaju da su Vâmadeva i drugi postigli oslobođenje. Da je duh jedan, kako bi različita bića mogla biti oslobođena u različitim vremenima? Oslobođenje jednog automatski bi izazvalo oslobođenje svih.

Vâmadeva je bio mudrac i autor mnogih himni. Kaže se da *rši* nije bio voljan da se rodi na uobičajen način, i kada je to saznala njegova majka, molila se Aditi, koja je odmah zatim došla sa svojim sinom Indrom,

da posavetuje *ršija*. U jednoj od svojih himni on kaže da je izašao 'brzinom jastreba'. Komentator to objašnjava ovako: 'On je izašao iz materice svoje majke brzinom jastreba zahvaljujući svojim jogističkim moćima, jer mudrac je bio obdaren božanskim znanjem od časa svog začeca.'

I-158. *Anâdau adya yâvat abhâvât bhavišyat api evam.*

Ako nije bilo praznine do sada, u ovom svetu koji postoji oduvek, ne očekuje se ni da je bude u budućnosti.

Vedantista može dokazivati da će uvek poneko s vremena na vreme biti oslobođen, u skladu s verovanjem da ima mnogo *puruša*, i postepeno će svi biti oslobođeni, što će ostaviti opštu prazninu.

Na ovo autor odgovara: "Nikada nije bilo takve praznine mada svet postoji oduvek. Tako ne postoji verovatnoća nastajanja univerzalne praznine usled oslobođenja pojedinačnih *puruša*."

I-159. *Idânim iva sarvatra na atyanta-ucchedah.*

Duh je oduvek slobodan, ali se prividno pokazuje kao da nije slobodan.

Neko može pitati: "Da li je duh u suštini slobodan ili sputan? Ako kažete da je po svojoj suštini sputan, sledi da nikada ne može postići oslobođenje. Ako ga smatrate slobodnim, njemu ne treba oslobođenje i kakva je onda korist od vaših metoda za postizanje oslobođenja, kao što su meditacija i drugo?"

Na ovakav prigovor autor odgovara: Duh nije ni sputan niti se oslobađa, već je oduvek slobodan (vidi aforizam 19). Samo, ta se sloboda ne prepoznaje spontano u individualnom biću. Ona se spoznaje pomoću meditacije i ostalog, koji stoga nisu, kao što navodite, beznačajni.

I-160. *Purušah muktih sarva bâdhât viparyatat na aparvithet.*

Duh je u svemu slobodan, iako izgleda mnogostruk ili raznovrstan, u stvari je samo prividno ograničen bićem.

Aforizam potvrđuje odgovor na prigovor iz prethodnog aforizma.

I-161. *Sâkšât-sambandhât sâkšitvam.*

Duh je svedok kroz povezanost sa čulnim organima.

Već je rečeno da je duh svedok (vidi aforizam 148). Neko može prigovoriti da, ako je tako, njegovo oslobođenje nije moguće čak i kada se razlikuje od *prakrti*.

Na to autor odgovara: Duh je svedok kroz kontakt sa čulima. Kada se razlikovanje postigne, taj kontakt prestaje. Stoga prigovor nije opravdan.

I-162. *Nitya-mukta-tvam.*

Trajna sloboda svojstvena je ljudskom duhu.

Na pitanje: "Kakvo je trajno svojstvo čovekovog duha?" autor odgovara da je on oduvek slobodan. "Trajna sloboda" znači da nema spona sa patnjom, jer su patnja i njene prapratne pojave preobražajni oblici intelekta, *buddhi*, koji nije istorodan sa čistim duhom (*puruša*).

I-163. *Audâsinyam ca iti.*

A takođe i ravnodušnost.

'Ravnodušnost' znači ne-delatnost, ili neučestvovanje. Značenje je jasno. Reč *iti* ('konačno') označava da je izlaganje o svojstvima duha okončano.

I-164. *Uparâgât kartrivam cit-sânnidhyât.*

Delatnost (se zabunom pripisuje ljudskom duhu) zbog uticaja misli koje su nam bliske; zbog bliskosti s mislima.

Neko može prigovoriti: "Sveti spisi kažu da je duh učesnik. Zašto tvrdite da nije?"

Na ovo autor odgovara: Samo se uobražava da je duh delatan zbog uticaja *prakrti* i identifikacije sa mislima.

Izraz 'bliskost s mislima' je ponovljena u aforizmu da označi da se time završava prva knjiga.

DRUGA KNJIGA

EMANACIJA PRAKRTI

UVOD

Ko ispravno spozna preobražaj delatne prirode (*prakrti*)
i večnost ljudskog duha (*puruša*),
taj ne čezne za životom, nego ga se oslobađa.

U ovoj knjizi autor detaljno objašnjava
kako se stvaranje ispoljava iz *prakrti*, i na koji način se
puruša razlikuje od *prakrti* i njenih ispoljavanja.

II-1. *Vimukta-mokša-artham sva-artham vâ pradhânasya.*

Smisao ispoljenog (emaniranog) sveta (možemo shvatiti ili tako) da posluži oslobođenju (od zablude iskonski) slobodnog (ljudskog duha), ili da služi sebi samome (za rasonodu).

Duh je čovekov, kao što smo videli, uistinu slobodan od robovanja patnji, ali kada je povezan sa telom on, zbog refleksije prirode izgleda kao da trpi bol, ili, drugim rečima, kao što senka prekriva predmet, tako i bol izgleda udružen sa duhom čovekovim.

Prakrti ispoljava svet radi uklanjanja tog reflektovanog bola duha. Ili *prakrti* može ispoljiti svet takođe zbog uklanjanja aktuelnog i realnog bola koji joj pripada. Stoga, bilo da je uzrok stvaranja sveta iskustvo zadovoljstva ili bola, smisao je oslobođenje.

Ono što se može izbeći jeste buduća patnja. Ona je uzrokovana pomoću tela, šest čula i njihovih šest objekata, uma, zadovoljstva i, konačno, bola. Uživanje je takođe uzrok patnje jer je s njom blisko povezano. Bol je, naravno, neposredna patnja a sastoji se od tuge, tegobe i mučenja.

Patnja se izbegava nepristrasnošću koja se sastoji od 1. *yatamâna* - ispravne težnje, 2. *vyatireka* - ispravnog razlikovanja, 3. *ekendriya* - težnje za bestrasnošću i 4. *vasikâra* - najviše bestrasnosti.

II-2. *Viraktasya tatsiddheh.*

Pretpostavka je da (ljudski duh ostaje) slobodan od strasti.

Može se reći da ako stvaranje postoji radi oslobođenja, i oslobođenje svih *puruša* nastaje kroz stvaranje, postoji potreba za ponavljanjem stvaranja. Na ovaj prigovor autor odgovara u ovom aforizmu.

Oslobađaju se bića koja su se mučila bolom rađanja, starenja, bolovanja, umiranja itd. po više puta i stoga je u njima nastala veća nepristrasnost prema proizvodima bivstvovanja. Takvo iskustvo patnje nije moguće u jednom životu i otuda postoji više života. Stoga se stvaranje javlja više puta, a ne jednom zauvek.

II-3. *Na šravana-mâtrât tat-siddhîh anâdi-vâsanâyah balavattvât.*

Ta se pretpostavka ne može zadovoljiti samo slušanjem (i razumevanjem pouke), zato što je moć podložnosti strastima usađena (u prirodu) od iskona.

Neko može reći: "Ako oslobođenje nastaje kroz bestrasnost odmah nakon slušanja pouke, nastalo bi odmah nakon savetovanja sa *guruom*, a to nije slučaj."

Na ovo autor odgovara: Čovek je dostojan inicijacije samo na osnovu zasluga stečenih u mnogim rođenjima. Bestrasnost ne dolazi samom inicijacijom nego kroz direktnu spoznaju koja nastaje samo kada se varljivi utisci (*vasane*), koji su se nakupljali od iskona, unište, što je moguće jedino kroz jogističku meditaciju. Oslobođenje zato nije lako i postiže se posle velikih napora.

II-4. *Vahu-bhriya-vat vâ pratyekam.*

Kao što domaćin ima mnoge koji zavise od njega, i svaka *guna* ima bezbroj duša koje treba da oslobodi. Otuda se stvaranje stalno odvija.

Kao što domaćin ima mnoge koji od njega zavise, ženu, sinove, kćerke i druge, tako i svaka od *guna* ima mnoštvo duša (*diva*) u ropstvu koje treba da oslobodi. Čak i kada jedan broj duša dođe do slobode (*puruše*), stvaranje mora ići dalje zbog oslobađanja drugih duša. Ropstvo duša traje različito vreme. Za neke koje brzo steknu razlikovanje *puruše* od *prakrti* ono je kratko. Za one koje su se uzdigle na nivo pukog obožavanja, ono je nešto duže i postepeno, a za one koje ne čine nikakav napor nema oslobođenja.

II-5. *Prakrti-vâstava ca purușasya adhyâsa-siddhîh.*

Budući da sputanost, stvaralačka aktivnost i sve ostalo zapravo pripadaju *prakrti*, pogrešno je pripisati ih *puruši*.

Moguć je prigovor: "Zašto se tvrdi da samo *prakrti* stvara, ako se u vedskim tekstovima tvrdi da je duh stvaralac?"

U odgovoru autor kaže: *Prakrti* baca svoju senku na *purušu* i hvata njegov odraz. Promene koje se događaju na *puruši* su samo varljiv utisak (*adhyâsa*=pridavanje realnome ono što nije realno, zamena Jastva sa ne-Jastvom) i to nije realno. Mada nekoliko vedskih tekstova govori o duhu kao o stvaraocu, kao na primer *Taittiriya upanișada* (II,1): 'Iz tog *atmana* je postao prostor (*akaša*)', to pripisivanje stvaralaštva duhu je samo figurativno. (Zapravo, ova *upanișada* i ne govori o *puruši*, već o *atmanu*, pa ovo pravdanje komentatora nije ni potrebno. Nastalo je jedino zbog toga što je duh *vedante* do četrnaestog veka potpuno prekrrio učenje *sânkhya* i ugušio ga, tako da je pogrešna identifikacija *atmana* sa *purušom* postala već standardna. *Puruša* je viša kategorija od *atmana* i, ako ih već upoređujemo, pre odgovara *brahmanu*. U *Manuovom zakoniku* (I,11) stoji: 'Od tog prauzroka, nespoznatljivog, večnog; koji jeste i nije, rođen je taj *puruša* koji se u svetu slavi imenom *brahman*.' - Primedba I.A.)

II-6. *Kâryatah tat-siddheh.*

Jer stvarnost stvaralaštva *prakrti* dokazuje stvarnost njenih proizvoda.

Protivnik može reći: "Kako možete biti sigurni da su tvorevine realne čak i u slučaju *prakrti*, ako *Vede* smatraju da je stvaranje samo san?"

Stvaranje je realno, odgovara autor, jer su njegovi rezultati realni proizvodi. Mi oko sebe vidimo da stvari imaju izraz i oblik, da su supstancijalne i materijalne. To je dovoljan dokaz da je stvaranje realno i da nije kao san.

One tekstove *Veda*, koji objavljuju da je svet sličan snu, treba razumeti u značenju da su stvorene stvari prolazne, a ne večne, i da samo izgleda da duh stvara iako to zapravo ne čini. Ako smatramo drugačije biće to u suprotnosti sa onim vedskim tekstovima koji ukazuju na realnost stvorenog sveta. Osim toga, stvari viđene u snu nisu potpuno nestvarne, jer predstavljaju transformacije uma.

II-7. *Āetana-uddeșât niyamah kantaka-mokșa-vat.*

Onaj koji zna upozorava da se izbegne trn.

Može se prigovoriti, pošto je samo *prakrti* aktivna, da će ona izazvati aktivnost u svim dušama bez razlike. U čemu je onda smisao razlikovanja i nerazlikovanja između *puruše* i *prakrti*?

Na ovo autor odgovara: To je kao kada čovek vidi trn na putu i nekog opominje da ne stane na njega, ali ne opominje sve ljude. Tako *prakrti* utiče na neke ljude, ali ne na sve. Reč '*Āetana*' ovde znači 'svestan čovek'. Kao čovek koji zna da postoji trn, i izbegava ga, tako 'svestan čovek' izbegava uticaje *prakrti*. Ali, drugima je ona uzrok bola.

II-8. *Anya-yoge-api tat-siddhîh na ânjasyena ayo-dâha-vat.*

Iako postoji veza (duha i prirode), ta spona ne deluje neposredno, već kao u slučaju žarenja usijanog gvožđa.

Neko bi mogao prigovoriti: "Ne pristaje vam da kažete da se stvaralački karakter samo fiktivno pripisuje duhu. Pre se duh podvrgava preobražaju u um i ostalo, kao kad drvo padne na tlo, istrune i postane zemlja."

Na ovo autor odgovara: Spona između *puruše* i *prakrti* nije takve vrste. Ne može se reći da s tom vezom duh direktno postaje stvaralac. Kao primer može se uzeti kontakt komada usijanog gvožđa sa nekim drugim materijalom, kao što su tkanina ili drvo. Ako se na njih stavi usijano gvožđe, ono će ih zapaliti. Ali moć da se

izazove spaljivanje ne pripada gvožđu. Ona je nastala vezom gvožđa sa vatrom u kojoj je zagrejano, i samo fiktivno pripada njemu. Isto tako, stvaralaštvo ne pripada neposredno duhu, ali se fiktivno pripisuje njemu. Može se takođe uzeti drugi primer: kada se na crveno platno stavi kristal, on će izgledati crven, ali time neće i postati crven. Njegova crvena boja je samo prividna a nije stvarna.

II-9. *Râga-virâgayoh yogah srištih.*

Ispoljavanje sveta nastaje iz strasti, oslobođenje iz bestrasnosti.

Autor objašnjava kako se stvaranje zaista javlja i šta je njegov predmet. Rečeno je da je oslobođenje smisao ispoljavanja sveta (knjiga II, aforizam 1). Sada se iznosi šta izaziva ispoljavanje. Tamo gde strast prevladava, moć prirode se ispoljava, a gde je strast savladana, ispoljenje je suspregnuto, jer su aktivnosti uma smirene jogističkom koncentracijom i sloboda je ostvarena.

II-10. *Mahat-âdi-kramena pancha-bhutânâm.*

Stvaranje pet elemenata počinje od mahata i ostalog.

U Prvoj knjizi, aforizam 61, autor je objavio dvadeset pet principa. Sada objavljuje redosled njihove evolucije i detalje oko toga.

II-11. *Âtmâ-artha-tvât srište na ešâm âtmâ-arthe ârambhah.*

Budući da sâmo ispoljavanje prirode služi svrsi svojstvenoj duhu, ni iskonska pobuda već ispoljenog sveta nije sama sebi svrha (nego je priroda heteronomna, dok je ljudski duh autonoman).

Autor ističe razliku između stvaralačkog karaktera *prakrti* i karaktera onoga što se ispoljava. *Prakrti* je večna i u njenom slučaju ispoljavanje ima svrhu da oslobodi duh sputanosti. Ali, *mahat* i ostali proizvodi nisu večiti, nepostojani su i stoga nesposobni za slobodu. Otuda stvaralaštvo i u njihovom slučaju nije radi njihove sopstvene koristi.

II-12. *Dik-kâlau âkâša-âdi-bhyah.*

Prostor i vreme dolaze iz âkâše (etra) i upâdhija.

Neko može pitati: "Prostor i vreme su svima poznati. Zašto onda nisu uključeni u kategorije sânkhye?"

Autor odgovara da su u stvarnosti vreme i prostor večni i apsolutni izrazi *prakrti*, i kao takvi su izvor etra. Oni su sveprožimajući. Ali kada su im nametnuta ograničenja (*upâdhi*), prostor i vreme u svojim ograničenim aspektima nastaju iz etra. Otuda postoje dva aspekta prostora i vremena - večni i ograničeni. U prvom su izvor etra, a u drugom (ograničenom aspektu) etar je njihov izvor. Sami po sebi, prostor i vreme su apstrakcije. Oni nisu supstancije, kako misli *nyâya-vaišešika*, već odnosi koji povezuju događaje u razvoju *prakrti*. Događaji se nalaze u odnosima prostora i vremena.

II-13. *Adhyavasâyah buddhah.*

Buddhi (intelekt) je moć rasuđivanja.

Intelekt je sinonim Velikog Principa, *mahata*. Njegova je funkcija rasuđivanje, ili osvešćenje putem ustanovljavanja. Za oba se kaže da su sinonimi zbog svojih osobina, i zato su nerazdvojivi.

II-14. *Tat-kâryam dharma-âdi.*

Vrlina i sl. proizvodi su mahata.

Autor iznosi šta su proizvodi *mahata*. Proizvodi su: vrlina, znanje, bestrasnost i moći (*siddhi*). Oni su kvaliteti *mahata*, a ne duha (*puruše*), kao što neki pogrešno pretpostavljaju.

II-15. *Mahat uparâgât viparitam.*

Kada je isti mahat obojen rađasom i tamasom, on izaziva suprotne proizvode.

U prethodnom aforizmu autor kaže da su vrlina i tome slično proizvodi *mahata*. Neko može pitati: "Ako je to tako, kako objašnjavate prevagu nedostataka u intelektu životinja i nekih ljudi?" Na ovo sledi odgovor:

Upravo isti intelekt koji izaziva vrlinu i slične pozitivne osobine, može proizvesti suprotne osobine - mane, neznanje, strast i nemoć - kada je obojen *rađasom* i *tamasom*.

II-16. *Abhimānah ahamkārah.*

Ahamkāra (samosvest) jeste ja-osećaj.

Odredivši princip *mahata*, autor u ovom aforizmu nastavlja sa definicijom sledećeg proizvoda *prakti*, sa *ahamkārom*.

Ahamkāra je ono što čini Ja ili ego, na isti način kao što grnčar pravi ćup. Ta se stvar takođe naziva i *antah-karana* (unutarnji organ). 'Ja' ili 'moje' nastaje samo u odnosu na objekat koji je ustanovljen u intelektu. (*Ahamkāra* je zapravo princip individualnog uobličavanja svega što objektivno postoji u prirodi, od misli do grubih stvari. - Prim. I.A.)

II-17. *Ekādaśa panha-tan-mātram tat-kāryam.*

Proizvodi ahamkāre su jedanaest indriyāni i pet tanmātrā.

Jedanaest organa (*indriyāni*) jesu: pet organa delanja (jezik, noge, ruke, organi izlučivanja i polni organi); pet organa opažanja (sluh, vid, dodir, okus i njuh) i organ mišljenja (*manas*), razum, odnosno mozak koji reguliše i koordinira čulne i delatne organe.

Pet *tanmātrā* su pet finih elemenata, arhetipovi zvuka, dodira, boje, okusa i mirisa. Za razliku od grubih elemenata (*maha-bhutāni*), *tanmātre* su lišene razlikovanja i ne opažaju ih obični ljudi.

Svi su oni, kaže autor, proizvodi *ahamkāre*.

II-18. *Sattvikam ekādaśakam pravartate vaikritāt ahamkārat.*

Jedanaesti organ (manas), koji je po prirodi čist (sattva), dobijen je od preobražaja ahamkāre.

Neko može pitati: "Da li nesvesnost i prosvetljenje dolaze iz jednog istog uzroka?"

U odgovoru autor ističe razliku. *Manas* (organ mišljenja) je satvičke prirode. Podrazumeva se da su ostali organi od *rađasa* i *tamasa*. Preostalih deset organa - pet organa delanja i pet opažanja - dolaze od *rađasa*, a *tanmātre* od *tamasa*. *Sāṅkhya-kārikā* (25) takođe govori o ovome: 'Satvički element proizilazi iz preobražaja *ahamkāre*. *Tanmātre* su sačinjene od *tamasa*, a organi delanja i opažanja od *rađasa*.'

II-19. *Karma-indriya buddhi-indriyaih āntaram ekādaśakam.*

Zajedno sa organima delanja i opažanja, unutarnji organ, manas, je jedanaesti.

Značenje je jasno. Autor nam opisuje jedanaest organa.

II-20. *Ahamkārika-tva-śruteh na bhautikāni.*

Indriyāni nisu stvoreni od grubih elemenata jer Sveti spisi svedoče da su oblikovani od ahamkāre.

Autor odbacuje shvatanje (kojeg se drži *nyāya*) da su *indriyāni* stvoreni od grubih elemenata (*maha-bhutāni*). Sveti spisi takođe tvrde da su *indriyāni* proizvodi *ahamkāre*, i time upućuju da oni nisu nastali od grubih elemenata, na primer, *Āṅdogyā upaniśada* (VI,2,3) kaže: 'Ja ću se umnožiti, ja ću se reprodukovati...'

II-21. *Devatā-laya-śrutih ārambhakasya.*

Zato što Sveti spisi objavljuju apsorpciju u božanstvo, ne znači da neminovno postoji Tvorac.

Tekstovi Svetih spisa na koje se poziva ovaj aforizam su kao onaj iz *Maitri upaniśade* (VI,6): 'Zaista, oko se vraća Adity.' Ali, činjenica da Sveti spisi ovako govore o apsorpciji u božanstvo, ne podrazumeva da se to odnosi na Tvorca.

Neko može osporavati pretpostavku da su *indriyāni* stvorene od *ahamkāre*, zbog izvesnih objava Svetih spisa, kao gore navedene iz *Maitri upaniśade*, ili one iz *Bṛhadāraṇyaka upaniśade* (III,2,13) koja kaže: 'Glas mrtvog čoveka vraća se u oganj (Agni), dah u vetar (Vāyu), vid u sunce (Aditya), um (*manas*) u mesec, sluh u strane sveta, telo u zemlju, ego u prostor...' Što znači da se proizvodi vraćaju svom izvoru i zato se ne može reći da organi potiču od *ahamkāre*. Ali, kaže autor, u tim tekstovima se ne govori o povratku 'stvoritelju' (Bogu) iz sledećeg razloga. Kada stvar nestane, može se reći da je razložena u svog sačinitelja samo u nekim slučajevima,

kao, na primer, kada ćup prestane da postoji on je razložen na zemlju iz koje je stvoren. Ali je u drugim slučajevima analogija neprimenljiva. Na primer, kada kap vode padne na zemlju, i apsorbuje se u nju, ne može se reći da je zemlja, koja ju je upila, njen stvoritelj. Tako, ne može se pretpostaviti da, kada Sveti spisi govore o apsorpciji u božanstvo, to uvek znači u Stvoritelja.

II-22. *Tad-utpatti-šruteh vinâša-daršanât ca.*

Indriyâni nisu večni, jer u Svetim spisima slušamo o njihovom nastanku, a vidimo i njihov nestanak.

Neki misle da su organi, a naročito um, večni. Autor odbacuje ovo gledište.

Svi organi, bez izuzetaka, imaju početak. *Mundaka upanišada* (II,1,3) kaže: 'Iz Njega nastali su energija, um i ostali organi.' Stoga možemo biti sigurni da oni imaju početak. I sa podjednakom sugurnošću znamo da imaju kraj, jer kada nastupi starost i smrt, svi organi se raspadaju.

II-23. *Ati-indriyam bhrântânânam adhisthâtane.*

Opažanje je i natčulno. Pogrešno je misliti da ono zavisi samo od čula.

Autor odgovara na zablude verovanja da je, na primer, organ vida samo u očnim jabučicama. Opažanje ne zavisi uvek od čula i njihovih stanja.

II-24. *Šakti-bhede api bheda-siddhau na ekatvam.*

Ako se priznaju različite moći, neće postojati ni jedinstvo u organima (*indriyâni*).

U ovom aforizmu autor opovrgava mišljenje da jedan jedini organ izvodi različite funkcije koristeći različite vidove energije.

Ako se prizna da jedan organ ima različite moći, onda postaje činjenica da te različite moći takođe poseduju karakter organa. Otuda ne može biti jedinstva *indriyâni*.

II-25. *Na kalpanâ-virodhah pramâna-drištasya.*

Ne može se teorijski osporiti ono što se zna na osnovu neposrednog uvida.

Ako neko prigovori da nije logično pretpostaviti da različite vrste organa nastaju iz jednog Sopstva, autor odgovara: Kako bilo ko može osporiti ono što sami vidimo i znamo?

II-26. *Ubhaya-âtmakam manah.*

Manas učestvuje u opažanju i u delanju.

Manas ima prirodu organa i delanja i opažanja. Aktivnosti *manasa* idu stoga u oba smera. On je vodeći organ. Ostalih deset imaju delimičnu moć.

Bez povezanosti sa *manasom* čula ne mogu funkcionisati. Na primer, čovek može gledati u neki objekat, ali ako je njegov um obuzet nečim drugim, on ga neće videti. Uho može čuti zvuk reči, ali ako um nije pažljiv, čovek neće biti svestan njihovog značenja.

II-27. *Guna-parinâma-bhedât nanaâtvam avasthâ-vat.*

Različita stanja uma (*manasa*) nastaju usled različitih preobražaja *guna*, kao što je slučaj sa različitim stanjima istog čoveka.

Autor objašnjava na koji način se um identifikuje sa organima delanja i opažanja (kako je utvrdio u prethodnom aforizmu). Kao što čovek preuzima ulogu ljubavnika kad je s onim koga voli, a ravnodušan je prema osobi koja mu ništa ne znači, pokoran prema onome koga se boji, a saosećajan prema onima koji pobuđuju njegovo sažaljenje, tako i um postaje različit kada je udružen sa različitim organima, dok su uzrok svih ovih razlika različite modifikacije *guna*.

II-28. *Rupa-âdi-rasa-mala-antah ubhayoh.*

Svi objekti (čulnih i delatnih) organa počinju sa bojom i zvucima, a završavaju se s prljavim izlučevinama.

Autor spominje celu skalu objekata čulnih i delatnih organa. Objekti čulnih organa su: boja, ukus, miris, dodir i zvuk. Objekti organa delovanja su: govor, hvatanje, kretanje, seksualno zadovoljstvo i fekalije.

II-29. *Draštṛi-tva-âdi âtmanah karana-tvam indriyânâm.*

Svojstvo je duha da je posmatrač zbivanja, dok su čulni i delatni organi sredstva (tog zbivanja).

Autor ističe suštinsku razliku između duha i organskog sklopa (*indriyâni*).

Čovekova suština (*puruša*) je nepromenljiva, večna i nezavisna, ali usled same blizine organskog sklopa (fizičkog tela) podstiče delovanje organa i samog života, kao što magnet privlači k sebi gvozdene opiljke. Kao što kralj, iako nije aktivan u borbi, samim prisustvom na bojnopolju inspiriše svoje vojnike da se bore, tako i duh, mada neaktivan i nevezan, kroz instrumente oka i drugih organa postaje posmatrač, govornik, uživatelj, mislilac itd.

II-30. *Trayânâm svâlakṣanyam.*

Tri unutarnja organa imaju sopstvene, različite i jasno izražene osobine.

Ukazuje se na prirodu tri unutarnja organa, na *buddhi*, *ahamkâru* i *manas*. Osobina *buddhija* je saznanje, *ahamkâre* svest o sebi, a *manasa* razmišljanje i sumnja.

II-31. *Sâmânya-karana-vrittih prâna-âdyâh vâyavah panca.*

Zajedničko svojstvo unutarnjih organa je zračenje pet dahova, počevši od *prâne*.

U prethodnom aforizmu autor je istakao da unutarnji organi imaju posebne osobine. U ovom spominje njihove opšte osobine. 'Pet dahova' su *prâna* i njenih pet modifikacija. One su, kaže autor, zajednički oblici preobražaja tri unutarnja organa. Slična se ideja javlja i u *Sâmkhya-kârikâ* (29): 'Zajednička funkcija (triju organa) je zračenje pet dahova.'

II-32. *Kramaṣah akramaṣah ca indriya-vrittih.*

Modifikacije organa nastaju i sukcesivno i simultano.

Organi ulaze u igru postepeno ili istovremeno svi zajedno. Na primer, ako čovek vidi nekoga da se kreće napolju po mraku, on će prvo pokušati očima jasnije da ga vidi i prosudi da li je čovek lopov ili neki sused koji je došao kod njega, ili je to neko iz samog domaćinstva. Posle toga će uz pomoć utisaka stečenih u umu pomoću vida prosuditi da li je čovek lopov ili nije. Onda će ući u igru *ahamkâra* i on će razmisliti: "Ja imam novac. Možda je ovaj čovek došao da mi ga ukrade." I konačno, posredstvom *buddhija* on će ustanoviti i odlučiti da uhvati lopova. U ovom slučaju organi deluju sukcesivno. Ali, ako je strah od lopova velik, kada domaćin vidi čoveka u pomrčini odmah će povikati: "Lopov! Lopov!" U ovom slučaju unutarnji organi rasuđivanja, svesti o sebi i odlučivanja su delovali istovremeno i zajedno.

II-33. *Vrittah pañcatayyah kliṣṭâ-a-kliṣṭâh.*

Funkcija spoznaje ima pet vrsta. Neke od njih su ometajuće (po proces samospoznaje) i bolne, a neke to nisu.

Autor iznosi promene *buddhija* koje su uzrok spoznaje sveta. Bilo da su te modifikacije bolne ili ne, njih je u oba slučaja samo pet vrsta. Bol zadaju one koje su ograničene *raḍasom* i *tamasom* i koje se doživljavaju u svetovnom životu. One koje su lišene bola doživljavaju se praktikovanjem joge. Ove poslednje je izložio Patanjđali (*Yoga-sutre*, I,6) kao: 'ispravna spoznaja, zabluda, imaginacija (sporna spoznaja), san i sećanje.'

II-34. *Tat-nivrittau upaṣanta-uparâgah sva-sthah.*

Kada se obustave modifikacije vezane za objektivni svet, duh više nije njima obojen i boravi u sebi.

Kada ovozemaljski uticaji neznanja, egoizma, želje, mržnje i nagona za opstankom po svaku cenu budu uništeni, duh više neće biti njima sputan i boraviće u sebi. (Vidi Yoga-sutre II, 3, i I, 2,3,4)

Čovekova suština (*puruša*) izgleda kao da ima drugačiji oblik od svog sopstvenog samo zbog ograničavajućih uticaja (*upadhi*) intelekta. Kada se oni uklone, duh blista u svom autentičnom stanju.

II-35. *Kusuma-vat ca manih.*

Zbog cveta kristal izgleda obojen.

Objašnjava se kako duh postaje obojen osobinama (*gunama*). One ne utiču suštinski niti trajno na duh, već kao što providan kristal izgleda crven samo dok je pokraj crvenog cveta, a ne i kada se cvet ukloni. Slično, kada nametnuta ograničenja (*upadhi*) prestanu, duh čovekov se razotkriva u svojoj večnoj pravoj prirodi.

II-36. *Puruša-artham karana-udbhavah api adrišta-ullāsāt.*

Tako i organi pokreću svoje aktivnosti u korist duha.

Aforizam odgovara na prigovor koji bi mogao glasiti: "Ako kažete da *puruša* ne deluje, i takođe poričete *Išvaru*, šta onda pokreće organe da deluju?" Objasnjenje je da kao što se i priroda napreže u korist duha, tako je i pokretanje organa upravo posledica za koju je zaslužna blizina duha. Kvalitet njihovih aktivnosti zavisi isključivo od ulaganja energije. Duh zaista nije posednik njihovih vrlina ni mana.

II-37. *Dhenu-vad vatsāya.*

Kao što krava radi u korist teleta.

Autor ilustruje iskaz iz prethodnog aforizma. Organi rade za duh čovekov spontano kao što krava proizvodi mleko za ishranu svog teleta. Slično je viđenje da se čista svest (*buddhi*) doživljava sama od sebe kada se iznenada probudimo iz dubokog sna.

Ista ideja sadržana je i u Sāṅkhya-kārikāma (31): 'Organi prolaze kroz svoje posebne modifikacije vođeni zajedničkom željom. Razlog njihove delatnosti je da se postigne svrha duha.'

II-38. *Karanam trayodaša-vidham avāntara-bhedāt.*

Organa je trinaest vrsta, sa pomoćnim funkcijama.

Autor kaže da ima trinaest organa - deset spoljašnjih (opažanja i delanja), i tri unutarnja (*buddhi*, *ahamkāra* i *manas*). Reč *vidham* (vrste) upotrebljena je u aforizmu da pokaže da zapravo postoje bezbrojne modifikacije ovih trinaest, zbog razlika koje postoje među individuama. Reč 'pomoćni' (*avāntara*) označava da je samo *buddhi* glavni organ, a da su svi ostali njegove pomoćne funkcije.

II-39. *Indriyeṣu sādhatama-tva-guna-yogāt kuthāra-vat.*

Trinaest organa postoji tako što su spojeni sa najdelotvornijim od njih, sa *buddhi*, kao sekira.

U prethodnom aforizmu je utvrđeno da postoji trinaest organa. Ali, kao najdelotvorniji, *buddhi* je zastupnik duha, dok je zasluga drugih da poseduju po nešto od njegovih osobina. Koje su to osobine, autor će nadalje objasniti. Kao što sekira jednim udarcem seče komad drveta na dva dela, tako i *buddhi* odvaja čovekov duh od plodova uslovljavajućeg delanja prirode, i donosi mu slobodu. Ali, udarac ne bi mogao biti zadat samo s čeličnom oštricom bez držalje koja čini sekiru. Slično tome, mada se posao obavlja pomoću *buddhi* kao oštrice, njemu je potrebna pomoć i drugih organa.

II-40. *Dvayoh pradhānam manah loka-vad bhṛitya-varge-ṣu.*

Između dve vrste (unutarnjih i spoljašnjih) organa glavni je *manas*, kao glavni sluga među slugama.

Manas (um) je glavni pomoćni organ jer je on taj koji prosleđuje gotove utiske duhu. Njegov položaj među drugim organima je kao onaj koji ima glavni sluga među poslugom, ili kao premijer među ministrima. On nadzire i kontroliše ostale.

II-41. *Avyabhičārāt.*

***Buddhi* je glavni jer nikada ne odluta.**

Razumevanje prožima sve druge organe i od njega ne nastaju podeljeni rezultati. Bez njega drugi organi bi bili nemoćni da posluže duhovnoj slobodi. Zato je on glavni. U dva sledeća aforizma autor navodi još dva razloga zašto je to tako.

II-42. *Tathâ ašeša-sanskâra-âdhâra-tvât.*

Takođe jer sadrži utiske iz prošlosti.

Buddhi je posuda koja sadrži sve prošle utiske (*samskâra*). Ovo svojstvo nemaju drugi organi, oko, uho itd., niti *ahamkâra* i *manas*. Slep ili gluv čovek ne može se setiti prethodno viđenih objekata. Ali, nakon rastvaranja *ahamkâre* (individualnosti) i *manasa* (uma) u dubokom snu, sećanje istrajava i nakon buđenja (takođe i u narednim inkarnacijama). Otuda je *buddhi* iznad njih.

II-43. *Smritiyâ anumânât ca.*

I zbog svoje moći sećanja.

Moć *buddhija* leži u svesnosti (*ćitta*) koju ima zbog svoje blizine s *purušom*, a ne kao svojstvo prirode u čije kategorije spada, mada je najviša. Stoga on omogućava kontemplaciju i meditaciju koji su jedini prolaz ka slobodi. Zato je on vodeći u celom biću (*prakrti*).

II-44. *Sambhavet na svatah.*

Sećanje ne dolazi od duha.

Duh je nepromenljiv i *gune* ga ne dodiruju direktno. Stoga, ako bi neko pomislio da duh ima svojstvo sećanja, bio bi u zabludi. To je svojstvo prirode.

II-45. *Apeksikah guna-pradhâna-bhâvah kriyâvišešât.*

Neki organi su glavni, a drugi sporedni (instrumenti duha), zbog razlike u funkciji.

Autor predviđa prigovor. Ranije, u aforizmu 26, rečeno je da se *manas* saobražava sa organima opažanja i delanja. Zato neko može pitati zašto ne bi dali *manasu* prednost umesto *buddhi*? Na ovo autor odgovara na sledeći način: Razlog zašto je neki organ nadređen, a neki podređen, jeste u izvodenju posebnih dela. Na primer, u činu viđenja, *manas* je glavni, jer čovek ne može videti dok um ne učestvuje u tom činu. U delovanju *manasa*, svest o sebi (*ahamkâra*) je glavna, jer ona upravlja mislima. U delovanju svesti o sebi *buddhi* je odlučujući, jer bez moći svesnog ustanovljavanja čovek ne može imati svest o sebi.

II-46. *Tat-karma-arđitvât tad-artham abhiceštâ loka-vat.*

Rad svakog *buddhija* je u korist pojedinačnog duha, jer svaki je vezan radom u službi svoga duha, baš kao u svetu.

Neko može pitati: "Zašto jednom duhu pripada samo jedan određeni *buddhi* kao instrument?"

Kao što u svetu vlasnik stvari ima koristi od njih, dok sluga, koji je zaposlen kod njega, radi sa njima, tako i intelekt podnosi osobine *karme* koja je odgovorna za pojedini duh čovekov. Intelekt radi za njega. Taj određeni *buddhi*, i nijedan drugi, upregnut je delom (*karmom*) za oslobođenje tog duha-čoveka. Treba razjasniti da duh u stvarnosti ne dela i ne snosi posledice delanja. Kao što kralj stiče čast ili poniženje za pobeđe ili poraze koje ostvaruje njegova vojska, samo zato što je ta vojska *njegova*, isto tako, mada duh čovekov nije delatan, delanje se pripisuje njemu samo zbog intelekta koji radi za njega.

II-47. *Samâna-karma-yoge buddheh prâdhânym loka valloka vat.*

Dopuštajući svim različitim organima da podjednako rade u korist duha, prvenstvo pripada *buddhiju*, baš kao u svetu, baš kao u svetu.

Naglašeno ponavljanje 'baš kao u svetu' treba da označi da je ovde kraj druge knjige.

Autor objavljuje da je *buddhi* najznačajniji u celoj *prakrti*. Kao što je premijer zemlje značajniji od ostalih ministara koji ravnopravno rade za dobro zemlje, tako je i *buddhi* značajniji. Iako sve kategorije *prakrti* rade zbog duha, *buddhi* je najviši.

TREĆA KNJIGA
O BESTRAŠĆU

UVOD

Ovde su navedena sva sredstva spoznaje
koja služe odvraćenosti od strasti.
Najpre će biti opisani *maha-bhutani* (veliki elementi)
i dva tela, a zatim odlazak u ponovno rođenje.
Predmet opisa biće niža bestrasnost koja je pokretač izvođenja dela i sticanja znanja koje
vodi do upoznavanja potpune i najviše bestrasnosti,
koja je poznata i kao izvor sveg znanja.

III-1. *Avišeṣat viṣeṣa-ârambhah.*

Raznovrsni čulni svet proistekao je iz nediferenciranog.

Mnoštvo je nastalo iz Jednog. U suptilnim elementima, *tanmâtrâma*, ne postoje razlike kao što su smirenost, grubost, tupost i tako dalje. Fini elementi manifestuju se samo u svesti jogija koji prebiva u neometanom smirenju uma. Ali grubi elementi, koji nastaju od njih, su primetni i mogu se razlikovati i čulno opažati. I u njima se, a ne u finim elementima, ispoljavaju zadovoljstvo, bol i ostale suprotnosti u manjem ili većem stepenu.

III-2. *Tasmât śarirasya.*

Odatle je i telo.

Opisavši poreklo grubih elemenata u prethodnom aforizmu, autor nastavlja sa opisom porekla tela. Oba tela, grubo i suptilno (fizičko i energetsko), potiču od *tanmâtrâ* i ostalih 23 kategorija *prakrti*.

III-3. *Tad-biḍât sansritih.*

Iz tog semena nastaje život u svetu.

Autor je rekao u prethodnom aforizmu da su uzrok ovog tela *tanmâtre* i ostale kategorije *prakrti*. Sada on objašnjava da postojanje *samsâre* (svetovnog iskustva) naspram *puruše* ne može biti izazvano drugačije nego posredstvom kategorija *prakrti*.

Iz semena, odnosno suptilnih i jedva primetnih uzroka u obliku *tanmâtrâ*, drugim rečima, u telu, ova *sansriti* (odlazak i dolazak) duha dobija svoju aktuelizaciju. Otuda je za ponovno rođenje čoveka bitno telo. Zato što je duh čovekov (*puruša*) sveprožimajuć i nepokretan (transcendentan), on ne može sam i spontano da ulazi u svetovno iskustvo, a zatim da ga napušta. Duh čovekov ima iskustva inkarnacije (rađanja i umiranja) zahvaljujući nametnutim ograničenjima (*upâdhi*), i svrha tih iskustava je osvešćenje plodova svojih dela (odnosno osvešćenje učestvovanja u aktuelizaciji bivstvovanja - prim. I.A.).

III-4. *Avivekât ca pravartanam aviṣeṣânâm.*

Ali, za onoga ko razlikuje, delovanja (iskustvenog sveta) su neprimetna.

Autor formuliše granice *samsâre*. Ako bi neko pomislio da zato što postoje tvorcii grubih elemenata, mora biti stalnog stvaranja, i da zato nije moguća sloboda, autor odgovara: Priroda stvaranja pripada grubim i suptilnim elementima samo dok čovek ne opaža razlike između *puruše* i *prakrti*. Kada se takvo razlikovanje (*viveka*) ostvari, više ne postoji nikakva potreba za *samsârom* ili iskustvom ponovnog rođenja.

III-5. *Upabhogât itarasya.*

(Iskustveni svet) postoji zbog neophodnosti da ga drugi iskuse.

U prethodnom aforizmu autor je izneo da je životno iskustvo neophodno dok čovek ne postigne uvid u razliku svog transcendentnog duha od uslovljene prirode. U ovom aforizmu on iznosi razlog zašto priroda opstaje i dalje. To se događa zbog potrebe da ostalim ljudima, koji nisu sazreli za takvo razlikovanje, posluži za sticanje iskustva bivstvovanja. Tek kada ono postigne svoj maksimum, priroda se povlači i na tog čoveka više ne deluje uslovljavajuće.

Sânkhya, kao što smo videli, veruje u *nezavisnost* duha. Ako je u jednom čoveku ona spoznata i ostvarena, to ne znači da će time automatski biti u svim ljudima ostvarena. Duhovno probuđenje je duboko individualan čin, a ne kolektivan. To potvrđuje sâmo transcendentno svojstvo duha čovekovog. Da nije transcendentan, bio bi povezan sa svim ljudima, i prvi oslobođeni povukao bi u slobodu sve ostale ljude. To se ne događa, ne zato što tumači sânkhye (da bi kontrirali vedantistima) uporno tvrde da ima mnoštvo *puruša*, nego zato što je *puruša* transcendentan. Upravo zato, kada jedan čovek dostigne duhovnu slobodu, priroda i dalje postoji zbog karmičkog dozrevanja ostalih, neprosvetljenih ljudi.

III-6. *Samprati pari-muktah dvâbhyâm.*

Duh je već sada sasvim slobodan od svih suprotnosti.

Tokom ovozemaljskog postojanja duh je slobodan od svih parova suprotnosti, kao što su toplota i hladnoća, zadovoljstvo i bol, i tako dalje.

Postoje različite interpretacije ovog aforizma. Aniruddha smatra da *samprati* treba da znači 'tokom *pralaye* (rastvaranja univerzuma)'; Mahâdeva 'tokom stvaranja'; a Viđnâna Bhikšu 'tokom inkarnacije'. *Pari-muktah* je shvatano kao 'sasvim slobodan' kod Viđnâne, a 'nadirazeći' kod Mahâdeve. Aniruddha čita *pari-muktah* kao *pariśvaktah* i tumači ga kao 'nadvladano' ili 'obuhvatno'.

Uobičajeno značenje reči 'sada' (*samprati*) je 'tokom života' i ono je uzeto u prevodu ovog aforizma.

III-7. *Mâtâ-pitri-đan sthulam prâyaśah itrarat na tathâ.*

Fizičko telo obično nastaje od oca i majke. Drugo telo tako ne nastaje.

Autor pravi razliku između fizičkog i suptilnog tela, *sthula-śarira* i *linga-śarira*. Za prvo, fizičko ili grubo telo autor kaže da obično nastaje biološki, od oca i majke. Reč 'obično' upotrebljena je jer Sveti tekstovi pominju da fizičko telo ne mora uvek biti rođeno iz materice, niti začeto od oca. Drugo, fino telo, ne nastaje (niti nestaje) usled bioloških procesa, od oca i majke, već postoji od nastanka univerzuma. Veruje se da fino telo nastaje zajedno s ciklusima stvaranja i rastvaranja univerzuma koji traju oko 311. 040. 000. 000 godina! Ali u *pralayi* (opštem rastvaranju koje omogućava stvaranje) i ono prestaje da postoji.

III-8. *Purva-utpatteh tat-kârya-tvam bhogât ekasya na itarasya.*

Zadovoljstvo i bol pripadaju telu koje postoji od početka, a ne fizičkom.

Iskustva uživanja i patnje pripadaju samo finom telu koje postoji od početka stvaranja, a ne grubom telu koje je inertno pa stoga nije ni sposobno za iskustva zadovoljstva i bola. Tako sva ovozemaljska iskustva pripadaju fizičkom telu samo posredno, preko suptilnog tela koje ih neposredno iskušava.

III-9. *Sapta-daśa ekam lingam.*

Njih sedamnaest zajedno sačinjavaju suptilno telo.

Autor definiše sastav suptilnog tela. Ono je kao posuda i njen sadržaj, kao što šumu čini i pojedinačno drveće i njihov skup, koji se takođe naziva 'šuma'.

'Sedamnaest' je jedanaest organa, pet prototipova i *buddhi*. *Ahamkâra* je uključena u *buddhi*.

III-10. *Vyakti-bhedah karma-viśeśât.*

Individualne razlike (ljudskih karaktera) potiču od raznovrsnosti (njihove prethodne) delatnosti.

Neko može postaviti pitanje: "Ako je suptilno telo jedno, kako se ono razlaže u raznovrsne oblike, kao što su pčela ili slon?"

Ovo se objašnjava na sledeći način. U početku je postojao samo *Hiranyagarbha*, Brahma u vidu 'zlatne klice'. Iz njega je zatim sve nastalo kao objektivno mnoštvo; tako su od jednog suptilnog tela (kao od oca) nastali mnogi njegovi pojavnici kao sinovi i kćeri, koji imaju svoje delatnosti.

III-11. *Tad-adhishthâna-âšraye dehe tad-vâdât tad-vâdah.*

Ono što se odnosi na suptilno telo, tiče se i grubog tela, jer ono je prebivalište svih iskustava suptilnog.

Prigovarač može reći: "Pošto se svojstva postojanja pripisuju samo suptilnom telu, jer je ono iskušavatelj, zašto se i grubi organizam takođe smatra telom?"

To je, kaže autor, zbog spoja suptilnog tela sa grubim. Zato što je grubo telo posuda za suptilno telo, i za vreme dnevne budnosti stalno su zajedno, kada čovek misli o sebi (Ja) on podrazumeva oboje, i suptilno i grubo telo.

III-12. *Na svâtnatryât tat rite châyâ-vat citra-vat.*

Suptilno telo ne može opstati samo po sebi bez grubog tela, kao što je slučaj sa senkom ili slikom.

Postavlja se pitanje: "Šta je dokaz da postoji grubo telo kao vozilo suptilnog?" Autor odgovara: Suptilno telo ne može postojati nezavisno od oslonca, kao što senke ne može biti bez predmeta koji je stvara, niti slike bez podloge. Zato, kada suptilno telo napusti fizičko i ode u drugi svet, mora neminovno uzeti novo fizičko telo da mu bude prebivalište u novoj inkarnaciji.

III-13. *Murtatve api na sanghâta-yogât tarani-vat.*

Mada poseduje sopstveni oblik, ne može ostati nezavisno zbog združenosti sa materijom, kao u slučaju sunca.

Neko može zapitati: "Zašto ne pretpostaviti da se suptilno telo samo održava? Zašto bi ono zahtevalo podršku grubog tela?"

Na ovo autor odgovara: Svi izvori svetlosti se mogu videti samo kada su združeni sa materijom. Kao što se, na primer, sunce sastoji od užarene mase elemenata. Tako i suptilno telo, koje je sačinjeno od *sattve* (svetlosti), mora biti združeno sa grubim elementima (*bhuta*).

III-14. *Anu-parimânam tat kriti-šruteh.*

Ono je nalik na atom, jer je u Svetim spisima navedeno da tako deluje.

Autor utvrđuje da su svojstva suptilnog tela nalik atomima. Ali ona nisu sami atomi. U devetom aforizmu ove knjige kaže se da je suptilno telo sastavljeno iz delova. Ovde se tvrdi da je ograničeno. To je zato što Sveti spisi tvrde da ono tako deluje, kao što se, na primer, u *Taittiriya upanišadi* (II,5) kaže: '*Linga* upravlja žrtvenim obredom, a upravlja takođe i delima.'

III-15. *Tad-anna-tva-šruteh ca.*

Takođe Sveti spisi tvrde da je načinjeno od hrane.

Autor daje drugi razlog za zaključak da je suptilno telo ograničeno, a to je da Sveti spisi objavljuju da je nastalo od hrane - *annam vai prânâ*=hrana je uistinu energija (*prânâ*). *Ā Chandogya upanišada* (VI,V:4) takođe izjavljuje ovo: 'Um se sastoji od hrane, dah od vode, a glas od vatre.' Zato um (*manas*, jedan od sačinitelja suptilnog tela) ne može biti sveprožimajući kao duh.

III-16. *Puruša-artham sansritih lingânâm supa-kâra-vat râđnah.*

Suptilno telo se inkarnira u svetu u korist duha, kao što čini kraljev kuvar.

Autor objašnjava zašto suptilno telo uzima ovozemaljsku egzistenciju seleći se iz jednog tela u drugo. To čini pomoću primera. Kao što kuvar često odlazi u kuhinju da bi uslužio kralja, tako i suptilno telo preuzima fizičko telo i ovozemaljski život da bi služilo interesima duha, odnosno, zbog duhovne samospoznaje.

III-17. *Pânca-bhautikah dehah.*

Grubo telo je sačinjeno od pet elemenata.

Značenje je jasno. Elementi su: zemlja, voda, vatra, vazduh i etar.

III-18. *Châtur-bhautikam iti eke.*

Neki kažu da je grubo telo sačinjeno od četiri elementa.

Neki tvrde da samo četiri elemenata sačinjavaju fizičko telo, a da je etar (*akaša*) isključen jer on stvara sve ostale elemente.

III-19. *Eka-bhautikam iti apare.*

Dok drugi tvrde da je grubo telo stvoreno samo od jednog elementa.

Drugi misle da je stvoreno samo od elementa zemlje, a da su ostali elementi samo podrška.

III-20. *Na sânsiddhikam çaitanyam prati-eka-adrišteh.*

Svest nije proizvod organizacije elemenata prirode, jer se ne nalazi ni u svakom posebno.

Autor odbacuje teoriju da je telo svesno. Ako se elementi tela međusobno odvoje, oni se neće pokazati kao svesni. Takođe, ako se elementi spoje zajedno, to neće izazvati svest u telu. Stoga svest ni na koji način nije prirodjena fizičkom telu, već dolazi spolja.

III-21. *Prapança-marana-âdi-abhâvah ca.*

Da je svest prirodjena telu, niko na svetu nikada ne bi umro.

Reč je o nedostatku teorije da je svest urođena telu. Da je tako, telo nikada ne bi umrlo, jer ono što ima svojstvo svesti je večno.

Stvar opstaje onoliko koliko i njena priroda. Na primer, voda je tečna. Sve dok ostaje voda biće tečna. Ako se smatra da je svest svojstvena telu, tada će telo uvek imati osobine svesti, i nikada neće doći do smrti i sna, kada je svest odsutna. Ali, kao što znamo, obe te stvari se događaju telu zato što mu svest nije prirodjena, i nije uvek u njemu.

III-22. *Mada-šakti-vat cet pratyeka-paridrište sânhaty tad-udbhavah.*

Ako bi se reklo da se svest proizvodi u telu zahvaljujući moći specijalne kombinacije elemenata, odgovor je da to nije slučaj jer svest ne postoji ni u jednom posebnom elementu.

Aforizam odgovara na mogući prigovor. Neko može reći: "Dejstvo opijata se ne manifestuje u svakom njegovom sastojku, ali kada je smeša napravljena onda deluje. Isto tako, možda svest nije prisutna u posebnim elementima koji sačinjavaju telo, ali može biti proizvedena u telu njihovom kombinacijom."

Na ovo autor odgovara: Sastojci mešavine imaju moć da opiju čak i u najmanjoj količini. Kao kada mnogo ljudi udružuju svoju snagu da pokrenu veliki kameni blok. Ta udružena snaga je zbir sićušnih snaga svakog čoveka. U slučaju tela, međutim, elementi koji ga oblikuju nemaju svojstvo svesti čak ni u sićušnom stepenu; nemaju ga uopšte. Stoga se ni njihovim udruživanjem svest ne može dogoditi. Tako se ovaj prigovor ne može primeniti na telo.

III-23. *Ānânât muktih.*

Spoznaja oslobađa.

Autor nastavlja da nam kazuje kako se stiče oslobođenje. Iskustvom koje se stiče ponovnim rađanjem suptilnog tela, kao i svesnim izdvajanjem suptilnog (energetskog) tela iz fizičkog, stiče se i uvid o razlici čovekovog duha od uma i sve ostale prirode (fenomenalnog sveta), o njegovoj neuslovljenosti ponovnim rađanjem i opštim delanjem prirode. Drugim rečima, uvid o transcendentalnoj prirodi duha. To je jedina spoznaja koja oslobađa.

III-24. *Bandhah viparyayât.*

Zabluda porobljava.

Kada čovek ne uviđa plemeniti ishod svoga postojanja, a to je duh koji omogućava postojanje, i misli da je njegov smisao u svetovnim iskustvima, ropstvo se javlja u obliku zadovoljstva i bola, i njihove međuzavisnosti.

(Doslovan prevod ovog aforizma bio bi: 'Ropstvo je zabluda'. Dakle, ropstvo uopšte ne postoji za autentični duh čovekov. Primedba I.A.)

III-25. *Niyata-kârana-tvât na samuchchaya-vikalpau.*

Pošto je znanje jedini uzrok oslobođenja, ono nije u vezi ni sa čim (kao što su dobra dela, vršena direktno ili indirektno).

Da ne bi neko pomislio da je oslobođenje moguće uz pomoć dobrih dela, umesto znanja, ili kao dopuna nedovoljnom znanju, autor ubedljivo izjavljuje: 'Ne, samo znanje može odvesti do oslobođenja, i ništa drugo.' U Svetim spisima se mogu naći primeri veličanja i znanja i delanja kao sredstva za oslobođenje, ali autor ovde naglašava da je neophodan ispravan uvid u stvarnost. Svako delo pripada *prakrti*, dok svako oslobađajuće znanje jeste ono koje vodi objektivnom sagledavanju *prakrti* kakva jeste, i njenom nadilaženju (transcendenciji) u duhu, *puruši*.

III-26. *Svapna-dâgara-âbhyâm iva mâyika-amâyika-âbhyâm na ubhayoh muktih purușasya.*

Sloboda duha ne zavisi od oba, i znanja i delanja u vrlini, kao što ne postoji saradnja između iluzornog stanja sna i stvarnog stanja budnosti.

Autor pomoću ilustracije ističe nedostatak teorije da delanje u vrlini, kombinovano sa znanjem, može postići slobodu duha. Može se reći da je delovanje uporedivo sa stanjem spavanja, a spoznaja sa budnim stanjem. Ali, sanjanje i budnost su različita stanja i ne pripadaju istom vremenu (kada čovek sanja nije budan, a kada je budan ne sanja). Slično, možemo reći da ne postoji saradnja između delovanja i spoznaje.

III-27. *Itarasya api na âtyantikam.*

Čak se ni (verskom) predanošću ne doseže čista stvarnost.

Pored svega, neko bi mogao reći da se obožavanjem Boga ili Sopstva doseže stvarnost, umesto znanjem, za koje sânkhya tvrdi da je jedino odlučujuće.

Na ovo autor odgovara: Čak i kada čovek obožava Sopstvo ili Jedinog Boga, ne doseže se stvarnost, jer se tada naše podsvesne predispozicije i ubeđenja mešaju sa mislima i prerušavaju u objekat naše predanosti, u 'Boga'.

III-28. *Sankalpite api evam.*

Jer iluzija leži u svemu što um zamisli.

Iluzorno je samo ono što um zamišlja ili projektuje, ali ne i um sâm. Sveti spisi kažu: 'Zaista, sve je ovo *brahman*' (*Āchândogya upanișada*, III,14-1). (Dakle, i um. Ali, neznalice od sadržaja uma stvaraju 'svet' i njega drže za stvarnost. Stvarnost je sâm Biće (*brahman*), a ne njegov opis u umovima. - Prim. I.A.)

III-29. *Bhâvana-upachyât šuddasya sarvam prakrti-vat.*

Samo ostvarenjem čistog duha u meditaciji, postaju dostupne sve moći prirode (*prakrti*).

Sve se moći slivaju čoveku koji je ispravnom meditacijom pročistio duh, sva priroda mu je poslušna. Kao što *prakrti* izaziva stvaranje, održavanje i rastvaranje svega, to može i čovek pročišćen u meditaciji.

III-30. *Râga-upahatih dhyânam.*

Meditacija je napuštanje strasti.

Utvrđeno je da samo znanje može dovesti do slobode. Autor sada govori kako se takvo znanje može steći. Kada pomoću meditacije um postane slobodan od sadržaja i objekata koji ga opčinjavaju, uklonjene su sve smetnje na putu spoznaje.

III-31. *Vritti-nirodhât tat-siddhîh.*

Meditacija se usavršava napuštanjem aktivnosti uma.

Aktivnosti uma su: ispravno znanje, zabluda, fantazija, sanjanje i pamćenje. Meditacija se ostvaruje kada se čovek ne prepušta spontano i nesvesno ovim aktivnostima, nego se svesno suzdržava od njih i nadilazi ih u svom transcendentnom duhu. Tada se odmah rađa direktan uvid u stvarnost da čovekova suština nije um, nego je uslovljena aktivnostima uma.

III-32. *Dhâranâ-âsana-svakarmanâ tat-siddhih.*

Meditacija se usavršava sabranošću pažnje, ispravnim položajem tela i vršenjem (religijsko-moralnih) dužnosti.

Autor pominje kako se još meditacija ostvaruje. To se čini usredsređivanjem uma na određeni deo tela ili na *mantru* (*dhâranâ*), usvajanjem određenog položaja (*âsana*) i poštovanjem kastinskih dužnosti (*svakarmanâ*), odnosno dužnosti koje pripadaju čovekovom stupnju života.

III-33. *Nirodhah chardi-vidhârana-âbhyâm.*

Sabranost se ostvaruje kontrolom disanja.

Autor spominje pomoćna sredstva obuzdavanja i postizanja sabranosti. Kada se kontroliše dah regulacijom udisaja, zadržavanja i izdisaja, to primorava um da bude obuzdan i sabran (*dhâranâ*).

III-34. *Sthira-sukham âsanam.*

Položaj tela je ispravan kada je stabilan i udoban.

Sânkhya ne zahteva ovladavanje svim komplikovanim stavovima joge da bi se praktikovala meditacija. Sve što je potrebno je položaj tela koji je stabilan i udoban kako bi se um nesmetano smirio.

III-35. *Sva-karma sva-âšrama-vihata-karma-anuštânâ.*

Dužnosti se obavljaju u skladu sa životnim dobom.

Značenje je jasno. Treba primetiti da je upotrebljena reč *sva-âšrama* koja kaže da čovek treba da izvršava dužnosti koje mu pripadaju u etapi života u kojoj se nalazi.

Hindu filozofija razlikuje četiri etape života. 1. *Brahmačaria*, učenik čija je dužnost da služi učitelja i studira Svete spise. 2. *Grihastha*, domaćin koji vodi porodičan život sa ženom i decom. 3. *Vânâprastha*, pustinjač, asketa koji živi u šumama u strogoj praksi joge, i 4. *Sannyasin*, verski prosjak koji je oslobođen svih veza, živi kao beskućnik i odan je jedino najvišem ostvarenju.

Ovaj aforizam kaže da čovek treba da vrši svoje dužnosti u skladu sa etapom života u kojoj se nalazi.

III-36. *Vairâgyât abhyâsât.*

Meditacija se ostvaruje savladavanjem strasti i postojanom vežbom.

Izlaže se dalji uslov ostvarenja cilja meditacije, a to je stalna praksa i jačanje bestrasnosti. Oslobađanje od strasti ima dva oblika; niži je oblik kada se čovek zasiti iskustvima i može da kaže: "To je dovoljno"; a viši je kada dođe do spoznaje da materijalne stvari, fizička iskustva i objekti ne donose istinsko i trajno zadovoljstvo.

III-37. *Viparyaya-bhedâh panca.*

Ima pet vrsta zabluda.

Ima pet vrsta zabluda koje porobljavaju čoveka. To su: neznanje (*avidyâ*), egoizam (*asmitâ*), požuda, mržnja i strah od nestajanja. O njima govori i *Yoga-sutra* (II,3), osim što kao poslednju zabludu navodi 'prijanjanje uz život'.

III-38. *Ašaktih ahstâvinšati-dhâtu.*

Dvadeset osam je oblika nesposobnosti.

Nesposobnosti ili invalidnosti je sedamnaest koje se odnose na intelekt, i jedanaest na organske sposobnosti (*indriyâni*).

III-39. *Tuṣṭih navadhâ.*

Devet je vrsta samouverenosti.

U ovom aforizmu autor spominje devet mana intelekta u obliku samouverenosti, a u sledećem sedam nedostataka intelekta koja imaju privid savršenstva. Njihova priroda će biti objašnjena u narednim aforizmima.

III-40. *Siddhih aṣṭa dhâ.*

Savršenstava ima osam vrsta.

Reč je o prividnim, svetovnim savršenstvima intelekta, koja su nižerazredna. Ona će biti kasnije objašnjena.

III-41. *Avântara-bhedâh purva vat.*

Drevni su objavili drugostepene potpodele zablude.

Drevni učitelji su nabrojali više kategorija zablude. Smatrali su da ukupno ima 62 oblika pogrešnog razumevanja. Grubo iznete njihove potpodele izgledaju ovako:

<i>Avidyâ</i> (neznanje)	8 vrsta
<i>Asmitâ</i> (egoizam)	8 vrsta
<i>Râga</i> (požuda)	10 vrsta
<i>Dveṣa</i> (odbojnost)	18 vrsta
<i>Abhiniveṣa</i> (strah)	18 vrsta

Ukupno 62 vrste

Sâṅkhya-kârikâ (48) takođe govori o 62 vrste zabluda: 'Obeležja neznanja i sebičnosti ima po osam, želja je deset, a odbojnosti i straha po osamnaest.'

III-42. *Evam itarasyâh.*

Takođe postoje potpodele nesposobnosti.

Spomenuto je da ima 28 vrsta nesposobnosti (vidi aforizam 38). Ovu potpodelu nesposobnosti su takođe sačinili drevni učitelji.

III-43. *Adhyâtmika-âdi-bhedât navadhâ tuṣṭih.*

Samouverenosti ima devet i razlikuju se unutarne i spoljašnje.

Dole je ukratko nabrojano devet vrsta samouverenosti o kojima govori aforizam. One se dele u dve grupe. Prve četiri se zovu *âdhyâtmika*, tj. koje se odnose na duh, a sledećih pet su spoljašnje i one nastaju u odnosu na uzdržanost prema spoljnim objektima.

(A) Samouverenosti koje se odnose na duh

1. *Ambas* - Pri čemu čovek misli: 'Ako do oslobođenja dolazi poznavanjem razlike *puruṣe* i *prakrti*, zašto ne bi obožavali *prakrti*, zašto se brinuti o *puruṣi*?'
2. *Salila* - Do oslobođenja se ne može doći diferencijacijom duha, nego ispunjavanjem verskih zaveta.
3. *Ogha* - Čak se ni pridržavanjem zaveta ne stiče oslobođenje. Ono dolazi spontano tokom vremena.
4. *Vriṣṭi* - Čak se ni tokom vremena ne stiče oslobođenje. Ono se zadobija pukom srećom.

(B) Samouverenosti koje se odnose na čulne objekte

1. *Pâra* - Kada čovek misli da će biti slobodan ako se uzdržava od sticanja predmeta, zbog bola i nevolja sa njima.

2. *Supâra* - Kada čovek misli da će biti slobodan ako se uzdržava od čuvanja predmeta za uživanje, zbog bola i nevolja koje oni donose.

3. *Pâra-pâra* - Kada čovek misli da će se osloboditi ako se uzdržava od bola koji nastaje zamišljanjem beskorisnih stvari.

4. *An-uttama-ambhas* - Kada čovek misli da će biti slobodan i da će izbeći bol ako misli o nedostacima uživanja.

5. *Uttama-ambhas* - Kada se uzdržava od bola koji se javlja iz mišljenja da se zadovoljstvo ne može steći bez ubijanja životinja.

III-44. *Uha-âdi-bhîh siddhîh.*

Savršenstva (svetovnog) rasuđivanja ima osam vrsta.

Osam vrsta savršenstava svetovnog rasuđivanja stiču se:

1. *Târa* - raspravom ili razmišljanjem.

2. *Sutâra* - verbalnim znanjem.

3. *Târa-târa* - studiranjem.

4. *Ramyaka* - društvom *guru*a, *brahmačaria* i njima sličnim.

5. *Sadâ-muditâ* - spoljašnjom i unutarnjom čistotom.

6. *Pramodâ* - sprečavanjem bola koji stvara egoizam.

7. *Muditâ* - sprečavanjem bola koji izazivaju elementi.

8. *Modamânâ* - sprečavanjem bola koji izazivaju bogovi, demoni i druga neorganska bića.

III-45. *Na itirâd itar-hânena vinâ.*

Nema savršenstva spoznaje bez uklanjanja zablude.

Ovaj aforizam odgovara na mogući prigovor. Neko može zapitati: "Zašto kažete da se savršenstvo zadobija samo pomoću rasuđivanja i drugog, kada Sveti spisi govore da se osam savršenstava (*siddhi* - nevidljivost, levitacija, telepatija itd.) stiču recitovanjem *mantri*, askeзом, kontemplacijom itd.?"

Na ovo autor odgovara: Savršenstva o kojima vi govorite nastaju usmerenom aktivnošću, a ne napuštanjem pogrešnog razumevanja. Zato su to samo prividna savršenstva, ne prava.

III-46. *Daiva-âdi-prabhedâ.*

Tvorenine se dele na božanske i ostale.

U desetom aforizmu je rečeno da se ljudi razlikuju po svojoj *karmi*. Ovde se to proširuje. U prirodi postoje šest vrsta bića koja se razlikuju po svojoj *karmi*: bogovi, demoni, ljudska bića, duše umrlih, duše onih koji žive u paklu i bića koja puze. Poslednja vrsta predstavlja sva bića u fizičkom svetu koja nisu ljudi: divlje i domaće životinje, ptice, gmizavci i nepokretna bića (biljke).

III-47. *Abramastamba-paryantam tat-krite srištîh âvivekât.*

Sve stvoreno, od najvišeg Brahme do najnižih bića, postoji u korist duha čovekovog (*puruše*) samo dotle dok nema razlikovanja između *puruše* i *prakrti*.

Stvaranje postoji u korist *puruše*, i sve dok poslednji čovek ne postigne diferencijaciju večnog duha u sebi spram bića, ono će postojati.

III-48. *Urdvam sattva-viśâlâ.*

Visina obiluje čistotom (*sattva*).

III-49. *Tamas-viśâlâ mlatah.*

Podnožje obiluje mrakom (*tamas*).

III-50. *Madhye rađas-viśâlâ.*

Sredinom se šire strasti (*rađas*).

Opisana su tri nivoa stvorenog sveta. Svet bogova u kojima prevladava čistota je na vrhu, na dnu je područje mraka, a u sredini svet smrtnika u kome preovlađuju strasti.

III-51. *Karma-vaiçitryât pradhâna-çêṣṭa garbha-dâsa-vat.*

Različite tvorevine prirode proizvode različite karme, kao robovi.

Moguće je postaviti pitanje kako od jedne *prakrti* nastaje toliko različitih stvari koje obiluju *sattvom*, *rađasom* itd.?

Autor odgovara primerom čoveka koji je rođen kao rob. Kao što se njegovo služenje gospodara razlikuje prema njegovim sposobnostima, talentima, pameti itd., isto tako jedna priroda stvara različite tvorevine zavisno od prevage ovog ili onog kvaliteta (*guna*).

III-52. *Avrittih tatra api uttara-uttara-yoni-yogât heyah.*

Čak i iz najviših svetova postoji mogućnost pada u niža, bolna stanja, tako da i nebeske svetove treba nadići.

Od kakve je koristi oslobođenje - može se neko zapitati - za onoga ko je postigao najviše, nebeske svetove? Čak i njih čeka vraćanje u *samsaru*, kaže autor, ili ponovno rađanje. Zato i najviše 'carstvo nebesko' treba nadići (da bi večni duh u čoveku, koji omogućava sve svetove, bio autentičan - prim. I.A.).

III-53. *Samânam ðarâ-marana-âdi-jan duhakhham.*

Patnja nastala starenjem i umiranjem ostaje u višem svetu kao i u nižem.

Svim nivoima postojanja svojstvena je patnja zbog raspadanja i smrti. Zato treba zazirati čak i od najviših svetova.

III-54. *Na kâran-layât krita-kriya-tâ magna-vad utthânât.*

Poniranjem u uzrok ne postiže se svrha postojanja, jer uranjanju nužno sledi izranjanje.

Gde nema znanja o razdvojenosti duha i stvari, ako se meditativnim uživljavanjem u delatnost prirode suzbije prionulost uma (*vairâgya*) uz tok prirodnog zbivanja, moguće je poniranje u prirodu sveta (*prakrti*), prema izreci: "Odvraćenost od strasnog prijanjanja je pretpostavka poniranja u tok prirodnog zbivanja." Ali, upravo zato se smisao postojanja ne postiže pronicanjem prauzroka, jer meditant, kao i čovek koji zaroni u vodu, ponovno izranja. Isto tako se i ljudski duhovi (*puruše*), koji se užive u delatnosti prirode ponovno pojavljuju (preporučaju) kao božanski vladari sveta (*Išvara*), jer još uvek nisu savladali porive za delanjem (*samskâra*) pa im se strasti ponovno ispoljavaju. Jer, i bogovima je nemoguće da se oslobode zablude bez potpunog razlikovanja (*viveka*) od kosmičkog zbivanja (*prakrti*).

III-55. *Akârya-tve api tad-yogah pâra-vaṣyât.*

Iako delatnost nije nužna (ni za prirodu, *prakrti*), ona je ipak shvatljiva iz želje da posluži drugome (*puruši*).

Iako priroda nije prinuđena na delatnost, niti je zavisna od tuđe volje, ipak je njena delatnost shvatljiva kao podložnost svrsi nadmoćnog duha. Duhovna svrha, i sve ono što je omogućava, nije prirodna nužda, nego samo podstrek za delatnost prirode koja je delatna po svojoj biti, pa zato takvim usmerenjem svoje delatnosti prema tuđoj svrsi ne gubi sopstvenu samostalnost.

III-56. *Sah hi sarva-vit sarva-kartâ.*

(Onaj ko biva apsorbovan u *prakrti* mora se pojaviti ponovo, jer) postaje svemoguć i sveznajuć (u narednom stvaranju).

Neko može zapitati kakvo je Najviše Biće. Autor odgovara da zamisao 'Ja sam svemoguć i sveznajuć' dolazi Najvišem Biću zato što je odraz *prakrti*. Biće koje se u prethodnom postojanju, primenom nevezanosti (*vairâgya*) za *mahat* i ostale modifikacije *prakrti*, apsorbovalo u *prakrti*, postaje u narednom stvaranju sveznajući i svemoguć *Išvara* (Bog).

III-57. *Idriša-išvara-siddhih siddhâ.*

Postojanje takvog Boga je priznato.

Svi se slažu da postoji Išvara koji se javlja, tj. koji nastaje od čoveka koji je bio apsorbovan u *prakrti*, odnosno prošao celu njenu evoluciju, ali je se nije konačno oslobodio (slično ideji *bodhisattve* u *mahayana* budizmu). Ono što *sânkhya* osporava je postojanje večnog Boga. Zato se kaže 'po moći Boga' (*Išvara-siddhih*), a ne 'po biću Boga' (*Išvara-bhâvât*). Takav Bog ima samo moć nad svetom, ali svet nije identičan sa njegovim bićem, nego je on samo demijurg, graditelj večne supstancije sveta koja je od *prakrti*.

III-58. *Pradhâna-srištih para-artham svatah api abhoktri-tvât uštra-kumkuma-vahana-vat.*

Ispoljavanje prirode je zbog tuđe svrhe, iako je spontano, jer ona sama nije korisnik svojih delatnosti, kao ni kamila koja služi da prenese šafran.

Mada stvaranje prirode proističe iz nje same, ona postoji zbog drugog, tj. zbog iskustva i samospoznaje duha (*puruše*), kao što kamila nosi šafran za svog gospodara.

III-59. *Acetana-tve api kširavat češtitam pradhâ-nasya.*

Iako sama nije svesna, priroda deluje spontano, kao što nastaje mleko.

Neko može reći da *prakrti* nije inteligentna dok deluje za drugog (kao u slučaju kamile iz prethodnog aforizma) i zavisi od inteligentnog bića, pa zato spontano delanje prirodi nije moguće. Da bi odgovorio na ovaj prigovor autor kaže da *prakrti* deluje za *purušu* spontano kao što se mleko luči u kravljem vimenu za tele, ili se ukiseli.

III-60. *Karma-vat drišteh vâ kâla-âdeh.*

Ili kao što je slučaj sa spontanim delovanjem godišnjih doba.

Autor daje drugu ilustraciju. Isto kao što poljoprivredne aktivnosti (sađenje pirinča) vremenom spontano daju ploda iako biljke nisu inteligentne, ili kao što godišnja doba spontano dolaze i odlaze, tako i neinteligentna *prakrti* spontano radi za *purušu*.

III-61. *Sva-bhâvât češtitam anabhisandhânât bhriya-vat.*

Prakrti deluje po sostvenoj prirodi, kao sluga, a ne svesnom odlukom.

Dat je drugi primer. Kao što dobar sluga deluje samo iz potrebe da usluži svog gospodara, a ne za sopstveni interes, tako i *prakrti* deluje samo iz potrebe da služi duhu.

III-62. *Karma-âkrišteh vâ anâdi-tah.*

Aktivnost prakrti je nužna jer oduvek (u prirodi) postoji dejstvo karme.

Pošto uticaj *karme* postoji oduvek, zajedno sa prirodom, potreban je napor da se karmička predodređenost ostvari.

III-63. *Vivikta-bodhât srišti-nivrittih pradhânasya suda-vat pâke.*

S porastom razlučivanja (duha od tvari) prakrti prestaje da stvara, kao kuvar kad spremi jelo.

Prakrti prestaje da stvara čim se javi spoznaja o razlici između nje i *puruše*. Kao što se posao završava kad je hrana skuvana.

III-64. *Itarah itara-vat tad-došât.*

Kada se jedan čovek oslobodi, drugi, koji ne zna da razlikuje (sopstvenu duhovnu suštinu od uslovljene prirode) ostaje sputan.

Prigovarač može reći: "Ako je tako, onda će se s oslobađanjem jednog duha, osloboditi svi." Na to autor odgovara: Duh ostaje sputan nezrelošću prirode, ona tu nije ispunila svoju ulogu da bude objekat diskriminacije,

nije se u potpunosti izrazila kako bi omogućila iskustvo stvarnosti. Dok je na tom mestu još aktivna, dotle drugi duhovi mogu biti slobodni, jer spoznaja je individualna.

III-65. *Dvayoh ekatarasya vâ audâsinyam apavargah.*

Oslobođenje znači nezavisnost oboje, i *puruše* i *prakrti*, ili jednog od njih.

Izdvojenost i nezavisnost *prakrti* je njena neaktivnost samo prema onome ko je ostvario spoznaju razlike, dok nezavisnost *puruše* znači njegovo nevezivanje za *prakrti*.

III-66. *Anya-šrišti-uparâge api na virad̥yate prabuddha-rađju-tatvasya eve ura-gah.*

(Priroda) ne odustaje od prijanjanja uz ostale (neoslobođene ljudske duhove) u ispoljavanju svog čulnog iskustva, kao što i (zabluda da je) konopac zmijski (može i dalje da važi za onoga ko nije) prozreo stvarnost.

Primer konopca i zmijske dat je samo kao ilustracija da ako jedan čovek ostvari slobodu (koji je uvideo stvarnost da je ono što mu se učinilo u pomrčini kao zmijski, zapravo konopac), drugi ostaju sputani (koji ne uviđaju jer i dalje misle da je tu zmijski). Ali, neki nerazboriti ljudi, koji sebe nazivaju vedantistima, pogrešno shvataju ovaj primer konopca i zmijske, pa smatraju da je priroda opšta iluzija koja sputava sve ljude.

III-67. *Karma-nimitta-yogât ca.*

Ostaje delatna zbog veze sa *karmom*.

Autor daje razlog zašto *prakrti* i dalje deluje na ljude koji nisu stekli oslobođenje. On kaže da je to zato što *karma* ne deluje na ljude koji su stekli spasonosno razlikovanje, ali nastavlja da utiče na one koji nisu.

III-68. *Nair-apekšye api prakriti-upakâre avivekah nimittam.*

Mada su *puruše* jednako nezavisne, *prakrti* ih služi zbog nerazlikovanja.

Pošto su duhovne suštine svih ljudi jednako neuslovljene i nezavisne, i ne zahtevaju delovanje *prakrti*, šta izaziva *prakrti* da deluje prema jednim, a ne i prema drugima? *Karma* pripada *prakrti* i ona ne može da bude princip koji odlučuje o tome. Autor odgovara da mada su svi ljudi u suštini slobodni i nezavisni, *prakrti* jednostavno deluje na one koji ne razlikuju, kojima je potrebna njena usluga zbog tendencija njenih predispozicija (*vasana*) da se ispolje misleći: "Ovaj duh je moj gospodar."

III-69. *Nartaki-vat pravrittasya api nivrittih çâritârthârthyât.*

Kao plesačica (tako i priroda) obustavlja svoje ispoljavanje kad postigne svrhu svoje delatnosti.

Priroda prestaje uslovljavajuće da deluje samo prema pojedinom ljudskom duhu koji se zasebno oslobađa. Oslobođenje nije univerzalna pojava.

III-70. *Doša-bodhe api na upasarpanam pradhânasya kula-vadhu-vat.*

Kada *prakrti* shvati da je *puruša* video njene mane, više mu se ne približava, kao žena iz plemenite porodice.

Postidevši se, jer je *puruša* video njene mane, preobražaje koji izazivaju bol itd., *prakrti* više ne pristupa duhu, kao što žena iz dobre porodice ne prilazi svom suprugu koji je video njenu grešku.

III-71. *Na ekântatah bandha-mokšau purușasya avivekâd rite.*

Sputanost i oslobođenje ne pripadaju *puruši*; jedino zbog nerazlikovanja (*puruše* od *prakrti*) izgleda kao da je *puruša* 'sputan' i da se 'oslobađa'.

Vežanost i oslobođenje, koji se odnose na prisustvo i odsustvo bola, zapravo nikada nisu ni pripadali *puruši*, nego su se javljali samo usled nedostatka razlikovanja (duha i stvari).

III-72. *Prakriteh ânyasyât sa-sangatvât pașuvat.*

Sputanost i oslobođenje u stvari pripadaju samo *prakrti*, zato što je vezana, kao stoka.

Autor izjavljuje da sputanost i oslobođenje u stvarnosti pripadaju samo *prakrti*. Kao što je stoka vezana konopcem, a slobodna kad je odvezana, tako i *prakrti* pati zbog vezanosti za delanja koja su uzrok bola.

III-73. *Rupaih saptabhih âtmânâṁ badhnâti pradhânâṁ koṣa-kâravat vimoçayati eka-rupena.*

***Prakrti* sebe sputava na sedam načina, kao svilena buba, a na jedan način se oslobađa.**

Sedam načina na koje se *prakrti* vezuje su: moralnost (*dharma*) i nemoralnost (*adharna*); bestrasnost (*vairagya*) i požuda (*a-vairagya*); pobožnost (*an-aišvaryâ*) i bezbožnost (*aišvaryâ*); kao i neznanje (*âdnana*). Isto kao što svilena buba oko sebe pravi čauru i zatvara se u nju, tako i *prakrti* vezuje sebe s tih sedam poveza. Oslobađa se samo znanjem (*ḍnana*). Stoga se u aforizmu kaže da je to jedini put kojim se *prakrti* oslobađa.

III-74. *Nimittatvam avivekasya na driṣṭa-hânih.*

Nerazlikovanje je efikasan uzrok, tako da nema potcenjivanja čulnih iskustava.

Autor predviđa prigovor. Tvrdi se da sputanost nastaje iz nerazlikovanja, dok razlikovanje donosi oslobođenje. Ali, nerazlikovanje i razlikovanje nisu nešto što se može izbeći ili zadobiti, jer u svetu postoje samo bol i zadovoljstvo kao objekti koji se traže ili odbijaju. Stoga je tvrdnja da se treba izbeći nerazlikovanje i zadobiti razlikovanje u suprotnosti sa onim što postoji u svetu.

Na ovaj prigovor autor odgovara: Samo se tvrdi da su nerazlikovanje i razlikovanje efikasni uzroci sputanosti duše i njenog oslobodjenja. Zato se ne osporava ono što postoji u svetu.

III-75. *Tattva-abhyâsât na iti na iti tyâgât viveka-siddhih.*

Savršeno razlikovanje (duha i stvari), kroz odbacivanje svega, izražava se kao 'ne to - ne to', i postiže se spoznajom dvadeset pet principa.

Autor objašnjava kako se postiže razlikovanje. Ono se razvija spoznajom dvadeset pet principa sâṅkhye. Ova spoznaja je ispravna u onoj meri u kojoj vodi napuštanju svih pogrešnih ubeđenja i predstava o bivstvovanju, kada se celo bivstvovanje *prakrti* prepozna kao uslovljeno i nesvesno i kada se svesno transcendirâ kroz direktno iskustvo da 'to nije moje, to nisam ja'. Drugim rečima, kada se spozna da zbog činjenice da je duh svestan svih mogućih pojava prirode, on mora biti iznad nje, mora biti različit od *prakrti* i svih njenih ispoljavanja.

III-76. *Adhikâri-prabhedât na niyamah.*

Zbog razlika u sposobnostima (onih koji traže spoznaju), nije nužno (da svi budu jednako uspešni).

Neko bi mogao reći da pošto spoznaja svih principa vodi do slobode, svi koji se uključe u takvu spoznaju će biti zajedno oslobođeni. Autor kaže da nije tako. Oni koji su marljiviji u svom traganju brzo spoznaju istinu, ali drugima, koji su lenji i tromi, trebaće više vremena, možda i više života. Vreme ostvarenja slobode zavisi samo od spremnosti i iskrenosti napora.

III-77. *Bâdhita-anuvrittyâ madhya-vivekâṁh api upa-bhogah.*

Suzbijeni bol se ponovo vraća zbog nesavršenog razlikovanja.

Autor objavljuje da se oslobođenje može ostvariti samo savršenim razlikovanjem. Onaj ko ima osrednju sposobnost razlikovanja, tj. ko se oslanja samo na intuiciju, stečena iskustva i želju za večnom slobodom, bez ispravne prakse meditacije, doživljava samo potapanje i neminovno vraćanje utisaka (*vasana*) iz prethodnih iskustava. Kada se poseduje savršeno razlikovanje, zasnovano na transcendentalnoj svesti, postiže se krajnja spoznaja večne slobode duha iz koje nema povratka.

III-78. *Ḍivan-muktah ca.*

(Ko ispravno razlikuje) oslobođen je za života.

Onaj ko poseduje ispravnu diferencijaciju svog večnog duha od uslovljene prirode, oslobođen je još u toku života (*đivan-mukta*).

III-79. *Upadešya-upadeštri-tvât tat-siddhih.*

To dokazuje odnos učenika i učitelja.

Neko može prigovoriti da ne postoji dokaz da se oslobođenje može postići za života. Autor kaže da spisi pominju odnos učitelja i učenika. Učitelj može biti samo onaj ko je ostvario slobodu. Otuda je jasno da se može steći oslobođenje za života.

III-80. *Šrutih ca.*

O tome svedoče Sveti spisi.

Spisi takođe iznose takav zaključak, da je oslobođenje moguće u ovom životu. "Mudri se oslobađaju od radosti i bola čak i u ovom životu." Na drugom mestu kažu: "Čovek se oslobađa samo spoznajom, i kad je slobodan može biti obdaren živim telom. Kao što se ćup, koji leži na grnčarevom točku, okreće i dalje, mada je dovršen". Slično *Nâradiya Smriti* kažu: "*Đivan-mukta* je onaj ko vidi sve stvari kao Sopstvo (*atman*), ko je iznad vrline i poroka, koga ne uslovljavaju ni društvo ni Sveti spisi."

III-81. *Itara-thâ andha-paramparâ.*

Da nije tako, slep bi vodio slepog.

Ako bi neko rekao da čak i onaj sa slabim razlikovanjem može da bude učitelj, autor odgovara: Ako bi tako bilo, onda bi učitelj bio u neznanju, i tada bi slep vodio slepog. Takav učitelj bi obmanuo svog učenika, a ovaj bi opet zaveo drugog koga podučava, i tako dalje.

III-82. *Čakra-bhramana-vat dhrita-šarirah.*

Iako poseduje telo, oslobođeni mudrac nastavlja da živi, kao što točak nastavlja da se sâm okreće.

Može se postaviti pitanje kako se još može živeti kada se spoznajom iscrpi *karma*? Autor kaže da isto kao kad grnčar prestane da radi, a točak nastavlja da se okreće neko vreme zbog stečenog zamaha, tako i *đivan-mukta* nastavlja da živi jer treba da iscrpi prethodnu (*prârabdha*) *karmu*, iako se nova *karma* ne stvara zbog nastalog razlikovanja.

III-83. *Samskâra-lešatah tat-siddhih.*

Telo se zadržava i zbog najmanjeg ostatka (sa njim) stečenih utisaka (*samskâra*).

Ako neko i dalje pita kako može biti vezan za telo onaj ko je ostvario cilj meditacije i oslobodio se neznanja, autor odgovara: Telo se zadržava zbog najmanjeg ostatka onih utisaka koje su uzrok postojanja tela.

III-84. *Vivekât nih-šeša-duhkha-nivrittau krita-kriya-tâ na itarât.*

Učinjeno je ono što je trebalo učiniti tek kada se razlikovanjem (ljudskog duha od uslovljene prirode) postigne potpuni prestanak patnje, i nikako drugačije, nikako drugačije.

Autor ovde objašnjava kada se stiže najviša sloboda. Ona se ostvaruje kada se sva patnja okonča bez ostatka (spoznajom transcendentne autentičnosti ljudskog duha. Neautentičan život u svetu je patnja, a čovekova suština nije od ovog sveta, već od duha koji ga omogućava i nadmašuje. - Prim. I.A.). Nema drugačije spoznaje niti oslobođenja.

Ovde se okončava treća knjiga.

ČETVRTA KNJIGA

ILUSTRATIVNE PRIČE

UVOD

Posle knjige o bestrasnosti,
evo četvrte knjige koja sadrži
ilustrativne priče za pouku učenika.

Četvrta knjiga Kapilinih Sāṅkhya-sūtri je po sadržaju malo različita od ostalih knjiga, jer ona iznosi poznate priče iz klasičnih tekstova s kojima se podstiče razlikovanje *prakṛti* i *puruše*.

IV-1. *Rāḍa-putra-vat tattva-upadeśāt.*

Razlikovanje duha i prirode pomaže se ispravnim uputstvima, kao što je bio slučaj sa kraljevim sinom.

Priča koja se navodi je sledeća. Sin nekog kralja je proteran iz grada zbog loših uticaja zvezda pod kojima je rođen. Odgajio ga je šumar i on je prihvatio sve običaje života šumara. Dogodilo se da je kralj umro bez ijednog drugog sina naslednika, pa su ga ministri vratili u palatu i rekli mu: "Ti nisi šumar, nego kraljev sin". Spoznajući ovo, on je odmah preuzeo običaje princa. Na isti način duh čovekov može prepoznati svoju autentičnost kada je poučen od strane nekog ko poseduje svojstva čiste (transcendentalne) svesti i, stoga, duhovnu autentičnost.

IV-2. *Piśācha-vat anya-artha-upadeśa api.*

Razlikovanje se može steći i kada je pouka namenjena drugome, kao u slučaju duha jednog pokojnika.

Ovde se poziva na legendu po kojoj je, dok je Gospod Krišna podučavao svog učenika Arđunu o razlici između *prakṛti* i *puruše*, tu pouku čuo duh jednog pokojnika koji je bio u blizini. Iako podučavanje nije bilo namenjeno njemu, on je stekao ispravan uvid. To može da se dogodi i drugima.

IV-3. *Avrittih asakrit-upadeśāt.*

Često postoji potreba za obnavljanjem pouke.

Ponekad je potrebno obnoviti instrukcije o diskriminativnom znanju, kao na primer u *Āhāndogya upaniśadi*, gde su Aruni i drugi učitelji nekoliko puta ponavljali pouke koje su davali Švetaketi.

IV-4. *Pitā-putra vat ubhayoh driśta-tvāt.*

Bestrasnost nastaje opažanjem da smrt dolazi ocu i sinu.

Diskriminacija se javlja iz bestrasnosti koja nastaje opažanjem da smrt dolazi svakome ko se rodio.

IV-5. *Śyena-vat sukha-duhkhi tyāga-viyoga-ābhyām.*

Čovek istovremeno doživljava zadovoljstvo i bol kod voljnog napuštanja, kao i kod prinudnog odvajanja, kao u slučaju sokola.

Zato što je zadovoljstvo uvek povezano s bolom, oba treba izbegavati. Pominje se soko iz priče kojom autor ilustruje ovu ideju. Neko je našao mladog sokola i gajio ga dok nije odrastao. Tada je odlučio da vrati pticu u šumu. Soko je bio zadovoljan što će postati slobodan, ali mu je bilo i žao što će se odvojiti od čoveka koji ga je odgajio sa puno ljubavi.

IV-6. *Ahi-nirlvayani-vat.*

Kao zmija svoju kožu.

Kao što zmija spremno odbacuje svoju staru kožu jer zna da treba da je ostavi, tako i onaj ko želi oslobođenje treba da odbaci *prakrti* u kojoj je dugo uživao kada je zrela za napuštanje, jer je iskorišćena za svoju svrhu.

IV-7. *Čhinna-hasta-vadvâ.*

Ili kao odsečenu ruku.

Opet se autor poziva na priču da bi ilustrovao kako jednom odbačenu *prakrti* ne treba ponovo prisvajati, kao ni odsečenu ruku.

Neko je otišao na imanje svoga brata da krađe. Brat ga je video i optužio da je lopov. Rekao mu je: "Nema kajanja osim da odsečeš ruku koja je krala." Ovaj je odsekao svoju ruku. Tako i onaj ko se greškom vraća izvođenju štetnih dela treba da preduzme odlučne korake da ih se oslobodi.

IV-8. *Asâdhana-anu-ćintanam bandhâya bharata-vat.*

Ne treba razmišljati o onome što porobljava, kao Bharata.

Autor kaže da ne treba negovati misli koje ne vode oslobođenju. Ovo ilustruje priča o Bharati i srni, koja se pominje u *Višnu Purani*. Kralj po imenu Bharata bio je na pragu sticanja oslobođenja kad je ugledao srnu koja rađa mladunče i umire odmah nakon toga. On je odgajio lane ne misleći ni na šta drugo, što je imalo za posledicu da je u momentu svoje smrti njegov um bio povezan s lanetom, i zato nije stekao oslobođenje.

IV-9. *Bahubhîh yoge virodhah râga-âdi-bhîh kumâri-sankha-vat.*

U velikom društvu se javljaju prepreke za sabranost pažnje, jer se ispoljavaju strasti, kao kad za-zveckaju narukvice na devojčkom članku.

Ne treba tražiti društvo gomile, jer kada to činimo javlja se nemir kroz ispoljavanje strasti i sličnih opsesija koje ometaju usredsređenost. Kao kada nam pažnju obuzme ples lepe devojke dok narukvice na njenom zglobovima zveketom udaraju jedna o drugu.

IV-10. *Dvâbhyâm api tathâ eva.*

To se događa i u društvu dvojice.

Autor nastavlja i kaže da čak i između dvoje ljudi nastaju smetnje za usredsređivanje, zbog razgovora i naklapanja. Zato, ako želimo da budemo sabrani, moramo da budemo sami.

IV-11. *Nirâśah sukhi pingalâ-vat.*

Onaj ko je bez nade, srećan je, kao Pingala.

Autor ovo dovodi u vezu s jednom pričom. Kurtizana Pingala provodila je besane noći nadajući se da će joj doći ljubavnik Bhujanga za čijim je zagrljajem čeznula. Bila je nesrećna. Ali, odjednom, nakon što je dugo uzalud čekala, odlučila je da odbaci svaku nadu u njegov dolazak. Kada je to učinila, mirno je spavala.

IV-12. *Anârambhe api para-grihe sukhi sarpa-vat.*

Može se biti srećan i bez napora, kao zmija u tuđoj rupi.

Gradnja kuće je težak i neugodan zadatak. Ali, zmija se oseća udobno i u rupi koju je načinio pacov ili neka druga životinja, kao da ju je sama sagradila. Ideja je da čovek ulaže napor da obezbedi spokojstvo, a može ga steći bez napora ako transcendirâ um.

IV-13. *Bahu-śâstra-guru-upâsane api sâra-âdânam śat-pada-vat.*

Mada čovek može prihvatiti mnoga učenja i učitelje, suština znanja se mora upiti kao što pčela upija nektar.

Značenje je da treba nadići razlike koje su predmet rasprava i kao pčela uzeti samo nektar iz svih (različitih) cvetova.

IV-14. *Iśu-kâra-vat na ekagra-ćittasya samâdhi-hânih.*

Neće biti prekida u meditaciji ako je um usredsređen na objekt kao kad majstor pravi strelu.

Kao što je majstor za strele bio toliko obuzet njihovom izradom da nije primetio ni kralja koji je prolazio u blizini, tako i um meditanta treba da bude usredsređen da ne bi lutao na druge objekte.

IV-15. *Krita-niyama-langhanât ânarthakyam loka-vat.*

Kršenjem discipline gubi se cilj meditacije, kao u svetu.

Aniruddha čita *brata* (zavet) umesto *krita* (disciplina). Autor kaže da, kao što to biva u svetu, kada neko ne sledi uputstva za spravljanje određenog leka, on neće biti delotvoran. Isto tako, ako su oni koji vežbaju meditaciju nedisciplinovani, i krše propise koje su ustanovili autoriteti, neće postići cilj.

IV-16. *Tad-vismarane api bheki-vat.*

Štaviše, ako se propisi meditacije zaborave, sve će biti izgubljeno, i žena i žaba.

Autor dalje opominje tragaoca da ne zapostavlja propisana pravila meditacije i svoju pouku ilustruje pričom o ženi i žabi.

Jednom je jedan kralj bio u lovu i ugledao je u šumi predivnu devojkicu. Očaran njenom lepotom, zatražio je da se uda za njega. Devojka je pristala, ali je postavila uslov: "Ako mi bilo kada pokažeš vodu, napustiću te." Kralj se složio i pažljivo izbegavao da joj pokaže vodu. Ali, jednog dana, iznurena zabavom, zatražila je od kralja vodu i on joj je, zaboravivši na njen uslov, pružio vodu. Ona se odmah pretvorila u žabu, Kâmarupini, ćerku kralja žaba, i nestala u reci. Kralj je pokušavao da je nađe bacajući mrežu u vodu i na sve druge načine, ali bezuspešno, i ostao je tužan.

IV-17. *Na upadeša-šravane api krita-kryta-tâ parâmaršât viročana-vat.*

Cilj se bez direktne spoznaje ne postiže čak ni podučavanjem, kao što je bio slučaj sa Viročanom.

Sâmo slušanje učiteljevih instrukcija, bez neposredne spoznaje njihovog smisla, ne vodi do slobode. Kada su Indra i Viročana zajedno otišli kod Brahme da steknu znanje o principima sânkhye, Viročana se vratio nakon što je čuo Brahmina uputstva, ali ih nije ustanovio kroz sopstveno iskustvo i zato nije ostvario slobodu.

IV-18. *Drištah tayoh indrasya.*

Od njih dvojice, samo je Indra imao direktnu spoznaju.

U prethodnom aforizmu rečeno je da Viročana nije postigao oslobođenje jer nije imao direktnu spoznaju. Neko može upitati kakva je bila Indrina vera? Autor odgovara da je Indra kontemplirao Brahmina uputstva i dugo meditirao u skladu s njima. Zato je mogao, za razliku od Viročane, da stekne oslobođenje.

IV-19. *Pranati-brahmaçarya-upasarpanâni krit vâ bahu kâlât tad-vat.*

Predanošću, ispunjavanjem dužnosti učenika u celibatu i služenjem učitelja, ostvaruje se uspeh nakon dužeg vremena.

Autor navodi dela koja su potrebna za oslobođenje. Njih je sprovodio Indra pre nego što ga je ostvario. A to su: 1. duboko poštovanje prema učitelju; 2. obavljanje dužnosti koje su propisane za učenike u celibatu (*brahmaçarje*), i 3. služenje učitelja. To treba vršiti duže vreme pre nego što oslobođenje može da usledi.

IV-20. *Nakâla-niyamah Vâmadeva-vat.*

Vreme oslobođenja nije određeno, kao u slučaju Vâmadeve.

U prethodnom aforizmu je rečeno da dužnosti celibata, obožavanja i služenja *gurua* treba da se sprovode duže vreme pre nego što nastupi oslobođenje. Da li je toliko vremena potrebno i za sticanje oslobođenja putem znanja? Ne. Autor kaže da je u takvom slučaju oslobođenje trenutno, kao u slučaju Vâmadeve koji je, zahvaljujući poukama iz prethodnog života, ispoljio znanje čim se rodio.

IV-21. *Adhyasta-rupa-upâsanât pâram-paryena yađna-upâ-sakânâm iva.*

Predanošću određenom bogu čovek se znanju približava postepeno, kao oni koji prinose žrtve.

Neko može uložiti prigovor: "Može se razmišljati samo o poznatim stvarima, dok dušu niko nije video. A ako je viđena, kakva je potreba da se o njoj razmišlja?" Na ovaj prigovor autor odgovara: Ko je video *dharmu* (kosmički poredak)? Niko. Pa ipak, u nameri da se s njim usaglase, ljudi izvode žrtvovanja.

IV-22. *Itara-lâbhe api âvritteh pañca-agni-yogatah ðanma-šruteh.*

Uostalom, i nakon postizanja ciljeva tih praksi (odlazak duše u svet Brahme) sledi povratak u novo rođenje, jer Spisi tvrde da ono sledi i nakon izvođenja pet žrtvenih vatri.

Zašto je potrebno znanje o duhu onome ko je postigao svet Brahme? - upitaće neko. Autor odgovara: Čak i onaj ko je postigao svet Brahme izvođenjem Agnihotre, pet žrtvenih vatri u obliku neba, oblaka, zemlje, čoveka i žene (koje se pominju u *Āhândogya upanišadi*, V.IV,1), vraća se ponovo na zemlju. Zato se cilj ne postiže izvođenjem žrtvovanja.

IV-23. *Viraktasya heya-hânam upâdeya-upâdânâh hansa-kšira-vat.*

Onaj ko se oslobodio strasti, izbegao je sve što treba izbeći, i dobio je sve što treba dobiti, kao labud mleko.

Autor ističe prirodu bestrasnosti. Kao što samo labud, a ne i druga ptica, boraveći u Mansarovaru može da odvoji mleko od vode, kako to veruju Hindusi, tako i bestrasna osoba izbegava ono što treba da se izbegne, a prima ono što treba da se primi. Ono što treba da se izbegne je *samsara*, a ono što treba da se zadobije je sloboda.

IV-24. *Labdha-atišaya-yogât vâ tat-vat.*

Ili se to postiže druženjem sa onim ko je postigao bestrasnost.

Izbegavanje onoga što se treba izbeći može uslediti i kroz druženje sa onima koji su postigli uzvišenost, kao u primeru Alkarke koji je ostvario spoznaju samo tako što se družio s Dattatrejom.

IV-25. *Na kâma-âritvam râga-upahate šuka-vat.*

Ne treba se družiti s onima koji su uslovljeni strastima; kao što je činio papagaj.

Ne treba se družiti s ljudima koji su obuzeti željama, kao što se papagaj, plašeći se da ne bude zatvoren zbog svog lepog izgleda, ne približava ljudima koji bi hteli da ga poseduju.

IV-26. *Guna-yogât buddhah šuka-vat.*

Inače će biti zarobljen kao papagaj.

Postoji igra reči. *Guna* znači 'konopac' i 'kvaliteti'.

Nastavlja se ideja prethodnog aforizma. Kao što je papagaj vezan užetom, tako je i onaj ko se družiti sa osobom koja je obuzeta strastima vezan istim kvalitetima ('užadima', *gunama*) zbog osobe s kojom se družiti.

IV-27. *Na bhogât râga-šântih muni-vat.*

Mudri želje ne stišavaju uživanjima.

Neko može prigovoriti da će se osobe koje se predaju uživanjima vremenom zasititi i nakon toga steći bestrasnost. Ako je tako, zašto je potrebno znanje? Na ovo autor odgovara: Čak i sveci, kao što su Kanva i Saubhari, nisu mogli uživanjem da namire svoje strasti i tako steknu bestrasnost. Kako onda običan čovek može to da postigne?

IV-28. *Doša-daršanât ubhayoh.*

Strasti mogu da se stišaju posmatranjem nepostojanosti svega.

Postavlja se pitanje kako mogu svetovni ljudi, koji su vezani za stvari, da postignu bestrasnost. Autor kaže: To se postiže uvidom da su sve tvorevine *prakrti* suštinski nepostojane, prolazne i stoga bolne ako se vezujemo za njih. Kada se uvidi uzaludnost prijanjanja za takve stvari, rađa se bestrasnost.

IV-29. *Na malina-âetasi upadeša-biða-praroh aja-vat.*

Seme znanja ne klija u čoveku nečistog uma, kao što je Aja.

Kao što seme ne klija u neplodnom polju, tako ni seme znanja ne klija u umu zaprljanom strastima, kao u slučaju kralja Aje. Na njega nisu delovale pouke Vasište jer mu je um bio opsednut bolom zbog smrti žene.

IV-30. *Na âbhâsa-mâtram api malina-darpana-vat.*

U nečistom umu se ne odražava znanje, kao ni lik u prljavom ogledalu.

Iako neko može da bude poučen, nije nužno da njegova spoznaja bude saglasna s poukom, jer to zavisi od prijemčivosti učenikovog uma.

Kao što nije nužno da lotos bude savršen, iako niče iz najboljeg semena, jer njegov kvalitet zavisi i od tla na kome raste, isto tako nije obavezno da primljene pouke daju plod. To će zavistiti od percepcije učenikovog uma. (Um se ovde upoređuje sa tlom, a seme sa poukama.)

IV-31. *Na bhuti-yoge api krita-kriya-tâ upâsya-siddhi-vat.*

Cilj nije ostvaren čak ni ekstazom pri savršenoj predaji, ni savršenom predajom.

Mada se može postići natprirodna moć savršenom predajom objektu obožavanja (Bogu, ili nečem drugom), svrha duha se tako ne postiže, jer tuga, žalost, nesavršenstva i razuzdanost prate i ta stanja. Čak i Brahma i ostali koji su u takvom stanju, moraju da nastave vežbe usredsređivanja i joge da ne bi izgubili ono što imaju.

Poslednji refren se ponavlja da bi označio kraj četvrte knjige.

POBIJANJE PROTIVNIČKIH UČENJA

UVOD

Autor je obrazložio svoje učenje.
Sada odgovara na prigovore koje drugi upućuju
doktrini sânkhye. Najpre objašnjava
blagoslov (*atha*) koji je dat na početku dela (I.1).

V-1. *Mangala-âčaranam šišta-âčârât phala-daršanât šruti-tah ca iti.*

Opravdano je koristiti blagoslov, jer je to dobar običaj koji donosi plod, što i Spisi dokazuju.

Smisao je jasan. Autor daje razloge zašto je blagoslov (*mangala*) potreban na početku knjige. Reč *iti* označava da su samo to razlozi i ništa više.

V-2. *Na Išvara-adhišthite phala-nișpattih karmanâ tat-siddheh.*

Plodovi nastaju iz dobrih i loših dela, a ne zato što svetom vlada Bog.

Značenje je jasno. Od kvaliteta delanja koja obavljaju pojedinci zavise plodovi (rezultati). Ako Bog i postoji, on ne može dati ništa što bi bilo u suprotnosti sa čovekovim delima.

V-3. *Sva upakârât adhișthanâm loka-vat.*

Ako Bog vlada svetom, onda vlada u svoju korist, kao i svi vladari.

Značenje je jasno. Autor daje drugi argument za tvrdnju da čovek trpi dobro i zlo zbog svojih dela, a ne zato što to pristiže od Boga.

V-4. *Lankika-ișvara-vat itar-thâ.*

Tada se Bog ne bi razlikovao od ovozemaljskih vladara.

Neko može reći: "Šta je loše u tome da motiv njegove vladavine bude njegova korist?" Tada se, kaže autor, Bog ne bi razlikovao od običnih ljudi upetljenih u *samsaru* zbog neispunjenja svojih želja.

V-5. *Pâri bhâșikal vâ.*

Takođe, bio bi projekcija ljudi i 'Bog' samo po imenu.

Autor iznosi još jedan nedostatak u pretpostavci protivnika da nema ničeg lošeg u tome ako Bog za motiv svoje vladavine ima sopstvenu korist.

Ako se i pored svog 'svetovnjaštva' (zbog osobine da mu je prirodno da vlada u svoju korist) on naziva svemogućim Bogom, izraz 'Bog' morao bi biti redukovan na puko ime zbog suprotnosti koja stoji u pretpostavki da istovremeno ima sebične motive i slobodnu volju.

V-6. *Na râgâdrite tat-siddhih prati-niyata-kârana-tvât.*

Nema vladavine bez strasti, jer strast je uzrok svih delanja.

Autor navodi sledeći razlog. Strast je uzrok svih aktivnosti i, ako pretpostavimo da je Bog odgovoran za stvaranje sveta, to će značiti da je on aktivan, što podrazumeva da je uslovljen strašću.

V-7. *Tadyoge api nitya-muktah.*

Stoga, ako je Bog uslovljen strastima, nije večno slobodan.

Ako bi neko rekao: "U redu, ako Bog ima želje, šta je loše u tome?" Autor odgovara: Ako to dopustimo, tada Boga ne možemo smatrati neuslovljenim. Zato se ne može pretpostaviti da je strast spojiva s Bogom.

V-8. *Pradhâna-šakti-yogât cet sanga-âpattih.*

Ako neko kaže da stanja Boga nastaju kroz povezanost sa *prakrti*, to bi podrazumevalo njegovu podložnost (prirodi), a to Spisi poriču.

Ako pretpostavimo da je duh podložan osobinama *prakrti*, željama i ostalim svojstvima prirode, to bi značilo da je duh vezan za njih, a to je u suprotnosti sa gledištima Spisa. *Brhadaranyaka upanišada* (IV,3:16), na primer, kaže: 'Zaista, ovaj *puruša* je slobodan od svih veza'.

V-9. *Sattâ-mâtrât cet sarva-aišva-ryam.*

Ako bi se reklo da stanja Boga nastaju zbog blizine (*prakrti*), onda bi svi ljudi (*puruše*) bili Bogovi.

Ako neko kaže da stanja Boga nastaju od same blizine s *prakrti*, kao u slučaju magneta i gvožđa, sledilo bi da moć da se bude Bog pripada svim ljudima-*purušama* bez razlike, jer samo zbog njihovog iskustva blizine *prakrti* nastaju um i ostala ispoljavanja bića.

V-10. *Pramâna-abhâvât na tat-siddhah.*

Nema svedočanstava koja dokazuju večnog Boga.

Može se reći: "Može se dokazati da postoji večni Bog. Kako onda možete reći da su sve *puruše* kao Bogovi?" Autor odgovara: Ne postoje empirijski dokazi koji potvrđuju da Bog postoji. Pored čulnih dokaza, postoje zaključci i svedočanstva. Ni oni nisu verodostojni iz razloga koje će autor razjasniti u sledeća dva aforizma.

V-11. *Sambandha-abhâvât na anumânam.*

Ne može se izvesti dokaz o postojanju Boga zbog odsustva stalne veze.

Dedukcijom se nešto može dokazati samo kad postoji zajedništvo između onoga što treba da bude zaključeno i onoga iz čega se zaključak izvodi. Na primer, ako na planini vidimo šumu u plamenu, kažemo: "Drveće na planini gori." Zaključivanje se odvija na sledeći način: Viđen je dim. Gde ima dima, ima i vatre. Planina se dimi. Zato na njoj ima vatre. Očigledno je da su svi činiooci - drveće, dim, vatra, planina - povezani jedan s drugim. Dakle, ako treba da zaključimo da Bog postoji, to će ići ovim putem: Bog mora da je uzrok sveta, jer svet ima osobine posledice. Sve što je posledica nečega mora da ima svoj uzrok, a uzrok svega je Bog. Zato uzrok sveta mora biti Bog. Odmah se može videti obmana takvog dokaza. Izjava: 'Svet ima svoj uzrok u Bogu' je neodrživa jer niko nikada nije video da svet nastaje od Boga, niti samog Boga. Pojam Boga je fikcija. Stoga je ova dedukcija neodrživa i takav dokaz je ništavan.

V-12. *Šrutih api pradhâna-kârya-tva-sya.*

Štaviše, Spisi tvrde da je svet nastao iz *prakrti*, a ne od Boga.

Drugi način na koji se pokušava dokazati postojanje Boga je verbalno svedočanstvo. Ali, Spisi (koji se drže činjenica i iskustva, a ne mitova i *a priori* preuzetih ubeđenja - prim. I.A.) svedoče da je svet nastao iz *prakrti*, a ne od Boga. '*Pradhâna âdagadut padyate*' - 'Svet je proizvod *prakrti*'. Slično gledište postoji u *Svetâsvatara upanišadi* (IV,5): 'Nerodeni *puruša*, pratilac s kojim uživa nerodena *prakrti* crvene, bele i crne boje, koja je stvaralac mnogih potomaka sličnih njoj, napušta je (*puruša*) nakon iskustva s njom.' Takođe se u *Brhadaranyaka upanišadi* (I,4:7) kaže: 'Od iskona svet je nerazlučen (nediferenciran, Jedno). Postaje razlučen (manifestovan, ispoljen, kao mnoštvo) imenom i likom onog trenu kada se pomisli ili kaže: "Svet ima ovaj lik i ono ime".' Stoga svedočanstva Svetih spisa potvrđuju da je svet nastao od *prakrti*.

Tako u aforizmima od 10 do 12 autor tvrdi da nema dokaza za postojanje Boga, ni kroz čulno opažanje, ni zaključivanjem, ni u svedočanstvima.

U sledećih sedam aforizama (13-19) autor nastavlja da opovrgava gledište protivnika u pogledu onoga što je izneto u prvoj knjizi (af. 20), da sputanost ne nastaje iz neznanja.

V-13. *Na avidyâ-šakti-yogah nih-sangasya.*

Ono što je od svega izdvojeno, nema veze ni sa svojstvom neznanja.

U aforizmu 20 iz prve knjige ustanovljeno je da do sputanosti ne dolazi zbog neznanja. Protivnici ovoga stava kažu da *prakrti* ne postoji u stvarnosti, ali postoji *avidyâ* (neznanje) koje od iskona sputava znanje. Samo je *avidyâ* uzrok ropstva duha čovekovog, kažu oni, i oslobođenje nastupa njegovim uništenjem. Ali to je nemoguće izvesti jer je duh čovekov nezavisan od svega, pa i od osobina neznanja.

V-14. *Tad-yoge avidyâ tat-siddhau anyonya-âśraya-tvam.*

Pošto postojanje neznanja pretpostavlja postojanje sveta, njihova međuzavisnost je začaran krug.

Ističe se drugi nedostatak u stavu protivnika. Oni kažu da bez neznanja nema sveta, a bez sveta nema neznanja. Stoga je to *regressus in infinitum*.

V-15. *Na biḍa-ankura-vat sâdi-sansâra-śruteh.*

To nije kao u slučaju semena i ploda, jer Spisi uče da svet ima početak.

Sledbenici *nyaye* mogu reći: "Ali, kao u slučaju semena i ploda, nepotpunost nije greška. To znači da neznanje proizvodi neznanje. To je logično, kao kad kažemo da je plod, nastao od semena, proizveo novo seme itd."

Autor odgovara da argument može da bude valjan ako je svet bez početka. Ali, on ima početak, kao što Spisi izjavljaju: 'Samo biće (*sat*) je ovo bilo na početku, jedno bez drugoga' (*Āhândogya upanišada*, VI,2:1). Takođe znamo da se sve što je stvoreno rastvara.

V-16. *Vidyâtaḥ anyatve brahma-bâdha-prasangah.*

Smatrajući da je *avidya* različita od *vidye*, dolazimo u protivrečnost sa *brahmanom*.

Vedantisti mogu reći da *avidyi* daju isto značenje koje sledbenici *sânkhye* daju *prakrti*, da je večna. Da bi pobio ovo gledište autor kaže: Ako je značenje *avidye* da je samo 'različita od *vidye*', tako da se *avidya* (neznanje) može uništiti znanjem (*vidya*), dolazimo do pretpostavke da će i *brahman*, koji je takođe 'različit od *vidye*', biti uništen kada se javi znanje.

V-17. *Abâdhe naiśphalyam.*

Ako (neznanje) ne bi bilo isključivo, (znanje) ne bi imalo svrhe.

Ako, s druge strane, neznanje ne bi moglo biti uništeno znanjem, tada znanje ne bi bilo od koristi, jer ne bi imalo snage da spreči neznanje.

V-18. *Vidyâ-bâdhyatve avidyâ ḍagataḥ api evam.*

Ako se (po drugoj teoriji) *avidya* može sprečiti *vidyom*, svet će biti *avidya*.

Ako se veruje da je neznanje ono što se ukida znanjem, u tom će slučaju ceo svet, cela *prakrti* sa umom i ostalim proizvodima, biti ukinuti sa neznanjem, jer Spisi ih razlikuju od Sopstva, kao što, na primer, *Brhadâranjaka upanišada* (III,8:8) kaže: 'Nije veliko, nije ni malo.' Ako sve ovozemaljske stvari shvatimo kao neznanje, takvo neznanje bi moglo biti poništeno spoznajom jednog čoveka i, budući da vedantisti veruju u jedno Sopstvo, tada bi svet postao nevidljiv za druge ljude.

V-19. *Tad-rupatva sâditvam.*

Ako je neznanje takvog karaktera, mora da ima početak.

Može se reći da je *avidyâ* iste prirode kao svet. O tome autor kaže: Čak i ako se saglasimo da biti neznanica jednostavno znači biti odvojen od znanja, tada duša ne može biti večna, kao što vedantisti misle, jer se

duša o kojoj Spisi govore sastoji samo od znanja. Stoga neznanje može da bude stanje razumevanja (uma), kao što smatra joga, a ne svojstvo duše kao što smatraju vedantisti i drugi.

U sledećih šest aforizama (20 do 25) autor razjašnjava moguće prigovore koje protivnici mogu staviti na ono što je rečeno u drugom aforizmu ove knjige, da aktivnost *prakrti* nastaje usled odgovarajućeg dejstva *karme*.

V-20. *Na dharmā-apalāpah prakrti-kārya-vaiçitryāt.*

Ne poriče se *dharmā* (kosmički poredak) samo zato što su dejstva *prakrti* raznovrsna.

Protivnici mogu poricati da je *dharmā* uzrok sveta zato što je čula ne opažaju. Na takav prigovor autor odgovara: Vidimo da je priroda (*prakrti*) prema nekome dobra, a prema nekome gruba. Uprkos tome postoji različita *karma*, dobra i zla, koja donosi posledice u skladu sa svojim osobinama.

V-21. *Šruti-linga-ādi-bhīh tat-siddhīh.*

Postojanje *dharmē* potvrđuju Spisi, razna obeležja, i tako dalje.

Autor navodi dokaze o postojanju *dharmē*. Potvrđuju je Spisi, kao na primer *Brhadāranyaka upanišada* (III,2:13) koja kaže: 'Dobrim delom čovek postaje dobar, a zlim postaje zao.'

V-22. *Niyamah pramāna-antara-avakāśāt.*

Nije nužno da bude vidljiva, jer se može dokazati na drugi način.

Autor pokazuje da je pogrešan argument protivnika da *dharmā* ne postoji zato što se ne vidi.

V-23. *Ubhaya-tra api evam.*

Tako je u oba slučaja (s *dharmom* i s *adharmom*).

Autor potvrđuje postojanje *adharmē* (mane i gresi) kao i *dharmē* (vrline). Isti dokaz važi za oba. (Trebalo napomenuti da je pojam *dharmā* - od korena *dhr*, 'držati' - u indijskoj duhovnoj tradiciji višeznačan, što se može videti i u njegovoj interpretaciji koja se u ovim aforizmima primenjuje. On pre svega označava kosmički poredak, zatim raspored i harmoniju u svim vidovima: društveni poredak, moralnost, religiju, ispravnost, pravdu, zakonitost, dužnost. Kao ideal svetovnog života suprotstavljen je *mokṣi*, izbjavljenju ili nadilaženju iskustvenog sveta. Ali mu je ujedno i komplementaran. Prim. I.A.)

V-24. *Arthāt siddhīh cet samānam ubhayoh.*

Ako je dokazano da *dharmā* stoji kao ishod (delanja prirode), isti je slučaj i sa *adharmom*.

Neko može reći da *dharmā* stoji u osnovi delanja prirode jer Spisi i mnogi znaci to potvrđuju. Ali kako se to isto može reći i za *adharmu*?

Na ovo autor odgovara da se isti dokaz takođe primenjuje na *adharmu*, da je i ona svojstvo prirodnog delanja, jer inače ne bi bilo zabrana koje od ljudi traže da ne čine određene stvari. Kao na primer: *pardārāna gaśchet* - ne prilaziti tuđim ženama.

V-25. *Antah-karana-dharma-tvam dharmā-ādinām.*

***Dharmā* i ostalo svojstva su unutarnjeg organa (*buddhi*).**

Neko može reći: "Ako postoji *dharmā*, rezultat može biti to da i *puruše* trpe promene jer poseduju *dharmē*". Da bi se suočio sa ovim prigovorom autor kaže da su *dharmē*, koju sledbenici *vaišeṣike* spominju kao posebna svojstva duha čovekovog, zapravo svojstva *buddhi*, a ne duha, *puruše*.

V-26. *Guna-ādinām ca na atyanta-bandhah.*

Nema potpunog isključivanja *guna*.

Gune, kao što su čistota (*sattva*) i njoj svojstvena sreća, i proizvodi *guna*, kao što je um, u suštini se ne mogu poreći, poriče se samo njihova pripadnost duhu. Kao što poričemo da je toplota usijanog gvožđa njegovo prirodno svojstvo; ono je postalo toplo pod uticajem vatre.

V-27. *Panća-avayava-yogât sukha-samvittih.*

Kroz pet silogizama zaključujemo da sreća postoji.

Mada je posebno pomenuta sreća, ona se ovde smatra kao predstavnik celog materijalnog sveta. Silogizam o kome se govori sastoji se od: pretpostavke, razloga, primera, sinteze i zaključka.

1. Pretpostavka (*pratiđnâ*) - zadovoljstvo postoji.
2. Razlog (*hetu*) - zato što proizvodi neko kretanje.
3. Primer (*udâharana*) - što god da proizvodi kretanje, u bilo čemu, jeste realno, jer tako naše biće oseća.
4. Sinteza (*upanaya*) - zadovoljstvo proizvodi kretanje stvari, kao u plesu i slično.
5. Zaključak (*nigamana*) - prema tome, zadovoljstvo postoji.

V-28. *Na sakrit-grahanât sambandha-siddhah.*

Veza se ne može ustanoviti samo jednim opažanjem.

Ne može se nešto zaključiti na osnovu samo jednog viđenja. Na primer, možemo videti belu kravu i zaključiti da su sve krave bele. To bi bilo pogrešno, jer već sledeća krava koju ćemo videti može biti braon boje. Aforizam je odgovor na školu *čârvâka* koja ne prihvata ni jedan drugi dokaz osim čulnog opažanja.

V-29. *Niyata-dharma-sâhityam ubhayoh eka-tara-sya vâ vyâpti.*

Opšta povezanost je stalna združenost svojstava, bilo da su dve ili samo jedna.

Autor objašnjava u kakvom su odnosu nosilac formi (*dharma*) i same forme. Oni su uvek u zajedništvu. Oni su, kaže on, u zajedništvu ili koegzistenciji (kao na pr. tvrdnja i razlog), bilo da je reč samo o jednom (obliku) ili o obema (obliku i njegovoj suštini). (Ovde je reč o principu donošenja zaključaka po sistemu *vaišešika* prema kome je nužna povezanost (*vyâpti*) dvaju elemenata: ono što prožima svojstvima (*vyâpaka*) i onoga što je prožeto (*vyâpaya*). Autor ovde koriguje stav *vaišešike* time što tvrdi da su oblik i informacija jedno, da je svaki oblik sâma informacija za dalje uobličavanje, da je sâmo bivstvovanje značenje. Stoga se izraz 'dve' u aforizmu odnosi na oblik i značenje, a 'samo jedna' na oblik, odnosno na značenje. Prim. I.A.)

V-30. *Na tattva-antaram vastu-kalpanâ-prasakteh.*

Opšta povezanost nije, kao što neki misle, dodatni princip, povrh dvadeset pet principa (sânkhye), jer se takav entitet ne može ustanoviti.

Autor objavljuje da nosilac osobina nije odvojeni princip, kao što neki misle. Pretpostavka da je nosilac osobina dodatni princip, ne doprinosi pouzdanosti već postojećeg spoja principa. Kakva je onda korist od njegovog postavljanja? Ako to učinimo onda pretpostavljamo neki dodatni entitet u kojima nosilac osobina boravi. To je apsurdno jer dvadeset pet principa sânkhye obuhvataju sveukupno bivstvovanje, sve što je uobličeno, i izvan njih ne može biti drugih entiteta. Dakle, ispravno je ono što sânkhya tvrdi, da nosilac osobina prožima već postojeće stvari. Odnosno, da stvari nisu različite od svojih osobina, da je in-formacija sâmo u-obličavanje.

V-31. *Niđa-šakti-udbhavam âčâryâh.*

Ačarje kažu da je opšta povezanost nešto izvan dvadeset pet principa, i da nastaje od njihove energije.

Postoje izvesni učitelji koji kažu da je opšta povezanost odvojen princip, koji dobija snagu od energije bića koja prožima. Ali, ova definicija je previše široka. Na primer, kada dim pređe preko različitih mesta, gubi osobine koje je imao dok je bio prožet vatrom. Prelazeći na drugo mesto, njegova snaga opada. Stoga autor kaže da dim zavisi od uslova njegovog nastanka.

V-32. *Adheya-šakti-yogah iti panćašikhah.*

Panćašikha kaže da je povezanost snaga koja podržava.

Panćašikha je slavni profesor sânkhye. On kaže da je svojstvo opšte povezanosti da bude kao posuda, a osobine pojedinih stvari kao njen sadržaj. Tako su intelekt i ostalo što sledi iz *prakrti* ideje koje prožimaju celu *prakrti*, što znači da su svi njeni naredni proizvodi, kao u posudi, podržani od prethodnih u seriji ispoljavanja.

V-33. *Na svarupa-šaktih niyamah punar-vâda-prasakteh.*

Povezanost u suštini nije snaga, jer bismo se tada suočili sa tautologijom.

Neko može pitati: "Zašto pretpostavljati 'snagu koja podržava'? Zašto ne bismo samu energiju koja prožima sve stvari videli kao ono koje sve objedinjuje, kao povezanost?" Na ovo Pančāśikha odgovara u aforizmu. Povezanost u suštini nije energija, jer tada upadamo u tautologiju. Kao što ne postoji razlika između 'posude za vodu' (engl. prev. 'jar for water') i 'vodene posude' (engl. 'water-jar'), tako ne bi bilo ni razlike između 'intelekta' i prirode koja ga sadrži (*prakrti* koja sadrži *buddhi*).

V-34. *Višešana-ânarthakya-prasakteh.*

Tada bismo našli besmisleni razliku u svojstvima.

Autor objašnjava tautologiju. Ako usvojimo stav iz prethodnog aforizma, tada bismo, na primer, našli da intelekt uopšte nije različit od prirode. Sve bi to bile prazne reči.

V-35. *Pallava-âdi-su anupatteh ca.*

Takođe, (ako energija sve povezuje) ne bi presahla u (odsečenoj) grančici.

Grane dobijaju svoju životnu energiju od drveta. Zato energija ne ostaje u grani kada se odseče, ona tada vene. Na ovom primeru vidimo da ako je energija ono što sve povezuje, ona bi tada morala biti trajno prisutna u svim oblicima, dakle, i u odsečenoj grani.

V-36. *Ašeya-šakti-siddhau niđa-šakti-yogah samâna-nyâyât.*

Povezanost energije sa stvarima zavisi od toga kako je ustanovljena u svakoj stvari posebno - ovaj argument važi u oba (prethodna) slučaja.

Postoje tri termina u hindu logici koji se koriste u zaključivanju. To su *vyâpya*, *vyâpaka* i *vyâpti*. *Vyâpya* označava ono što je ispunjeno, *vyâpaka* je ono što ispunjava, a *vyâpti* ispunjavanje, odnosno povezivanje ili prožimanje. *Vyâpti* je opšta povezanost druga dva elementa. Na osnovu njihove povezanosti mi ih odmeravamo (*anumâna*), odnosno zaključujemo o njima. Prema često korišćenom primeru vatre i dima, dim je ono što je ispunjeno, vatra ono što ispunjava, a podizanje dima od vatre je ispunjavanje. U drugom primeru, smrtnosti ljudskih bića, čovečanstvo je ono koje smrtnost prožima, smrtnost je ono što prožima čovečanstvo, a prožimanje ljudskog roda smrtnošću je *vyâpti*.

Postavlja se pitanje da li je opšta povezanost ili prožimanje (*vyâpti*) samo odnos dveju stvari ili stvar po sebi. Odgovor je: to je odnos, a ne stvar po sebi. Ali, kako su ti odnosi mogući? Da li nastaju zbog osnovnog svojstva onoga što ispunjava (*vyâpya*), kao što kažu *ačarye* za energiju, ili njenih uzgrednih osobina, kao što tvrdi Pančāśikha? Prvo nije slučaj jer vodi u tautologiju, drugo se podrazumeva na osnovu prvog, a oba sugerišu da je prožimanje suštinskim svojstvom (*vyâpti*) nešto više od odnosa. Nedostatak ove pretpostavke je već ranije istaknut u aforizmu 31, 32 i 36. Stoga prožimanje (*vyâpti*) nastaje kao odnos u širem smislu. (Ovde se kritikuje supstancijalističko stanovište *nyâyê*, da odnosi postoje između stvari po sebi, i ističe stav, koji će naročito biti naglašen u budizmu, da ne postoje stvari po sebi već samo po uzajamnim odnosima, da je sve samo skup odnosa */skandhâ/*. Stvari nisu različite od svojih odnosa ili konteksta. Takođe nisu ni odvojene, u *prakrti* je sve povezano u jedno. Zato ih ne povezuje ni energija niti je povezanost neki poseban princip. Prim. I.A.)

Rasprava o prožimanju, u kojoj se kritikuje sistem *nyâyê*, zaključuje se u ovom aforizmu.

V-37. *Vâčya-vâčaka-bhâvah sambandhah śabda-arthayoh.*

Odnos reči i predmeta zavisi od jasnoće izraza i onog ko izražava.

Povezanost između reči i smisla je u odnosu izraza i onog ko izražava.

Autor sada nastavlja da odgovara na mogući prigovor da reči nemaju snagu da prenesu znanje. On naglašava da reči i objekti nisu identični. Da je tako, onda, kada bi neko rekao "vatra", usta bi mu se zapalila! Tačna reč može da ukaže na smisao nekog objekta i da ga pobudi u duhu spoznavaoa.

V-38. *Tribhîh sambandha-siddhîh.*

Veza između reči i značenja se određuje na tri načina.

Tri načina su: 1) Informacija od onoga ko je kompetentan da kaže značenje. Na primer, ako neko kaže detetu: "Ovo je ćup", ono tako saznaje šta je ćup. 2) Postupkom vaspitavanja mladi od starijih stiču saznanje o objektima. Na primer, kad otac kaže: "Dovedi mi belu kravu", njegov sin mu dovodi označenu kravu i tako se uči. 3) Primenom stvari koje su već poznate. Kad neko kaže: "Ptica kljuca mango", mi stvaramo sliku onoga što se obično događa kada mango sazri na drvetu; tada ga ptice jedu.

V-39. *Na kârya niyamah ubhaya-thâ darsanât.*

To pravilo ne važi samo u pogledu delanja, ono se vidi u oba slučaja.

U ovom aforizmu je sadržana ideja da glagoli mogu biti pokazni ili zapovedni. Prvi daju neku informaciju, kao kad, na primer, neko kaže ocu koji očekuje rođenje deteta: "Rodio ti se sin". Drugi može biti zapovedne prirode, kao kada neko kaže svom slugi: "Uvedi mi posetioca".

Ako neko stavi prigovor da iskaz može da bude samo zapovedne prirode, neće biti u pravu. Izjave se moraju podeliti u dve vrste: *sâdhya pâra*, tj. zapovedne, i *siddha pâra*, pokazne ili informativne. Razlog za ovo je već dat. Svi znamo da *Vede* takođe imaju dve glavne podele: *karma kânda*, delovi koji izlažu zapovesti i zabrane, i *ânâna kânda*, koji se bave filozofskim doktrinama. Izjave *karma kânda* imaju sklonost da budu autoritativne. Ali ako bi one iz *ânâna kânda* bile takve, onda ne bi imale smisla i bile bi beskorisne. Zato mora da postoji *siddha pâra*, informativni oblik. Stoga je pogrešno stanovište da postoje samo zapovedne izjave.

V-40. *Loke vyutpannasya Veda-artha-pratitih.*

Onaj ko razume svetovno značenje reči, može razumeti i *Vede*.

Neko može pitati: "Tvrđi se da svetovno značenje reči može da se razume. Ali, kako razumeti *Vede*?" Autor odgovara: Snaga svetovnih reči nije različita od onih u *Vedama*, jer postoji izreka: 'Sve što je u svetu, to je i u *Vedama*'.

V-41. *Na tribhîh apaurușeya-tvât Vedasya tad arthasya ati-indriya tvât.*

Ne može se na osnovu tri načina (af. 38) suditi o odnosu reči i značenja u *Vedama*, smatraju neki, jer reči *Veda* nisu ljudske tvorevine i njihovo značenje nadilazi čula.

Neko može da kaže da tri načina povezivanja reči i značenja, koji su pomenuti u aforizmu 38, ne mogu da se primene na *Vede* jer one nisu ljudskog porekla i njihovo značenje nadilazi čula. Autor na ovaj prigovor, i na tvrdnju da sadržaj *Veda* transcendiraju čula, odgovara u sledećem aforizmu.

V-42. *Na yađna-âdeh svarupa-tah dharmatvam vaișiștyât.*

Nije tako, jer žrtvovanja i ostalo o čemu govore *Vede* imaju za cilj da pribave ovozemaljske zasluge.

Značenje *Veda* ne može biti transcendencija jer one govore da se žrtvovanjima stiču zasluge i 'preuzvišenost' koja žrtvovatelju donosi plodove. Obećavajući na ovakav način nagrade u materijalnom svetu, za *Vede* se ne može reći da imaju transcendenciju za cilj.

V-43. *Niđa-șaktih vyutpattyâ vyavaćchidyate.*

Prirodna snaga vedskih reči utvrđena je tradicijom prenošenja.

Mada *Vede* nisu potekle od jedne ličnosti, one sadrže učenje koje je generacijama prenošeno s kolena na koleno i stoga je sačinjeno od reči koje su po svojoj prirodi od sporednog značenja. Zato reči u *Vedama* ne sadrže ništa mistično ni izuzetno.

V-44. *Yogya-ayogyeșu pratiti-đanaka-tvât tat-siddhîh.*

To je zaista tako jer reči prenose sve informacije, i one koje su usklađene s (pravim) značenjem, i one koje nisu.

Sada neko može zapitati kako to može biti u slučaju vedskih reči o bogovima, plodovima delanja i ostalim natčulnim informacijama? Autor ovo objašnjava time da reči označavaju objekte kroz koncepte. To je

prisutno i u svetovnim rečima i u rečima korišćenim u *Vedama*. 'Ćup', na primer, označava sve ćupove, bilo da su prisutni pred očima ili ne. Jedina je razlika što u vedskim tvrdnjama predmeti o kojima je reč nisu čulno opažajni.

V-45. *Na nitya-tvam Vedānam kârya-tva-šruteh.*

Vede nisu večne, jer Sveti spisi govore o njihovom nastanku.

Spisi kažu: 'On se podvrgavao *tapasu* (asketskom žaru, naporu) i kao rezultat toga *nastale* su tri *Vede*.' Stoga *Vede* nisu večne.

V-46. *Na pauruṣeya-tvam tat kartuh abhāvāt.*

Niti su (*Vede*) delo jednog uzvišenog čoveka, jer ne postoji takav čovek koji bi mogao biti njihov tvorac.

Vede nisu delo jednog čoveka. Neki misle da one potiču od Boga (*Išvare*). Ali, *sāṅkhya* smatra da je Bog neaktivan (*akartā*). Zato ni on ne može biti autor *Veda*.

V-47. *Mukta-amuktayoh ayogya-tvāt.*

Ni oslobođeni (zbog ravnodušnosti) ni neoslobođeni (zbog neznanja) ne mogu biti autori (*Veda*).

Neko može prigovoriti: "Ako nije Bog, možda je neko drugi autor *Veda*?" Autor kaže: Onaj ko se oslobodio ne može biti autor, jer je slobodan od svih želja, a pre svih, od želje da rečima opisuje stvarnost. A onaj ko nije slobodan, ne može biti njihov autor jer ne zna *dharmu* (kosmički poredak).

V-48. *Na apauruaheya-tvāt nitya-tvam ankura-ādi-vat.*

Kao i za izdanke (mladice), tako i za *Vede* ne znači da su večne samo zato što ih nije stvorio (uzvišeni) čovek.

Neko može reći: "Zato što ne potiču od nekog čoveka, *Vede* su večne." Na ovo autor kaže: Nije tako. Ni mladice nije proizveo čovek, pa se one vremenom suše i venu.

V-49. *Teṣām api tad-yoge driṣṭa-bādha-ādi prasaktih.*

Da je tako, javila bi se protivrečnost iskustvu.

Neko još može dokazivati da klice i biljke moraju imati tvorca jer su posledice. Da bi se suprotstavio tome autor kaže: Iskustvo nam kazuje da su sva ljudska dela proizvedena radom njegovog tela. Pošto se tvorac biljaka ne vidi, ne možemo pretpostaviti da ih je stvorio neki čovek. Drugim rečima, klice kličaju same, a eventualni tvorac se ne može dokazati.

V-50. *Yasmin adriṣṭe api krita-buddhīh upādāyate tat pauruṣeyam.*

Ono ljudsko delo koje ponekad nije vidljivo, traži napor da se razume.

Čak i tada neko može staviti prigovor: "Pošto je *Vede* izrekao Brahma, one su njegovo delo." Na ovo autor odgovara: Bilo da je stvar vidljiva ili nevidljiva, u oba slučaja se može nazvati ljudskim delom samo ako se uloži dovoljno napora da se razume njegova priroda. Čovekovo disanje u dubokom snu, na primer, ne može se nazvati svesnim ljudskim delom. Tako se i za *Vede*, za koje se kaže da su spontano nastale iz Brahme kao njegov dah, ne može reći da su promišljeno i svesno delo.

V-51. *Niḍa-śakti-abhivyakteh svatah prāmānyam.*

Moć *Veda* počiva na prenošenju ispravnog znanja.

Autor se suprotstavlja gledištu da moć *Veda* počiva na nečem drugom osim na njima samima. Autoritativnost *Veda* ne zavisi od toga ko ih je objavio, nego od njihove praktične vrednosti. Na primer, medicinski saveti izneti u njima vode do izlečenja.

V-52. *Na asatah khyānam nrisringa-vat.*

Ne može se spoznati ono što ne postoji; kao ljudski rogovi, na primer.

Očigledno je da ljudi nemaju rogove. Zato ne može biti znanja o onome što je nepostojeće. Vedantisti daju primer konopca koji se zabunom smatra da je zmija. Koristeći taj primer oni kažu da sve dok postoji zabluda konopac deluje na čoveka kao prava zmija. Ali, sama predstava da je konopac zmija je lažna. Ako neko može da prihvati tu iluziju kao stvarnost (kako vedantisti misle), onda će takođe poverovati da ljudi mogu imati rogove.

V-53. *Na satah bâdha-daršanât.*

Takvo znanje nije stvarno jer su svojstva isključena.

U ovom aforizmu autor osuđuje *prabhakara* teoriju *mimanse* čiji sledbenici razlikuju objekat i njegovu spoznaju. Na primer, u tvrdnji 'ovo je srebro' oni kažu da je 'ovo' objekat koji se vidi očima, a 'srebro' je stvar koje se sećamo. Onaj ko ne vidi razliku između ta dva, ima predstavu da je taj metal srebro. Ovakav dokaz je neistinit, kaže autor, najpre zato što se ne može reći za drugi metal 'ovo nije srebro', zatim, kad neko kaže 'ovo je srebro', on je ubeđen da je taj metal srebro (iako možda nije), i na kraju, posmatrač zaključuje da vidi srebro samo zato što ne uviđa razliku između objekta srebra, i sećanja na srebro.

Na ovaj način, kaže autor, saznanje svojstava (*guna*) nije potpuno stvarno jer ona ne postoje u vremenu rastvaranja sveta. Stoga objektivan svet sačinjen od *guna* nije savršeno istinit.

V-54. *Na anirvaçaniya-sya tad-abhâvât.*

Ne postoji stvar koja se ne može izraziti na neki način.

Neko može reći: "Čak i ako svet nije ni realan ni nerealan, potpuno poricanje nepostojanja sveta nije opravdano." O tome autor kaže: Objekat koji niti postoji niti ne postoji, nije poznat. Može se oblikovati pretpostavka samo na osnovu onoga što je već viđeno.

V-55. *Na anyathâ-khyâtih sva-vaçah-vyâghâtât.*

Nema stvari koja se može spoznati pomoću druge (spoznati jednu na osnovu svojstava druge) jer je takvo ubeđenje samodestruktivno.

Ovaj aforizam se suprotstavlja pojmu *anyathâ-khyâti* iz *nyâya* sistema po kome se nešto spoznaje po drugome, naime, da jedan objekat ima svojstva koja realno pripadaju drugome. Nije ispravno reći da se nešto javlja sa osobinama nečeg drugog, kao što se uže javlja kao zmija, jer se tada iluzije ne mogu razoriti. Takođe, ugledavši uže, neko može reći: 'Ovo je zmija'. Ali uže se neće pretvoriti u zmiyu kada se to kaže. Stoga je pogrešno pripisivati svojstva jedne stvari nekoj drugoj.

V-56. *Sat-asat-khyâtih bâdha-abâdhât.*

Svojstva se pokazuju kao stvarna ili nestvarna zavisno od toga da li se poriču ili ne poriču.

Autor sumira doktrinu. Stvari postoje i to se ne poriče jer su one (koje poseduju svojstva) stalno prisutne. Ali njihovo postojanje u duhu (*puruši*) se poriče. Na primer, kada se kristal stavi na crveno platno on postaje crven, ali to nije njegovo crvenilo. Sva svojstva pripadaju *prakrti*.

V-57. *Pratiti-apratiti-bhyâm na sphota-âtmakah šabdah.*

Sa intuicijom ili bez nje, reč nema drugog izraza.

Autor opisuje *sphotu*. *Sphota-vâda* je metafizička teorija o zvuku kao nosiocu večnog smisla stvaralačke reči. Taj smisao je 'začuren' u zvuku. Njegovo razumevanje je 'pucanje' (*sphota*) ili eksplozija spoznajne intuicije. Neki sledbenici *yoge* veruju u *sphotu* ('večnu reč'). Oni kažu da nezavisno od slova koja sačinjavaju reč, postoji njeno izražavanje samo po sebi. To je *sphota*. Kao što ćup predstavlja ceo ćup, sa svim delovima - vrat oblikovan poput školjke, osnovu, ukrasne detalje i tako dalje - tako i reč 'ćup' označavaju pojedinačna slova ć-u-p, isto kao i cela reč 'ćup'. *Sânkhya* se suprotstavlja takvom razlikovanju i veruje da su slova, koja su u rečima postavljena u naročitom poretku, dovoljna da prenesu njihov smisao. Izraz (*sphota*) ili sadrži značenje ili je beznačajan. Ako sadrži, onda je ispunjen značenjem, jer vidimo da slova u toj reči prenose smisao. Ako je nedovoljan da prenese značenje, onda je beskoristan.

V-58. *Na śabda-nitya-tvam kâryatâ-pratiteh.*

Zvuk nije večan, jer vidimo da je proizveden.

Večnost *Veda* smo već porekli. Sada autor poriče večnost slova (*śabda* je zvuk, reč ili objava). Odmah nakon što se čuje zvuk, primećuje se da nije večan. Zvuk se proizvodi, a onda nestaje. Zato nije večan. Ako pretpostavimo da jeste, onda bi i stvari bile večne.

V-59. *Purva-siddha-sattvasya abhivyaktih dipena iva ghatasya.*

Možda zvuk ispoljava nešto što je već postojalo, kao što se ćup otkriva svetloću lampe.

Ovo je mogući prigovor. Može se reći da su slova koja oblikuju reč, i značenje reči, otkriveni zvukom (*śabda*), kao što ćup u mraku postaje vidljiv paljenjem lampe. Na ovaj prigovor autor odgovara u sledećem aforizmu.

V-60. *Sat-kârya-siddhântah cet siddha-sâdanam.*

Ako je načelo proizvod postojećeg bivstvovanja, tada se dokazuje već dokazano.

Smisao je u tome da ako se insistira da zvuk daje značenje rečima, kao što svetlost lampe otkriva ćup u mraku, ne znači da je zvuk dao smisao rečima. Njihov smisao već postoji, kao što i ćup već postoji; on nije stvoren svetlom lampe.

V-61. *Na advaitam âtmanah lingât tad-bheda-pratiteh.*

Sopstvo nije jedinstveno, jer simptomi pokazuju njegove različite odlike.

Dokazano je da svako biće ima svoje Sopstvo zbog osobenih obeležja koja jedna imaju, a druga nemaju. Ovde se odbacuje tvrdnja *vedante* da sva bića imaju istu suštinu.

V-62. *Na anâtmanâ api pratyakaśa-bâdhât.*

Uostalom, Sopstvo i ne-Sopstvo su različiti, kao što nam čula dokazuju.

Vidimo razliku između prisustva Sopstva i njegovog odsustva. Kad ono napusti telo, telo umire. Ali ne umire nijedno drugo telo, što dokazuje razliku među Sopstvima.

V-63. *Na ubhâbhyâm tena eva.*

Niti, iz istog razloga, postoji nerazlikovanje između Sopstva i ne-Sopstva.

Svesni duh i nesvesno telo čak i kada su zajedno ne mogu se smatrati jednim, jer se vidi njihova odvojenost u trenutku smrti. Razlozi za njihovo razlikovanje su isti kao i u prethodnom aforizmu.

V-64. *Anya-para-tvam avivekânâ tatra.*

U Spisima se nedvojstvo odnosi na nešto drugo kada je reč o nerazlikovanju.

Neko može prigovoriti da je ideja nerazlikovanja Sopstva i ne-Sopstva u ovom aforizmu u sukobu sa idejom koja postoji u Spisima, kao, na primer, 'Sopstvo je zaista ovo' (*Āhândogya upaniśada*, VII,2).

Na to autor kaže: Namera tih reči u Spisima je da se ljudi ohrabre da spoznaju duh. U svetu se ne razlikuje onaj ko spoznaje i spoznato, zato Spisi kažu: 'Sopstvo je zaista ovo', u nameri da se ljudi okrenu Sopstvu i prevaziđu nedostatak razlikovanja.

V-65. *Na âtma na avidyâ na ubhayam đagat-upâdâna-kâranam nih-sanga-tvât.*

Ni Sopstvo ni neznanje, a ni oboje zajedno, ne mogu biti materijalni uzroci sveta, jer je Sopstvo nezavisno.

Čak i oni koji insistiraju na doktrini o jednom Sopstvu ne mogu u njemu naći materijalni uzrok za postojanje sveta. Samo Sopstvo, ili njegovo neznanje, ne mogu biti uzrok sveta jer je Sopstvo nevezano i samo. Zbog te osobine nezavisnosti Sopstvo niti može biti uzrok materijalnog sveta, niti može da se udruži sa

neznanjem i na taj način da uzrokuje svet. Ako vedantisti budu tvrdili da neznanje boravi u Sopstvu, kao vazduh u nebu, protivrečiće svojoj sopstvenoj teoriji o nedvojstvu Sopstva.

V-66. *Na ekasya ânanda-âit-rupa-tve dvayoh bhedât.*

Blaženstvo i spoznaja ne mogu biti jedno, jer su različiti.

Autor odbacuje ideju da je Sopstvo ujedno znanje i blaženstvo. *Brhadâranyaka upanišada* kaže: 'Brahman je stvarnost, znanje i blaženstvo'. To se ne može odnositi na Sopstvo jer ono ima svoje boravište u telu i ima iskustva zadovoljstva i bola tokom života. Gde ima bola, ne može bit zadovoljstva. Zato, mada znanje može biti osobina Sopstva, to ne može biti i blaženstvo.

V-67. *Dukkha-nivritteh gaunah.*

('Blaženstvo' se metaforički) odnosi na prestanak bola.

Ako blaženstvo nije priroda Sopstva, šta je sa Spisima koji objavljuju da jeste? Na ovo autor odgovara: 'Blaženstvo' se koristi u metaforičkom smislu da označi prestanak bola, jer je rečeno: 'Blaženstvo je nadilaženje patnje i zadovoljstva'.

V-68. *Vimukti-prašansâ mandânâm.*

Tako se glupima ističe značaj oslobođenja.

Autor spominje i drugi razlog zašto se oslobođenje prikazuje kao blaženstvo. Spisi govore da je oslobođenje radost zato da se oni, koji su po svojoj prirodi gluplji, navedu da ga potraže.

V-69. *Na vyâpaka-tvam manasah karana-tvât indriya-tvât vâ.*

Um (*manas*) nije sveprožimajući, jer je oruđe i organ.

Autor poriče da je um sveprožimajući, odnosno svedosežan i svemoguć. Razlog za to je što je um samo oruđe, kao sekira i slično. Reč '*vâ*' (=ili) u aforizmu je rastavni veznik između dve mogućnosti, a ne izbor samo jedne. To znači da dok smo zavisni od uma kao unutarnjeg instrumenta, on nije sveprožimajući, zato što je samo organ.

V-70. *Sakria-tvât gati-šruteh.*

(Um takođe nije sveprožimajući) jer je pokretljiv; Spisi govore o njegovom kretanju.

Ističe se još jedan nedostatak. Spisi kažu da duh odlazi na drugi svet. Ali, pošto je duh sveprožimajući, on se ne kreće. Zato je uistinu unutarnji organ, *manas*, taj koji se kreće, a pošto se kreće, ne može biti sveprožimajući. (Vidi knjigu I, af.51)

V-71. *Na nirbhâga-tvam tat-yogât ghata-vat.*

Um nije ni izvan svojih (sastavnih) delova, kao i krčag, jer istovremeno dolazi u kontakt sa različitim čulima.

Da bi dokazao da je um posledica, autor odbacuje gledište da je on nezavisan od svojih delova, od čulnih iskustava (*utisaka*). Um je negde između, nije ni beskonačan, a nije ni poput atoma. Kao i krčag, i on je sačinjen od delova, od čula, i zato sa svima njima dolazi odmah u kontakt.

V-72. *Prakrti-purušayoh anat sarvam anityam.*

Osim *puruše* i *prakrti*, sve je nepostojano i prolazno.

Smisao je jasan. Osim duha i stvari, svi proizvodi, uključujući um, čula i elemente, nepostojani su i prolazni. Postojano je, i stoga realno, samo ono što ih omogućava.

V-73. *Na bhâga-lâbhah abhâginah nirbhâga-tva šruteh.*

Bez delova su (*puruša* i *prakrti*) i celoviti; tako kažu Spisi.

Svetâsvatara upanišada (VI,19) kaže da su *puruša* i *prakrti* 'bez delova, bez pokreta, bez promene, besprekorni i neukaljani'. Tako i Spisi svedoče da su *puruša* i *prakrti* večni.

V-74. *Na ânanda-abhivyaktih muktih nir-dharma tvât.*

Oslobođenje nije ispoljavanje radosti, jer (čovjekov duh) nema osobina.

U ovom i narednim aforizmima autor odbacuje različite teorije o oslobođenju da bi istakao svoju, da je oslobođenje samo prestanak patnje.

U ovom aforizmu se opovrgava gledište nekih da je oslobođenje ispoljavanje blaženstva. Duh (*puruša*) nema nikakvih osobina, pa ni radosti, niti se može bilo kako ispoljavati. On je neuslovljen i bezvremen i stoga ne može ispoljavati nikakve posebne osobine, kao što su radost i tome slično.

V-75. *Na višēša-guna-učchittih tavdat.*

Niti se ono postiže poništenjem osobina.

Rečeno je da čovekov duh (*puruša*) nema svojstava (*guna*). To ne znači poništenje osobina (jer duh ih transcendirâ, duh nije protiv njih, već je nešto daleko veće od njih, što ih nadmašuje i zapravo omogućava, kao i sve ostalo. Otuda je zabluda da treba poništavati ili sputavati osobine kako bi čovek (*puruša*) bio slobodan. - Prim. I.A.).

V-76. *Na višēša-gatih niškriyasya.*

Niti odlaskom na neko posebno mesto, jer duh je nepokretan.

Pošto je duh čovekov apsolutan i neuslovljen, on se ne kreće s jednog mesta na drugo. Stoga se čovekovo oslobođenje ne sastoji u tome, kako neki misle, da duh treba da napusti telo i ode u božanske svetove. (Duh čovekov, *puruša*, je razlog postojanja svih svetova, a ne obratno; svako postojanje nalazi svoj smisao u njemu, a ne obratno. - Prim. I.A.)

V-77. *Na âkâra-uparâga-učchittih kšanika-tva-âdi-došât.*

Niti je oslobođenje poništenje mentalnih utisaka nastalih od objekata, jer oni su trenutni.

Neki, kao što su nihilisti, misle da se oslobođenje sastoji u uništenju *vasanâ* (podsvesnih utisaka koji ostaju od prošlih aktivnosti), koje su izazivale ropstvo. Ali to nije tako jer, kad se jedna *vasanâ* uništi, druga nastaje, ako ne od nečeg drugog, onda samom tom aktivnošću poništenja prethodne. Svi mentalni utisci su uslovljeni i trenutni, i stoga oslobođenje ne može nastati poništenjem nečega što je inače prolazno i ne postoji samo po sebi i za sebe.

V-78. *Na sarva-učchittih apuruša-artha-tva-âdi-došât.*

Niti oslobođenje nastaje poništenjem svega jer, između ostalog, to nije cilj duha.

Apsolutno poništenje ne može biti cilj (čovjekovog) duha, jer njega ništa i ne uslovljava. Zato je pogrešno ovakvo mišljenje nekih škola, kao što su *nastike*.

V-79. *Evam šunyam api.*

Stoga, ni praznina nije oslobođenje.

Nestanak sveta, koji se sastoji od subjekta i objekta spoznaje, takođe ne oslobađa, jer praznina nije cilj duha.

V-80. *Sanyogâh ca viyoga-antâh iti deša-âdi-lâbhah api.*

Svako sjedinjenje se okončava razdvajanjem, stoga oslobođenje nije u sticanju bilo čega.

Ako neko misli da je oslobođenje u sticanju nečega, bilo duhovnog ili materijalnog, taj se vara, jer sve što se stekne jednom će se izgubiti. Ovo ponajviše važi za sticanje jedinstva sa objektom verskog obožavanja.

V-81. *Na bhâgi-yogah bhâgasya.*

Niti je (oslobođenje) povezivanje dela sa celinom.

Aniruddha čita ovaj aforizam kao: *Na bhâga-yogâh abhâgasya*, što znači 'nema povezivanja dela sa onim što nema delove'.

Oslobođenje takođe nije stapanje delova (pojedinačne duše) sa celinom (Bogom), kao što neki misle. (Celina, ako je takva, nema delova. Zato je ovakva težnja apsurdna. Prim. I.A.) Svako spajanje biva razdvojeno. Zato ni to ne oslobađa čoveka.

V-82. *Na animâ-âdi-yogah api avašyam-bhâvi-tvât tad-uc'chitteh itara-yoga-vat.*

Niti je oslobođenost moć da se postane mali kao atom i tako dalje, jer, kao i druge moći, i to je prolazno.

Značenje je jasno. Sticanje natprirodnih moći nije sloboda, jer su one prolazne i sve počivaju na zavisnosti subjekta od objekta.

V-83. *Na Indra-âdi-pada-yogah api tad-vat.*

Takođe, oslobođenje nije ni u sticanju uzvišenog položaja koji imaju Indra i drugi bogovi.

Postizanje natprirodnih moći, koje su prirodno svojstvo bogova Indre i ostalih, takođe je prolazno i nepostojano, pa ne vodi u pravu slobodu.

V-84. *Na bhuta-prakrti-tvam indriyânâm ahamkârika-tva-šruteh.*

Organi (indriyâni) nisu oblikovani od elemenata jer Spisi kažu da proizilaze iz Ja-osećaja (ahamkâra).

Ja-osećaj, a ne veliki elementi, stvara čulne i delatne organe. Ovo je, kaže autor, takođe uverenje Spisa, kao na primer (*Mundaka upanišada*, II,1.3): 'Iz njega je nastala *prâna*, um i svi čulni i delatni organi, etar, vazduh, vatra, voda i zemlja'.

V-85. *Na sat-padârtha-niyamah tad-bodhât muktih ca.*

Nema šest kategorija, niti oslobođenje nastupa njihovim poznavanjem.

Autor odbacuje šest kategorija kojih se pridržavaju sledbenici *vaišešike*. Niti se sloboda postiže njihovim poznavanjem, kaže on.

V-86. *Šodaša-âdi-su api evam.*

Isto je i sa šesnaest kategorija.

Šesnaest kategorija *nyâye* se ovde takođe negiraju. Ni njihovo poznavanje ne vodi oslobođenju.

V-87. *Na anu-nitya-tâ tat-kârya-tva-šruteh.*

Atomi nisu večni, jer Spisi izjavljuju da su oni samo posledice.

Gledište *nyâye* da su atomi večni autor je odbacio iz razloga koji je izneo u prvoj knjizi, aforizmu 61, da su elementi proizvedeni. Ovo je takođe potvrđeno u Spisima, kao što je izneto u rečima Manua, koji kaže: 'Atomski delovi pet grubih elemenata su propadljivi' (*Manu-Samhitâ*, I,27).

V-88. *Na nir-bhâga-tvam kârya-tvât.*

Budući da su proizvedeni, ni oni nisu bez delova.

Prigovarač može reći: "Kako može atom, koji je bez delova, da bude proizveden?" Na to autor kaže: Budući da je potvrđeno u Spisima da je proizveden, ne može biti drugog zaključka nego da i takozvani 'atom' ima sastavne delove, koji ga čine promenljivim i propadljivim.

V-89. *Na rupa-nibandhanât pratyakša-niyamah.*

Nije nužno da direktna spoznaja zavisi od boje i oblika.

Nije potrebno da direktna spoznaja može da se javi samo na osnovu boje i prepoznavanja oblika objekta koji se pokazuje čulima. Ona može da bude i rezultat meditacije i mističnih iskustava.

V-90. *Na parimānu-cātutvidhyam dvâ-bhyâm tad-yogât.*
Nema četiri razmera, dve su dovoljne da ih predstave.

Može se postaviti pitanje: "Da li atom ima veličinu ili nema?"

Autor kaže da nema potrebe za uspostavljanjem četiri razmera, na malo, veliko, dugo i kratko. Samo dve su dovoljne, malo i veliko. Dugo i kratko su uključeni u prve dve. Ako napustimo ove dve, možemo se upustiti u beskrajne varijante, kao što su: tanko, debelo, krivo itd.

V-91. *Anitya-tve api sthiratâ-yogât prati-abhijnâm sâmanyasa.*
Mada individue nisu večne, priznaju se kroz istrajnost vrste.

Mada ljudska bića nisu trajna, ipak svako ima u sebi posebne odlike vrste koja je trajna, zahvaljujući kojima se može za nekoga reći: 'Ovaj čovek je takav i takav, kao niko drugi'.

V-92. *Na tad-apalâpah tasmât.*
Stoga se vrsta ne može poreći.

Stoga, kaže autor, kada je vrsta očigledna, njeno poricanje bilo bi nelogično.

V-93. *Na anya-nivritti-rupa-tvam bhâva-pratiteh.*
Vrsta se ne sastoji u izuzimanju nečeg drugog, jer se opaža kao stvarno biće.

Vrsta ne podrazumeva isključenost nečeg drugog, jer izraz: 'To je ta vrsta', jeste saznanje nečeg stvarnog. Da nije tako, stvari bi se saznavale samo negativno, kao na primer: 'Ovo nije krčag'.

V-94. *Na tattva-antaram sâdrišyam prayakša-upalabdheh.*
Sličnost nije poseban princip, jer se direktno može videti istovetnost osobina.

Sličnost je istovetnost mnogih delova. Kada se takva istovetnost opazi, kaže se: 'Ovo je slično tome'. Kao što se, na primer, lepo lice povezuje sa mesecom, jer oboje imaju osobinu da izazovu uživanje u posmatraču.

V-95. *Niđa-šakti-abhivyaktih vâ vašiṣṭyât tad-upalabheh.*
Niti sličnost poseduje svoju snagu, jer se ona spoznaje samo pomoću razlika.

Da bi sagledali sličnost, moramo je uporediti s nečim drugim. Stoga, sličnost nije moć ili osobina sama po sebi. Na primer, kada kažemo: "Ovaj nož je oštar", to samo označava moć noža da seče, bez poređenja. Ali kada kažemo: "Dleto je oštro kao nož", imamo sličnost.

V-96. *Na sandnâ-sandni-sambandhah api.*
Niti je, štaviše, sličnost odnos između imena i imenovane stvari.

Čak i osoba koja ne zna vezu između stvari i imena, može uvideti sličnost. Na primer, čovek može da ne zna ime nekog cveta, ali ako mu se pokažu dva takva cveta, on će lako opaziti njihovu sličnost.

V-97. *Na sambandha-nitya-tâ ubhaya-anitya-tvât.*
Odnos između imenovanog i imena nije večan, jer oba (korelata) su prolazna.

Pošto ni ime ni imenovano nisu večni, takav je i odnos među njima. Stoga se na osnovu takvog odnosa ni stvar iz prošlosti ne može porediti sa sadašnjim stanjem.

V-98. *Na ađah sambandhah dharmi-grâhaka-mâna-bâdhât.*

Nije večan ni zato što bi to bilo protivrečno samom pojmu odnosa.

Autor predviđa prigovor: "Šta ako su činioци odnosa večni? Tada i odnos mora biti večan."

Odnos među stvarima može postojati, kaže autor, samo onda kada postoji razdvojenost među njima. Razdvojenosti nema ako je odnos večan. Stoga ni odnos ne može biti večan jer to onemogućava sam dokaz da postoji odnos.

V-99. *Na samavâyah asti pramâna-abhâvât.*

Ne postoji inherencija (osobina stvari sa čulima), jer se ona ne može dokazati.

Autor odbacuje gledište *nyâye* o povezanosti osobina neke stvari sa čulima (*samavâya*) ili inherenciji, kao kad bi spoznali osobinu zvuka na osnovu toga što je odnos između uha i zvuka odnos inherencije. *Samavâya* je jedna od šest vrsta kontakta čula i predmeta u sistemu *nyâye*.

V-100. *Ubhaya-tra api anyathâ-siddheh na pratyakšam anumânânam vâ.*

Ni percepcija ni zaključak ne dokazuju inherenciju, jer je slučaj okončan u pogledu sličnosti.

Što se tiče sposobnosti opažanja i zaključivanja, slučaj je završen s prirodnim stanjem stvari i osobinama, ni jedno ni drugo ne svedoči o imaginarnoj kategoriji inherencije. Smisao je u tome da kada je sama priroda objekta očigledna, naime, kada neko vidi crveni krčag, on ga takvog i spozna, i nema potrebe za inherencijom i zaključcima.

V-101. *Na anumeyatvam eva kriyâyâh nedisthasya tat-tad-vatoh esa aparokaha-pratiteh.*

Kretanje nije stvar zaključivanja, jer onaj ko stoji dovoljno blizu ima neposredan uvid u oboje, u pokret i u njegov uzrok.

Prema sânkhyi, spajanjem *prakrti* i *puruše* nastaje svet. O tome protivnici kažu: "Ne može se raspravljati ni o čemu što izaziva delanje, jer sve je trenutno. O kretanju se ne može zaključiti na osnovu povezanosti. Na primer, vočka koja padne na zemlju, različita je od one koja je bila na grani."

Odgovarajući na takav prigovor, autor kaže: Onaj ko stoji dovoljno blizu ima jasan uvid u prirodu delanja i onoga što ga poseduje. Ako se o kretanju sudi samo na osnovu povezanosti i razdvajanja, kao kada se čovek penje na drvo (hvatajući se za grane i puštajući ih), moglo bi se zaključiti da se kreće ne samo on, nego i drvo.

V-102. *Na pâncâ-bhautikam šariram bahunâm upâdâna-ayogât.*

Telo nije sačinjeno od pet elemenata, jer mnoštvo različitih stvari nije prikladno za građu.

Samo homogene stvari se mogu kombinovati tako da oblikuju nešto. Tako heterogena građa, kao što je zemlja, voda, vatra, vazduh i etar, ne mogu se kombinovati u telesni oblik, kao što neki ljudi misle.

V-103. *Na stulam iti niyamah âtivâhakasya api vidyamâna-tvât.*

Nije nužno da postoji samo grubo telo, jer postoji i suptilno (koje se seli iz života u život).

Neki ljudi poriču postojanje suptilnog tela i tvrde da postoji samo grubo (fizičko) telo. Suočavajući se s takvim prigovorom, autor kaže: Um se ne može kretati bez prenosnog sredstva. Ono se zove suptilno telo. Spisi takođe govore o tome: 'Poput palca *puruša*, duh, boravi duboko u srcu svih bića. Njega treba mirno izvući iz tela kao srž iz stabljike trske; njega treba spoznati, sjajnog, besmrtnog, da, njega treba spoznati, sjajnog, besmrtnog' (*Katha upanišada*, II,17).

V-104. *Na aprâpta-prakâšaka-tvam indriyânâm aprâpteh sarva-prâpteh vâ.*

Čula ne otkrivaju sve što im je u dosegu, zato jer im nije dostupno; da jeste, otkrila bi sve.

Dok mi saznajemo objekte, da li ih čula dosežu ili ne? Protivnici kažu da ih ne dosežu, jer ako bi ih uvek dosežala, onda bismo čulima opažali objekte koje znamo iako su zaklonjeni iza zavese ili zida.

Na ovo autor kaže: Ako, kao što protivnik navodi, čula ne dosežu objekte saznanja, oni tada ne spoznaju ne samo zaklonjene objekte, već takođe i objekte smeštene ispred njih. Tada se, na primer, ne bi mogla normalno videti čak ni stolica ispred, ili osetiti miris cveta pred nosom. Stoga je pogrešno reći da čula ne dopiru

do objekta. Ako, s druge strane, neko kaže da čula opažaju objekte bez njihovog doseznja, onda bi mogla imati znanje o stvarima ispod zemljine površine. Jasno je, stoga, da čula saznaju objekte jedino dopiranjem do njih.

V-105. *Na tēsa-apasarpanāt taidāsam čakṣuh vritti-tah tat-siddheh.*

Svetlost nije oblikovala oko zato što je ono usklađeno sa širenjem svetlosti, nego je vid objašnjen preinačenjem.

Autor odbija stav *naiyāyika* da je vid po prirodi svetlost zato što vidimo svetlost kako trenutno zrači svuda u prostoru. Oči nisu svetlost. Vid se, uz pomoć nesvetleće supstancije, nabacuje na udaljeni objekt, kao što stvorenje pruža svoje pipke da ispita nešto, a zatim ih povlači natrag, ili kao što dahom iz nosa mirišemo udaljeno cveće, tako se odigrava preinačenje čula vida.

V-106. *Prāpta-artha-prakāṣa-lingāt vritti-siddheh.*

Pošto čula dosežu ispoljene objekte, dokazano je preinačenje.

Šta dokazuje preinačenje čula prema objektima spomenuto u prethodnom aforizmu? Da bi spoznala objekte, kao što smo videli, čula ih dosežu bez raskidanja veze sa telom. Zato mora postojati veza čula i sa telom i sa objektima. Veza čula sa vanjskim objektima može se jedino objasniti nekim posebnim preobražajem samih čula. Taj preobražaj se zove *vritti*.

V-107. *Bhāga-guṇābhyām tattva-antaram vrittih sambandha-artham sarpati iti.*

Preinačenje čula nije njihova deoba ili promena osobina, jer se ona pružaju napred da bi se spojila sa objektima.

Objašnjava se suštinska priroda *vritti*, odnosno modifikacije čula. Modifikacija oka, na primer, nije podela vida, kao što jedna varnica izleće iz zapaljenog uglja, niti osobina, kao što su boje. Da je samo deo ne bi mogao uspostaviti potpunu vezu s objektom, a da je osobina ne bi se prostirao napred ka objektu, jer se osobina ne može kretati.

V-108. *Na dravya-niyamah tad-yogāt.*

'Preinačenje' se ne ograničava samo na supstancu, jer ovaj izraz ima i svoje etimološko značenje.

Ako se modifikacija odnosi na supstancu, neko može pitati kako se njegova čula mogu protegnuti da pokriju osobine (preobražaje) intelekta u obliku želja i tako dalje?

Na ovo autor odgovara: Ne tvrdi se da se preinačuje supstanca i ništa više. Postoji takođe i etimološko značenje ovog izraza: *vritti arvartana dīvane*, '*vritti* predstavlja način postojanja i življenja'.

V-109. *Na deṣa-bhede api anya-upādānatā asmad-ādi-vat niyamah.*

Materijal od koga su organi sačinjeni ne razlikuje se od mesta do mesta, kao ni mi.

Čulni organi imaju za svoj materijalni uzrok *ahamkāru* (Ja-osećaj) na svim mestima i u svim svetovima, bilo na ovom ili u svetu Brahme. Različita mesta ne utiču na njihov sastav, kao što je i suptilno telo, koje se seli iz jednog sveta u drugi, uvek isto.

V-110. *Nimitta-vyapadeśāt tat-vyapadeśah.*

To se pominje zbog navođenja pravog uzroka.

Prigovarač može upitati: "Kako tada vi objašnjavate činjenicu da Spisi govore da su organi sačinjeni od materije (od pet elemenata)?" Ovo samo ukazuje na njihovu važnost. Kao što se vatra uzdiže iz goriva, dok gorivo nije supstancija vatre, tako se i za čulne organe kaže da nastaju iz elemenata, na primer u *Āchāndogya upaniśadi* (VI,5,4): "Tako se, mili moj, razum (*manas*) sastoji od hrane". Uz pomoć elemenata čula nastaju iz Ja-osećaja (*ahamkāre*), kao što vatra nastaje uz pomoć goriva.

V-111. *Uśmaḍa-andaḍa-ḍarāyudā udhīḍa-sankalpika-sansiddikam ca iti na niyamah.*

Fizička tela se uobičajeno dele na ona rođena iz toplote, jaja i materice, na biljke, zatim rođena iz misli i veštačka; mada ni ovo nisu sve mogućnosti.

Pominju se različiti oblici fizičkih tela, uz napomenu da time nije sve nabrojano. Podela je sledeća:

Toplotom (iz larvi) se rađaju muve, komarci, moljci i tako dalje.

Iz jaja se rađaju ptice i gmizavci.

Iz materice se rađaju ljudska bića i sisari.

Biljke nastaju iz svojih semenki.

Iz misli se rađaju tela posredstvom *mantri* i magijskih obreda. To su veštačka bića. Tačnije, to su neorganska bića koja prirodno žive u astralu, ali su se sama, ili voljom magičara, otelotvorila u fizičkom svetu.

V-112. *Sarvešu prithivi-upādānam asādhāranyāt tad-vyapadeśah purva-vat.*

Svim telima zemlja je materijalna osnova zbog svoje osobenosti.

Može se postaviti pitanje: "Koji elemenat preovladava u telu?" Samo zemlja preovladava, kaže autor, jer je ima najviše. Drugim rečima, najveći sačinitelj tela je zemlja.

V-113. *Na deha-ârambhakasya prâna-tvam indriya-śakti-tah tat siddheh.*

Životni dah (prâna) nije glavni u telu, jer postoji kroz moć organa.

Autor poriče pretpostavku da je vitalna energija, dah ili *prâna*, uzročnik tela. Dah je samo modifikacija telesnih organa. On traje samo onoliko dugo dok ti organi deluju. Kad nastupi smrt, i organi prestanu da rade, ni daha nema više. Stoga, životni dah je zavisan od organa (*indriya*).

V-114. *Bhoktuh adhisthânâd bhoga-âyatana-nirmânam anyathâ puti-bhâva-prasangât.*

Mesto iskušavanja (telo) izgrađeno je pod nadzorom iskušavaoca (duha), u suprotnom, imali bismo truljenje.

Kaže se da životni dah nije uzročnik tela, da telo može nastati i bez životnog daha. O tome autor kaže sledeće: Zahvaljujući prisustvu duha izgrađeno je telo, koje sadrži vitalnu energiju. Kada duh nije u telu, onda nema ni životnog daha i telo se raspada. Energija životnog daha je prateći uzročnik telesnog opstanka, zajedno sa duhom koji je njegovo glavno ishodište.

V-115. *Bhṛitya-dvârâ svâmi-adhiśthitih na eka-antât.*

Pomoću sluge gospodar upravlja, a ne sam.

Sada neko može reći da jedino životni dah, koji je aktivan, može upravljati telom, dok je duh nedelatan i zato ne može njime upravljati.

Na ovo autor odgovara: Zbog duha telo postoji i živi, ali privlačna snaga duha ne ispoljava se neposredno, već posredstvom životne energije, ona je njegov sluga. Kao što kralj upravlja gradom koji su izgradili njegovi graditelji.

V-116. *Samâdhi-suśupti-mokṣe-śu svarupa-tâ.*

U meditativnoj sabranosti, dubokom snu i oslobođenju, duh čovekov boravi u svom autentičnom stanju.

U prvom aforizmu druge knjige rečeno je da *prakṛti* služi za oslobođenje onoga što nije slobodno. U vezi s tim, neko može staviti prigovor: "Kako duh može biti večno slobodan, kad vidimo da je vezan telom?" Da bi pokazao njegovu večnu slobodu, autor kaže da za vreme tri stanja: smirenog uma u meditaciji (*samâdhi*), dubokom snu bez snova (*suśupti*) i oslobođenju (*mokṣa*), duh boravi u svom autentičnom stanju (*svarupa*). U tim prilikama se rastvaraju nametnuta ograničenja (*upâdhi*) mentalnih sadržaja zbog kojih duh čovekov izgleda vezan, iako on sam po sebi to nikada nije. Duh, dakle, nije vezan, on samo tako izgleda uslovljenom umu i egu koji je sačinjen od njegovih sadržaja. *Prakṛti* se vezuje i oslobađa, a ne duh.

V-117. *Dvayoh sabiḍam anyatra tat-hatih.*

U prva dva slučaja sa semenom, u trećem bez.

Autor određuje prednost oslobođenja u odnosu na meditativnu sabranost i duboki san. Naime, u meditaciji i dubokom snu ostaju podsvesni utisci iz prošlosti (*samskāra*) u obliku semena koje će u budućnosti ponovo proklijati i obnoviti uslovljenost u svetu (*samsāra*). Jedino u oslobođenju (*mokṣa*) njih nema.

V-118. *Dvayoh iva trayasya api driṣṭa-tvât na tu dvau.*

Nema samo dva stanja, jer treće je takođe očigledno kao i prva dva.

Ovo je odgovor na prigovor koji bi mogao glasiti: "Dubok san i sabranost su očigledni, ali šta je dokaz za oslobođenje?" Oslobođenje takođe postoji, ne samo prva dva iskustva, tj. dubok san i sabranost.

Tokom dubokog sna duh čovekov (*puruṣa*) boravi u svom apsolutnom, autentičnom stanju, ali spontano i pasivno, to stanje nije postalo svesno u čoveku kao njegova trajna suština. Zato se spontano i prekida. Slično je i sa meditativnom sabranošću kada takođe duh boravi u svom pravom obliku. I ovo stanje jednom mora biti prekinuto jer je jednom i započeto, postignuto je s namerom, ali ovog puta svesnom, i zato meditacija čoveka postepeno približava njegovom autentičnom duhu, oslobođenju (*mokṣi*) koje je spontano, trajno i svesno stanje autentičnosti večnog duha u čoveku.

V-119. *Vâsanayâ anartha-khyâpanam doṣa-yoge api na nimittasya pradhâna-bâdhak-tvam.*

Što je san dublji, sećanje na objekte je slabije i nedovoljno da zakloni pravo stanje.

Predviđa se mogući prigovor. Ako *vâsane*, skriveni utisci iz prošlosti, postoje i dalje kod osobe koja je u dubokom snu, nije opravdano reći da ona tada boravi u stvarnosti.

Odgovarajući na ovo autor kaže: Kad je osoba u dubokom snu, pamćenje se prekida jer je tada preslabo da deluje i zaseni autentičnost duha.

V-120. *Ekah sanskârah kriyâ-nirvartakah na tu prati-kriyam sanskâra-bhedâh bahu-kalpanâ-prasakteh.*

Iz svakog iskustva nastaje po jedan utisak, ali osim njega iskustvo ne stvara druge utiske, jer, tada bismo morali da pretpostavimo mnogo utisaka tamo gde je jedan dovoljan.

U trećoj knjizi, u aforizmu 83 rečeno je: 'Telo se zadržava i zbog najmanjeg ostatka (sa njim) stečenih utisaka (*samskāra*).' Povodom toga neko može staviti prigovor: Vidimo da se utisci istih objekata jednako javljaju kod oslobođenih i neoslobođenih ljudi, i jedni i drugi imaju telo. To nije jasno, jer kod oslobođenih se ne stvaraju novi utisci nakon što su se putem znanja razorili stari. Kako onda on i dalje ima iskustvo jednog istog objekta (tela)?

Autor odgovara: Postoji jedna *samskāra* za svaku akciju, jer da nije tako, moralo bi se pretpostaviti mnogo utisaka tamo gde će jedan biti dovoljan (i nikada im ne bi bilo kraja; utisci su problem samo utoliko što ih nosimo u umu i mentalno ih održavamo i umnožavamo, sami po sebi oni nisu problem, već su nužnost saznanja; zato se utisci uništavaju postepeno, zajedno sa jačanjem iskustva svesnog nadilaženja uma), kao kad se odapne strela pa snaga njenog zamaha postepeno opada dok ne padne na zemlju. Ili kao kad isključimo ventilator pa njegove lopatice nastave sa okretanjem neko vreme dok se ne zaustave. Sličan odgovor se može naći u aforizmu III-82. (Primedba u zagradi I.A.)

V-121. *Na bâhya-buddhi-niyamah vrikṣa-gulmalatâ-oṣadhi-va-naspati-trina-virud-âdinam api bhoktri-bhoga-âyatanatvam purva-vat.*

Nije samo (čovekovo) telo kadro da pribavlja iskustva o vanjskom svetu; u stanju subjekta koji doživljava spoljni svet je i drveće, žbunje, puzavice, jednogodišnje biljke (cveće), vitice sa malim cvetovima, trave i sve druge biljke.

Autor odbacuje stav ateista da biljke nemaju obgovarajuće telo za sticanje znanja o svetu. U ovom aforizmu se anticipira današnje saznanje da biljke imaju percepciju o svetu. Postoji u Spisima iskaz da se i biljke suše i venu kada nemaju hranu, kao i čovek: 'Suši se grana koju je napustila duša' (*Āhândogya upaniṣada*, VI,11,1).

V-122. *Smriteh ca.*

Predanje to potvrđuje.

Činjenicu da su biljke žive i svesne iznose i tradicionalni spisi (*śāstre*). Na primer: 'Brahman koji ne blagoslovi onoga koji ga pozdravlja, rodiće se na pustom zemljištu kao drvo na koje sleću grabljivice i lešinari.'

V-123. *Na deha-mâtra-tah karma-adhikâri-tvam vaiśiṣṭya-śruteh.*

Ne izvode se samo fizičkim telom dobra i loša dela; Spisi tu prave razliku.

Ako biljke imaju telo, može se reći da imaju sklonost da izvode dobra i rđava dela. O ovome autor kaže: Sklonost ka pozitivnom i negativnom delanju ne nastaje samo zbog tela, jer Spisi navode da je fizičko telo samo jedan od oblika koji je za to sposoban.

V-124. *Tridhâ trayânâm vyavasthâ karma-deha-upabhoga-deha-ubhaya dehâh.*

Sva se tela dele na tri vrste: telo delanja; telo iskušavanja i telo iskušavanja-i-delanja.

Autor razlikuje tri vrste tela. 'Sva tela' označava ona koja su dobra, osrednja i slaba. Tri vrste su:

1. Telo delanja je ono koje poseduju bestrasni ljudi uzvišene zrelosti, kao što su svi veliki mudraci. Njime se daje život i znanje.

2. Telo iskušavanja imaju sve životinje i ona ljudska bića koja su uvučena u čulna uživanja i zadovoljstva. Njime se stiču osnovna iskustva o životu.

3. Oba tela poseduju oni koji su na putu mudrosti, koji su skloni bestrašću ali takođe i učestvuju u životu.

V-125. *Na kinçit api anuśayinah.*

Nijedno od njih nije neuslovljeno.

Četvrta vrsta tela koju autor spominje je telo koje poseduju ostvareni jogini, ono pripada pobednicima nad nesvesnom prirodom, onima koji su potpuno sazreli u *prakrti* i nadišli celo njeno područje iskušavanja. Ovo telo imaju oni koji su došli do najvišeg uvida i na koje više ne deluju nikakva dela ni nedela.

V-126. *Na buddhi-âdi-nitya-tvam âśraya-višeśa api vahnivat.*

Znanje, i ostale osobine intelekta, nisu večne čak ni kod najvišeg bića; one su kao vatra.

Neki zastupaju teoriju o večnosti znanja i ostalih osobina intelekta (*buddhi*). Ona se ovde odbacuje. Nepostojanje večnog Boga već je ranije dokazano, a sada autor opovrgava večnost božanskog znanja.

Buddhi je najfinije ispoljavanje *prakrti*. Čak i kada se nalazi u najvišem stanju, kao svojstvo Boga, on je takođe unutar *prakrti* (kao i svi Bogovi) i ima osobine svih njenih proizvoda, prolazan je i nepostojan, kao vatra.

V-127. *Aśraya asiddheh ca.*

Ne postoji ni božansko znanje.

U prethodnom aforizmu autor je porekao večnost božanskog znanja. Ovde kaže da ni samo božansko znanje ne postoji, zato što Bog ne postoji.

V-128. *Yoga-siddhayah api auśadha-âdi-siddhi-vat na apalapaniyâh.*

Jogističke moći (*siddhi*) ne treba odbacivati, kao ni lekove koji uspešno leče.

Neko može pitati: "Ako poričete večnost znanja, kako objašnjavate sveznanje sposobno da izazove stvaranje, koje se ne opaža u običnom životu (ukoliko nije posvećen asketskom naporu)?"

Na ovo autor odgovara: Kao što lekovi uspešno leče, tako i joga vodi nadljudskom sveznanju koje sve stvara. (Joga usklađuje čoveka sa duhom koji sve omogućava, koji i njega samog omogućava, koji je njegova suština. Tako usklađen čovek tada može i sam sve da omogućava, da isceljuje sva bića od nesvesnosti. Tačnije, duh kroz njega omogućava život. Dotadašnjeg 'starog čoveka' tu više i nema, tu je samo večni duh koji je individualno otelotvoren. Prim. I.A.)

V-129. *Na bhuta-çaitanam prati-eka-adriṣṭeh sânhatye api ca sânhatye api ca.*

Pošto elementi nisu svesni sami po sebi, nisu svesni ni kada su udruženi (u biće), ni kada su udruženi.

Autor odbacuje materijalističko gledište da kombinacija elemenata stvara svest, jer takav stav poriče da transcendentalni duh izaziva svest u biću.

Pošto svesti nema ni u elementima ponaosob, ne može je biti ni u bilo kakvom njihovom spoju, jer ništa ne može biti u posledici čega već nema u uzroku. Ovde se zakonom uzročnosti pobija materijalističko gledište.

Ponavljjanje zadnjeg iskaza označava kraj pete knjige.

ŠESTA KNJIGA

REKAPITULACIJA UČENJA

UVOD

Kada se spoznati duh sasvim odvoji od smrtnog okvira,
i priroda prestane da deluje na njega,
postize se konačno oslobođenje.

Sânkhya-tattva-Kaumudi, 68.

Nakon iznošenja učenja u prve četiri knjige,
i njegovog dokazivanja u odnosu na protivničke teorije
u petoj, autor sada daje kratak sadržaj suštine sânkhye.
Ovakvo sažeto izlaganje omogućuje dublje utvrđivanje znanja kod učenika, kao što se klin
čvršće zabija u zemlju ponavljanjem udaraca u glavu.
Uz to, ova poslednja knjiga ne sadrži samo puko ponavljanje, nego su izneti i mnogi novi
dokazi.

VI-1. *Asti âtmâ nâsti-tva-sâdhana-abhâvât.*

Duh postoji jer ništa ne može da opovrgne njegovo postojanje.

Duh postoji jer ga potvrđujemo uvek kada kažemo 'Ja'. Nema dokaza koji bi osporio iskustvo 'sebe'. Stoga sve što treba da uradimo da bi u duhu bili autentični jeste da se razlikujemo od svega drugoga: od misli i misaonih sadržaja, osećanja, tela, spoljnih objekata i njihovih uticaja. Sve je to *prakrti*. (Duh je šira celina koja ih nadmašuje i omogućava. Ono što sve omogućava je naša suština. Prim. I.A.)

VI-2. *Deha-âdi-vyatiriktah asau vaiçitryât.*

Duh čovekov je potpuno različit od tela i svega ostalog, jer je drugačiji.

Autor nastavlja da opisuje čovekovu suštinu sa dve njene karakteristike po kojima se razlikuje od tela i svega ostalog.

1. *Asau*, naime, onaj koji spoznaje mora biti različit od svega spoznatog, od tela do cele prirode. Različitost duha od tela, omogućava svest o telu.

2. *Vaiçitryât*, razlika u karakteristikama, kao što je sposobnost da se pretrpi promena ili ne, i tome slično. Ako se telo menja, duh ostaje isti.

VI-3. *Šaṣṭhi vyapadeṣât api.*

To se vidi i u izražavanju sopstvenog stanja.

Spominje se još jedna odlika duha. Kada govori o sebi čovek koristi prisvojne zamenice, kao na primer: "Ovo je moje telo", "To je moje znanje" itd. To bi bilo besmisleno ako bi čovekova suština bila identična sa telom.

VI-4. *Na šilâ-putra-vat dharmi-grâhaka-mâna-bâdhât.*

To nije kao u slučaju statue, jer bi bilo u suprotnosti sa našim dokazima.

Šilâ-putra-vat doslovno znači 'kao sin kamena'. Neko to prevodi kao 'statua', a neko kao 'klesani kamen'.

Može se postaviti pitanje: "Prisvojna zamenica se podrazumeva i u izrazu: 'Telo statue'. Na šta se u njemu odnosi posedništvo?"

Autor odgovara: Izraz: 'Telo statue' je samo fikcija jer je suprotan dokazima koji nas upoznaju sa ovim problemom - ne postoji 'telo' različito od 'statue'. Stoga tvrdnja "Ovo je moje telo" je drugačije od takvih iskaza.

VI-5. *Atyanta-duhkha-nivrittyâ krita-kritya-tâ.*

Potpunim prestankom patnje izvršeno je ono što je trebalo izvršiti.

Ispunjenost radošću ili blaženstvom ne može da bude čovekov cilj, jer svaka jednostranost je predodređena da se okonča i pređe u svoju suprotnost.

Ali, potpuno okončanje patnje ne vodi u takve promene.

VI-6. *Yathâ dukkhât kleśah puruśâya na tathâ sukhâd abhilâśah.*

Budući da je patnja smetnja, iz otpora prema njoj se ne javlja čežnja za uživanjem.

Neko može reći: "Ali, pošto prestankom patnje takođe prestaje i uživanje, onda se ni zaustavljanjem bola ne postiže cilj ljudskog duha."

Na to autor odgovara: Odbojnost prema patnji je mnogo veća nego želja za uživanjem. Čovek pre svega želi da ukloni bol, a manje brine za uživanje.

VI-7. *Kutra api kah api sukhi iti.*

Tek je tu i tamo po neko i srećan.

U beskrajnosti (života), od vlasi trave, stabla, životinja, do ptica i ljudi, vrlo je malo srećnih slučajeva - možda je tek po koji čovek ili bog zaista srećan.

VI-8. *Tad api dukkhaśavalam iti dukkha-pakṣe nihkṣipante vivecākâh.*

Ni to (srećno stanje) nije bez primese patnje; zato onaj ko ima sposobnost razlučivanja (i tu 'sreću') svrstava u patnju.

Značenje je jasno. *Yoga-sutra* (II,15) takođe ima isto gledište: 'Zbog bolnih osećanja rođenih iz (nepredvidljive) promenljivosti, mučnine (koju izaziva neizvesnost) iz (neizbrisive prisutnosti ranijih bolnih) utisaka, kao i zbog međusobne isključivosti (triju) osnovnih psihofizičkih funkcionalnih komponenata (*guna-vrtti*) - onome ko jasno razaznaje sve se javlja kao mešavina bola.'

VI-9. *Sukha-lâbha-abhâvâd apuruśa-artha-tvam.*

Ako se kaže da je cilj ljudskog duha da postigne sreću tamo gde ne postoji nesreća, ni to nije tako, jer postoje dve mogućnosti (oslobodilačkog htenja).

Autor odbacuje gledište da je svrha uklanjanja bola dolaženje do uživanja. Postoje dva cilja kojima se može težiti: 1. "Želeo bih da budem srećan." 2. "Želeo bih da ne budem nesrećan". Samo je težnja za drugim ciljem duboka, iskrena i trajna.

VI-10. *Nirguna-tvam âsanga-tva-âdi-śruteh.*

Neko može reći da je duh bez osobina jer Spisi govore da je nevezan.

Autor predviđa prigovor. Ako je ljudski duh u suštini bez osobina, između ostalog bez zadovoljstva i bola, kao što Spisi tvrde, kako njegov cilj može biti obustavljanje bola? Kako da se oslobodi osobine koja mu i ne pripada?

VI-11. *Para-dharma-tve api tat-siddhîh avivekât.*

Mada patnja nije njegovo svojstvo, on je doživljava zbog nerazlikovanja.

Odgovoreno je na sumnju iz prethodnog aforizma. Mada osobine (zadovoljstva i bola) pripadaju samo intelektu (*buddhi*), one se reflektuju u čovekovom duhu samo zbog njegove identifikacije sa prirodnim zbivanjem, zbog nezrelosti da razlikuje sebe od onoga što nije. Ova činjenica je već utvrđena u prvoj knjizi, kao i u 74. aforizmu iz treće knjige.

VI-12. *Anâdîh avivekah anyathâ dośa-dvaya-prasakteh.*

Nerazlikovanje je bespočetno, inače bi nastala dva prigovora.

Autor objašnjava da li nerazlikovanje ima početak u vremenu, ili nema. Sa pretpostavkom da ima početak u vremenu nastaju dve primedbe:

1. Ako nastaje spontano, onda se nerazlikovanje spontano može dogoditi i oslobođenom.

2. Ako je nerazlikovanje proizvod karme, morali bi da nađemo prethodni primer nerazlikovanja koji je doneo takvu karmu, i tako u beskraj.

(Vreme nastaje nerazlikovanjem *puruše* od *prakrti*. Zato nerazlikovanje ne nastaje u vremenu. Prim. I.A.)

VI-13. *Na nityah syâd âtma-vad anyathâ anuéc'hittih.*

Nerazlikovanje nije ni večno, kao što je ljudski duh, jer tada ne bi moglo biti okončano.

"Ako je nerazlikovanje bespočetno", reći će prigovarač, "onda je večno". Ne u onom smislu u kom je duh večan, kaže autor, nego u smislu neprekidnog toka, jer inače ne bi bilo moguće okončanje nerazlikovanja. (*Prakrti*, a s njom nesvesnost, *avidya*, i nerazlikovanje, su kao sfera: postoje iako nemaju početka ni kraja; ali to ne znači da su večni. Prim. I.A.)

VI-14. *Pratiniyata-kârana-nâšya-tvam asya dhvântavat.*

Sputanost se uklanja odgovarajućim načinom (razlučivanjem), kao što se mrak može ukloniti jedino svetlošću.

Autor objašnjava kako se uklanja nerazlikovanje. Kao što se tama jedino može raspršiti svetlošću, tako se i sputanost ljudskog duha, nastala iz nerazlikovanja, može okončati jedino svešću kojom čovek razlikuje sebe od svega drugog. (Sfernu prirodu bivstvovanja-u-neznanju, kome se zato što je sferno ne može naći početak ni kraj, moguće je okončati jedino nadilaženjem područja njegovog dešavanja, svesnim nadilaženjem uma koji prima i odražava sve utiske postojanja, odnosno transcendencijom njegovog samsaričnog, kružnog i bespočetnog zbivanja. Prim. I.A.)

VI-15. *Atra api prati-niyamah anvaya-vyati-rekât.*

Pri tome se odgovarajući način dokazuje kroz usaglašavanje (činjenica i njihovo) razlikovanje.

To znači, oslobađanje nastupa razlikovanjem, a kad nema razlikovanja, nema ni slobode.

VI-16. *Prakâra-antara-asambhavâd avivekah eva bandhah.*

Pošto se ne može ustanoviti drugačije, nerazlikovanje je (jedini razlog za) sputanost.

Govori se o uzroku sputanosti i iskustvu patnje. Budući da sputanost nije urođena ljudskom duhu, jedini uzrok za takvo stanje je njegovo nerazlikovanje (i njegova identifikacija sa uslovljenom prirodom koja se najsuptilnije reflektuje kroz um. - Prim. I.A.).

VI-17. *Na muktasya punar-bandha-yogah api anâvritti-šruteh.*

Oslobođenom se ne vraća sputanost, jer Spisi tvrde da se ona ne obnavlja.

Neko može staviti prigovor da, ako je oslobođenje proizvod, tada će biti, kao i sve što je proizvedeno, sklono propadanju, i tako će se sputanost vratiti. Na to autor odgovara da to nije tako, jer Spisi kažu '*na sa punara âvartate*' (ona se ne vraća više).

VI-18. *Apuruša-artha tvam anyathâ.*

Inače, oslobođenje ne bi bio cilj ljudskog duha.

Ako bi moglo doći do ponovne sputanosti istinski slobodnog duha, tada to ne bi bio cilj kome čovek treba da teži.

VI-19. *Avišeša-âpattih ubhayoh.*

Posledica bi bila nerazlikovanje oslobođenja i sputanosti.

Ako bi moglo doći do ponovne sputanosti već slobodnog duha, tada ne bi bilo nikakve razlike između slobodnog i uslovljenog. To je besmisleno i stoga istinski slobodan čovek više ne može biti sputan.

VI-20. *Muktih antarâya-dhvasteh na parah.*

Oslobođenje nije ništa drugo do uklanjanje prepreka (da čovek prepozna svoju duhovnu suštinu kao iskonsku slobodu).

Ali, ako se pravi razlika između sputanog i slobodnog, zašto se onda kaže da je *puruša* večno slobodan? (Vidi knjigu 1. aforizam 19)

Autor odgovara: Kada se providan kristal stavi na crveno platno, njegova providnost se ne uništava, nego se ponovo vraća kada se platno ukloni. Tako je i duh čovekov oduvek slobodan, a iskustva sputanosti i oslobođenja su samo (njemu strani) fenomeni, kao pojava crvenila u kristalu i njegovo nestajanje kada se platno ukloni.

(Uklanjanjem prepreka čovek prepoznaje iskonsku slobodu koja sve omogućava kao svoju sopstvenu duhovnu suštinu (*puruša*) - koja omogućava *sva* iskustva i stanja: sputanost, neznanje, patnju, traganje za oslobođenjem, napor za njegovim postizanjem i samo iskustvo oslobođenja. Sve su to modifikacije *prakrti*. *Puruša* nema modifikacija, on je šira celina koja to sve omogućava; tačnije rečeno: beskraj koji omogućava i najširu celinu. Prim. I.A.)

VI-21. *Tatra api avirodhah.*

Čak ni tada nema protivrečnosti.

Moguć je prigovor da ako su sputanost i oslobođenje nerealni i ne tiču se samog duha, onda su Spisi, koji ističu oslobođenje kao pozitivan cilj, pogrešni.

Autor odgovara da čak iako je oslobođenje samo uklanjanje prepreka, to nije u suprotnosti sa pravim ciljem ljudskog duha.

VI-22. *Adhikâri-trai-vidhyât na niyamah.*

Nije obavezno da se oslobođenje postigne onda kada se čuje o preprekama, jer za to ima tri vrste podobnosti.

Može se reći: "Ako se oslobođenje sastoji samo od uklanjanja smetnji, kao što je rečeno, onda bi neko mogao da ostvari oslobođenje čim čuje šta je smetnja".

Na ovo autor odgovara: Ne vodi do oslobođenja samo slušanje o smetnjama, jer ima tri vrste onih koji su podobni za znanje: dobrih, osrednjih i sporih. Njihova se prijemčivost razlikuje. Nije važno samo seme, nego i tlo na kome se ono seje.

VI-23. *Dârdhya-artham uttarešâm.*

Da bi se utvrdila spoznaja, neophodna su i druga sredstva osim slušanja.

Autor kaže da nije samo slušanje (skupljanje informacija i učenje) potrebno za spoznaju, neophodna su i druga sredstva, naime kontemplacija i meditacija. Kao što *Brhadâraryaka upanišada* (II,IV,5) kaže: 'Na *atman* treba da se gleda, da se sluša i razmišlja o njemu, stalno da se meditira o njemu'.

VI-24. *Sthira-sukham âsanam iti na niyamah.*

Ako je položaj udoban i stabilan, ne mora da bude po propisu.

Ovim se uklanjaju pogrešne predstave o položaju za meditaciju. On samo treba da bude takav da omogućava udobnost i stabilnost. Nije potrebno da bude po pravilima *hatha-yoge*.

VI-25. *Dhyânam nir-viśayam manas.*

Um bez objekata je meditacija.

Meditacija je stanje u kome je um (*manas*) odvrćen od objekata spoljnog sveta (okrenut ka svom izvoru, ka onome ko misli, i *na taj način* smiren od svih aktivnosti. On je aktivan samo dok onaj ko misli zaboravlja sebe. Tada se on projektuje izvan, u zbivanje relativnog sveta, i pokušava da ga osmisli. Kada je čovek u svom najdubljem bivstvu svestan sebe samog, nema nikakve potrebe da misli, niti o sebi niti o bilo kakvom zbivanju, jer u njemu je ishodište svih zbivanja, svestan je da je njegovo biće upravo apsolutno Biće, *Sat. Tat tvam asi*. Prim. I.A.).

VI-26. *Ubhaya-thâ api aviśeśah cet na evam uparâga-nirodhât viśeśah.*

Ako se kaže da za duh čovekov nema razlike da li je u meditaciji ili ne, to nije tačno; u prvome se bol ne odražava, a u drugome odražava.

Neko može prigovoriti: "Duh ostaje isti tokom meditativne sabranosti, i izvan nje. Čemu onda meditacija?"

Postoji razlika, kaže autor. U meditativnoj usredsređenosti isključen je uticaj patnje, dok je ona prisutna izvan usredsređenosti.

VI-27. *Nih-sange api uparâgah avivekât.*

Mada je duh nezavisan, primese se odražavaju kroz nerazlikovanje.

Prigovarač će reći: "Kako može biti bilo kakvih primesa u onome što se ne združuje ni sa čim, kao što je *puruša*?" Autor odgovara: Mada obojenost spoljašnjim uticajima istinski ne postoji u duhu, ona izgleda kao da postoji u umu koji ne razlikuje *purušu* od *prakrti*.

VI-28. *Āpâ sphatikayoh iva na uparâgah kintu abhimânah.*

Kao u slučaju crvenog platna i kristala, nema istinske obojenosti, već samo odraza.

Nema istinske obojenosti kada se providan kristal stavi nad crvenim platnom ili cvetom. Isti takav je i odnos *buddhi* i *puruše*; samo je *buddhi*, kao granično područje *prakrti*, obojen utiscima zbivanja, ali zbog njegove blizine *puruša* takođe izgleda obojen, iako je on bez osobina i ikakvih upliva. (Vidi aforizam 19. u prvoj knjizi.) (Drugim rečima, čovek (*puruša*) koji se identifikuje sa umom (*buddhi*) doživljava sva stanja i sve sadržaje uma kao sopstvene, i pati zbog njih kao da se oni tiču njegovog istinskog bića, iako je u suštini nezavisan od svega onoga što se zbiva u umu i svetu. Jer on je (*puruša*) ishodište zbivanja sveta i uma, a ne obratno. Prim. I.A.)

VI-29. *Dhyâna-dhârana-abhyâsa-vairagya-âdi-bhîh tat-siddhîh.*

Strani uplivi se sprečavaju praksom meditacije, sabranošću pažnje, pročišćenošću od želja i tome slično.

Smirenje aktivnosti uma postiže se vežbama *yoge*, kao što su sabranost pažnje, meditacija i tako dalje. Sânkhya je osnova *yoge* koju je izložio Patanjđali u *Yoga-sûtrama*.

VI-30. *Laya-vikšepayoh vyâvrittyâ iti âcâryâh.*

Uplivi se isključuju rastvaranjem (uma) i odvracenošću, tako kažu učitelji.

Obojenost uma uplivima iz snova i iz budnog stanja uklanja se meditacijom. Tako se promenljiva stanja sanjanja, dubokog sna i jave zamenjuju četvrtim, stabilnim i uvek budnim stanjem zvanim *turiya*. Isti stav ima i *Yoga-sûtra*.

VI-31. *Na sthâna-niyamah citta-prasâdât.*

Nezavisno od mesta i okolnosti, um se može smiriti.

Kao što ne postoje posebni položaji za sedenje u meditaciji, tako nema ni propisa o određenim mestima gde se um treba da se smiruje u jogističkoj meditaciji, već se to može učiniti uvek i svuda. Izbor mesta i vremena je upravo ugađanje umu.

Ovde se okončava rasprava o oslobođenju.

VI-32. *Prakriteh âdya-upâdâna-tâ anyešâm kârya-tva-šruteh.*

Prakrti je osnovna tvar, kažu Spisi, a sve ostalo su proizvodi.

Ako neko kaže: "Čemu *prakrti*? Neka materijalni prauzrok bude *ahamkâra* ili *buddhi*". Autor objašnjava da Spisi tvrde da su *ahamkâra* i sve ostalo samo proizvodi i posledice, a njihov uzrok je *prakrti*.

VI-33. *Nitya-tve api na âtmanah yogya-tva-abhâvât.*

Mada je duh večan, on nije uzročnik materijalog sveta jer nije prikladan za to.

Stavlja se prigovor: "Zašto duh ne bi bio uzročnik materijalnog sveta?"

Na to autor odgovara: Istina je da je duh večan, ali on ne može biti uzročnik materijalnog sveta jer se ne združuje ni sa čim, a nema ni osobina. Tako, nedostaju mu ta dva osnovna svojstva materijalnosti. (Duh je cilj, smisao ili ishod zbivanja sveta, a ne njegov materijalni prauzrok. Prim. I.A.)

VI-34. *Šruti-virodhât na kutarka-apasadasya âtma-lâbhah.*

Jadni sofisti nemaju jasnu predstavu o âtmanu, jer im ideje nisu usklađene sa Spisima.

Autor osuđuje pogrešno gledište sledbenika *vaišešike* i ostalih koji smatraju da je *âtman* materijalni uzročnik zadovoljstva, bola i ostalih osobina. Takva shvatanja su u suprotnosti sa Spisima koji kazuju da je *puruša* neroden itd. Ali, ako se kaže da duh (*puruša*) omogućava svet isto kao što nebo omogućava oblake, *sânkhya* se neće suprotstavljati takvom gledištu, jer sve na šta ona cilja jeste da ne postoji nikakav preobražaj duha (u materiju) u činu stvaranja. (Ova kritika je izraz vedantističkog shvatanja *sânkhye* koja poistovećuje *purušu* sa *âtmanom*. *Vaišešika*, naime, smatra da je *âtman* jedna od supstancija koja izaziva fizička svojstva kao što su: zadovoljstvo, bol, želja, odvratnost, htenje i saznanje, disanje, treptanje očnih kapaka, zaraščivanje rana, duševni pokreti i čulna osetljivost. Tu se, dakle, ne govori o *puruši*. Prim. I.A.)

VI-35. *Pâramparye api pradhâna-anuvrittih anu-vat.*

Po samoj prirodi zaključujemo da je ona primarni uzrok, kao što su atomi (u sistemu *vaišešike*).

Drugi prigovor glasi: Ako je vidljiva materija uzrok pokretnih i nepokretnih stvari, kako može *prakrti* da bude njihov materijalni uzrok?

Na ovo autor odgovara: Mada vidimo da je neposredan činilac stvari materija, kao što glina sačinjava krčag, primarni uzročnici i činitelji gline su atomi. Tako je *prakrti* primarni uzročnik vidljive materije.

VI-36. *Sarva tva kârya-daršanât vibhu-tvam.*

Po sveopštem preobražaju njenih proizvoda, vidimo da je priroda univerzalna.

Priroda je sveprisutna, jer vidimo da iz nje nastaje sve što postoji. Opšti preobražaj svih pojava dokazuje sveprisutnost i univerzalnost prirode.

VI-37. *Gati-yoge api âdya-kâranatâ-hânih anu-vat.*

Mada se kretanje pripisuje *prakrti*, to joj ne osporava karakter primalnog uzroka; kao što je slučaj sa atomima.

Ako neko prigovori da *prakrti* ne može biti najviši uzročnik jer ima osobine kretanja i delanja, autor objašnjava da ova osobina *prakrti* ne remeti njeno svojstvo da bude najviši uzročnik, isto kao što je slučaj sa atomima u učenju *vaišešike*.

VI-38. *Prasiddha-âdhikyam pradhânasya na niyamah.*

***Prakrti* je nešto iznad i izvan devet supstancija (sistema *vaišešike*); nije nužno da ih bude samo devet.**

Da ne bi neki protivnik prigovorio da već postoji devet supstancija sistema *vaišešike*, i da stoga ne može biti još neke nezavisno od njih, naime *prakrti*, autor objašnjava da nema ničeg što bi ograničilo supstancije samo na devet. (Prema sistemu *vaišešike*, celokupno postojanje, i fizičko i nadfizičko, obuhvaćeno je sa devet supstancija: zemlja, voda, svetlost, vazduh, etar (*âkâša*), prostor, vreme, duša (*âtman*, svest o sebi, Sopstvo) i razum (*manas*). Ovaj aforizam je odgovor na izjavu iz *Vaišešika-sûtre* da je 'supstancija nešto što je izvan i iznad kvaliteta' - *gunasrayo dravyam*. Prim. I.A.)

VI-39. *Sattva-âdinâm atat-dharma-tvam tad-rupa-tvât.*

***Sattva* (i ostale *gune*) nisu osobine *prakrti*, jer one je sačinjavaju.**

Gune sattva, *rađas* i *tamas* nisu kvaliteti *prakrti*, jer je *prakrti* sačinjena od njih. Osobine stvari su različite od njenih činitelja.

VI-40. *An-upabhoge api punartham sriṣṭih pradhānasya uṣtra-kunkuma-vahana-vat.*

Mada priroda nije iskusi-lac (plodova svojih napora), ona stvara u korist duha, kao što kamila nosi šafran za svog gospodara.

Ovaj aforizam je objašnjen u aforizmu III-58. Sve se zbiva u korist osvešćenja ljudskog duha.

VI-41. *Karma-vaiçitryât sriṣṭi-vaiçitryam.*

Različite posledice proističu iz (odgovarajućeg) različitog delanja.

Ne postoji razlika u materijalu, ali ona se javlja posredstvom delanja. Na primer, zlato je uvek zlato, ali je proizvedeno u različitim oblicima nakita, u prstenje, ogrlice itd. (Tako je i priroda suština svega što postoji, ali se oblici postojanja razlikuju prema individualnim delanjima, prema *karmi*. Prim. I.A.)

VI-42. *Sâmya-vaiṣamyâbhyâm kârya-dvayam.*

Suprotne posledice se javljaju (samo) usled ravnoteže i neravnoteže (guna).

Prakrti je sačinjena od tri kvaliteta, *guna*. Kada su oni u ravnoteži, postoji harmonija. Ali kada je jedan od njih veći i jači, ravnoteža se narušava i nastaje stvaranje i rastvaranje sveta, kao i individualnih stvari.

VI-43. *Vimukta-bodhât na sriṣṭih pradhānasya loka-vat.*

Kada oslobođeni (čovek) spozna (da je oduvek i bio slobodan), priroda više ne deluje (na njega), kao što je u svetovnom životu (gde sluga prestaje da dela kada je gospodar poslužen).

Neko može da prigovori: "Ako je priroda sama po sebi delatna, svetovni život će postojati i posle spoznaje."

Autor odgovara: Kada se direktnom spoznajom *puruše* čovek oslobodi nesvesnosti i neznanja, priroda na tog čoveka više ne deluje, niti uslovljavajuće niti kao izvor iskustva o bivstvovanju i osvešćenju; ona je s njim završila posao jer prirodni čovek se probudio, nije više ono što priroda treba da oblikuje i vaspitava *kar-mom*, postao je zreo Čovek - *puruša*. Kao kada sluga više nije potreban jer je gospodar ostvario svoj cilj.

VI-44. *Na anya-upasarpāne api mukta-upabhogah nimitta-abhâ-vât.*

Iako priroda i dalje deluje na druge, to nije iskustvo oslobođenog zbog odsustva zajedničkog podsticaja.

Pošto se aktivnost prirode nastavlja i kada se individualni duh oslobodi, neko može reći da će ga stalno delatna priroda jednom ponovo sputati. Autor objašnjava da to nije moguće jer, iako priroda i dalje deluje na one koji nisu slobodni, tj. koji su nesvesni, takvo njeno dejstvo ne utiče na slobodnog zato što slobodni i nesvesni nemaju iste podsticaje; (nesvestan je rukovođen prirodom, a slobodan rukovodi prirodu; nesvesnog čoveka priroda stvara, dok svestan stvara prirodu. Pored toga, oslobođeni jasno vidi da ono što nesvesni doživljava kao uslovljavanje prirode i patnju, nije suštinsko svojstvo ljudskog duha; vidi da je čovekova suština iskonski neuslovljena i superiorna nad prirodom; da nikada i nije bila ničim ugrožena; da se ona i nije radala, preobražavala, patila i kroz patnju učila, nego je to sve bilo delanje prirode, *ona se saobražavala duhu*, jer duh je superioran, a čovek, koji je nesvestan svoje transcendentne subjektivnosti (*puruša*), u zabludi je to smatrao za svoja dešavanja i imao je iluziju patnje. Oslobođeni je izvan vremena partikularnih tokova zbivanja i zato vidi prirodu kao jednu jedinstvenu celinu - vidi da je cela priroda, zapravo, *večno saobražena duhovnom ishodu*, jer je inače ne bi ni bilo. Zato u svemu, pa čak i u najugroženijem biću, vidi samo slobodu i ništa drugo. Prim. I.A.).

VI-45. *Puruša-bahutvam vyavasthâ-tah.*

Raznovrsnost ljudi dokazana je objavom (Spisa).

Autor odbacuje stav da postoji samo jedno Sopstvo zajedničko svim ljudima. Spisi pominju različite podele sputanosti i oslobođenja kod različitih ljudi. Tako *Brhadâranyaka upanišada* (II,4,14) kaže: 'Oni koji znaju To, postaju besmrtni, dok drugi doživljavaju samo patnju.'

VI-46. *Upâdhīh çet tat-siddhau punah dvaitam.*

Ako se prizna upâdhi, nastaje dvojstvo.

Protivnici mogu reći: "Podela sputanosti i oslobođenosti kod različitih ljudi nastaje u skladu sa različitim *upâdhima*, tj. nametnutim ograničenjima."

Nije tako, kaže autor, jer ako priznamo postojanje *upâdhija* pored Sopstva, dobijamo dvojstvo. A dvojstvo sledbenici *vedante* poriču, iako priznaju *upâdhi*, kao što će biti rečeno u sledećem aforizmu.

VI-47. *Dvâbhyâm api pramâna-virodhah.*

Ako je bilo čega dva, poriče se nedvojstvo.

Ako se priznaju makar i samo dve stvari: znanje i neznanje; nedvojstvo (*advaita*) je opovrgnuto.

VI-48. *Dvâbhyâm api avirodhât na purvam uttaram ca sâdhaka-abhâvât.*

Samo prividno stanovište *vedante* ne dopušta prigovor, jer ako oni priznaju dva činioca (Sopstvo i neznanje), nisu u suprotnosti sa našom dualističkom teorijom (*puruše* i *prakrti*); takođe dogma o jednom Sopstvu nije održiva, jer nema dokaza za nju; a ako ga i ima, to bi označavalo dualnost.

Autor ističe još dva nedostatka teorije o nedvojstvu. Prvo je da stav *vedante* o nedvojstvu nije prihvatljiv, jer govori o dva činioca. *Sânkhya* takođe priznaje dva, *purušu* i *prakrti*, kao *vedantisti atman* i *brahman*. Drugi nedostatak je da nema dokaza da je Sopstvo samo jedno, a ako neko i dokaže da postoji, onda će to ukinuti nedvojstvo.

VI-49. *Prakâša-tah tat-siddhau karma-kartri-virodhah.*

Ako (*vedantisti*) kažu da se Sopstvo ispoljava svojom sopstvenom svetlošću, postoji protivrečnost subjekta i objekta.

Vedantisti tvrde da Sopstvo sija svojom sopstvenom svetlošću. To nije moguće, kaže autor, jer protivreči odnosu između subjekta i objekta. Za svako sijanje mora postojati odnos između onoga što sija i onoga ko je obasjan, tj. ko sijanje spoznaje, kao i svetlosti koja posreduje između njih. Zato tu ne može biti nedvojstva (*advaita*).

Logičnija je ideja *sânkhya* da se duh reflektuje kroz modifikaciju *buddhija*, kao što se sunce reflektuje na površini vode.

VI-50. *Jada-vyâvrittah jadam prakâšayati cit-rupah.*

Samo ono što je oličeno svesti, i što je suprotno od nesvesnosti, obelodanjuje sve što je nesvesno.

Oponenti mogu dokazivati da ne postoji kontradikcija između subjekta i objekta jer svojstvo osvetljavanja pripada samom objektu. Autor odgovara na sledeći način: Svojstvo osvetljavanja ne postoji u principu svesti na isti način kao u suncu. Sunce sija kao objekt i svoje osobine je dobilo od nečeg drugog. Jedino ono čemu je sama svest suštinski oblik i jedino svojstvo može da obelodanjuje sve što je drugačije, što je nesvesno i bilo kako stvoreno, uključujući i sunce. Drugim rečima, *puruša* sve obelodanjuje, pa i 'Sopstvo koje sija samo od sebe'.

VI-51. *Na šruti-virodhah râginâm vairâgyâya tat-siddheh.*

To nije u suprotnosti sa *Spisima*, jer tekstovi ističu nedvojstvo s ciljem da izazovu ravnodušnost kod onih koji imaju želje.

Može se postaviti pitanje: "Ako vi dokazujete dualnost, šta je sa *Spisima* koji objavljuju nedvojstvo?"

Nema kontradikcije sa *spisima*, kaže autor, jer se nedvojstvo pominje u *Spisima* samo s ciljem da izazovu bestrasnost u umu onih koji su vezani svetovnim željama.

VI-52. *Āgat-satya-tvam aduṣṭa-kârana-danya-tvât bādhaka-abhâvât.*

Svet je stvaran; zato što je proizvod besprekornog uzroka, i zato što ništa ne može uskratiti njegovu stvarnost.

U snovima realnost je drugačija, takođe i pri poremećajima funkcija opažanja, ali pri čistoj svesti, svet je sama stvarnost. Postoje dokazi o različitim oblicima stvarnosti sveta, ali svi ti oblici pripadaju svetu, on nije

stvaran samo na trodimenzioni, čulni način, nego na sve moguće i (za naša shvatanja) nemoguće načine. Otuda stvarnost samog sveta čini koncept nedvojstva nepotrebnim.

VI-53. *Prakâra-antar-asambhavât sad-utpattih.*

Nije moguće drugačije; proizvod mora biti stvaran.

Autor objavljuje da je univerzum stvaran, i to ne samo u nekom posebnom obliku, već uvek i u svim oblicima. Ono što je nestvarno nikada ne može da nastane, i zato što je nastao, svet je i pre svog ispoljavanja postojao u suptilnom, ali jednako stvarnom obliku.

VI-54. *Ahamkârah kartâ na puruśah.*

Ahamkâra je izvršilac, ne puruśa.

Puruśa (čovekova suština) se ne preobražava i ne dela. Pravi izvršilac je unutarnji organ, *antahkarana*, u kome je *ahamkâra*, ili osećaj Ja, centralni činilac. On rukovodi razumom i čulima, poseduje maštu i misao i stoga je on pravi činilac koji vodi individuu kroz iskustvo bivstvovanja.

VI-55. *Āit-avasana bhuktih tat-karma-arđita-tvât.*

Iskustvo bivstvovanja (dozreva i) okončava se u spoznaji (razlike *puruśe* i *prakrti*); to se postiže kroz delanje (*karmu*).

Cilj sveg iskustva bivstvovanja jeste da se spozna da je duh u čoveku neuslovljen i nezavisan od ispoljenog sveta, od *prakrti*. Kada nastupi ova spoznaja, postignuta je svrha čovekovog postojanja. *Karma* je uzrok iskustva i ujedno način njegovog privođenja sopstvenom ishodu. *Karma* je veza svesti sa iskustvom bivstvovanja, zato ona označava rad i delanje, što znači da se samo svesnim i aktivnim učestvovanjem u životu on privodi duhovnom ishodu, odnosno spoznaji da je duh iskonski nezavisan od svih životnih iskustava. Takve spoznaje nema bez njenog aktivnog ali *svesnog* iskušenja. Životna iskustva i *karma* nisu svojstvo duha, nego se njemu pripisuju usled neznanja.

VI-56. *Āandra-âdi-loke api âvrittih nimitta-sad-bhâvât.*

Āak i iz mesečevog sveta (iz raja) sledi povratak na ovaj svet, jer je uzrok ponovnog rađanja još prisutan.

Āak i ako neko dostigne najviše nebeske svetove, rodiće se ponovo na ovom svetu da i nadalje skuplja karmička iskustva kako bi spoznao razliku *puruśe* i *prakrti*. Dok se ta spoznaja ne ostvari, čovek nije autentičan ni na jednom svetu.

VI-57. *Lokasya na upadeśât siddhah purva-vat.*

Oslobođenje se ne postiže slušanjem saveta stanovnika viših svetova, ako se ni ranije nije moglo postići.

Bez ličnog napora slobodu nam ne može pribaviti niko drugi, ni učitelji na ovom svetu, ni na onom. Ako nismo uložili napor da je ostvarimo na ovom svetu, neće nam biti lakše da to postignemo ni na onom. Jedino lični napor i zrelost mogu uzdići čoveka ka slobodi.

(Drugi, jednako važan smisao ovog aforizma je u tome što naglašava da su sva bića u *prakrti* uslovljena, na ovom, fizičkom svetu kao i na ostalim, nefizičkim svetovima, u njenim višim dimenzijama, i da je jedino ljudskom biću predodređena najviša spoznaja, odnosno sloboda, jer samo je čovek u suštini *puruśa*. Sve ostalo su u suštini tvorevine *prakrti*. Zato nebeska bića mogu imati edukativnu funkciju i biti od pomoći, ali njihova je uloga da pre svega sprovode zakone *karme* i prirodnu uzročnost. Pri tom ne treba zaboraviti da cela *prakrti* služi interesima duha. Prim. I.A.)

VI-58. *Param aryena tat-siddhau vimukti-śrutih.*

Postoje Spisi (koji nagoveštavaju) oslobođenje (pri dostizanju sveta *Brahme*). Ono se lakše postiže (u njemu nego u ovom svetu), ali samo prikladnim načinom.

Oslobođenje može da se dostigne i u svetu *Brahme*, ali način za njegovo postizanje svuda je isti: sticanjem znanja, iskustvom bivstvovanja (radom) i meditacijom. Sloboda se ne postiže samim odlaskom u viši svet.

VI-59. *Gati-šruteh ca vyâpaka-tve api upâdhi-yogad bhoga-deša-kâla-lâbhah vyoma-vat.*

A što se tiče izjava Spisa o odlasku duha u više svetove iako je duh sveprožimajući, on dobija novo telo zbog spoja sa onim što mu je nametnuto (*upâdhi*), kao što je slučaj sa prostorom.

Kao kada pomerimo krčag, tada prostor, koji je sveprisutan ali ovde omeđen krčagom, izgleda da se pomera zajedno sa krčagom, tako i duh zbog nametnutih ograničenja izgleda kao da se kreće iz jednog tela u drugo.

VI-60. *An-adhišthita-sya-puti-bhava-prasangât na tat-siddhih.*

Ovako (oblikovano) telo nije samo materijalno, jer gde nema uzročnika života tu je truljenje.

Ovo je stvar opšteg iskustva. Kada duh napusti telo, ono se više ne može održati kao takvo, i počinje da se raspada u smradu.

VI-61. *Adrišta-dvârâ cet asambaddha-sya tat-asambhavât âdala-âdi-vat.*

Ako kažete da je telo oblikovano zaslugama (*karmom*) - nije tako, jer činilac koji ne povezuje ne može delovati na materiju, kao što ni voda koja ne navodnjava polje ne može da proizvede biljku.

Ovde se odgovara na mogući prigovor da se telo ne mora stvarati pod nadzorom duha, nego *karmom*. Autor kaže da to nije moguće. *Karma* ne može da stvori telo jer nije činilac koji povezuje zbivanje ka svrsi, koji može da integriše elemente da se oblikuju u telo kome će duh biti ishodište. Ona je i sama stvorena kao posledica aktivnosti tela, zato ne može biti njegov graditelj, kao što ni voda koja ne dopire do semena ne može izazvati njegov rast. Formiranje tela je aktivnost *prakrti* koja sve čini u interesu duha.

VI-62. *Nirguna-tvât tad-asambhavât ahamkâra-dharmâh hi ete.*

Nemoguće je (duhu da zaslugom /*karmom*/ proizvodi telo), jer on sam nema kvalitete; zasluga i ostale osobine svojstvo su *ahamkâre* (a ne duha).

Ovde se jasno ističe gledište *sânkhya* da duh (*puruša*) direktno nadzire i koristi čovekovo fizičko telo za svoje pri-vremeno stanište bez ikakvog uticaja i posredovanja zasluga, ili *karme*. Ona, kao i sve ostale osobine, svojstva su *prakrti*, a ne duha.

VI-63. *Višista-sya âiva-tvam anvaya-vyatirekât.*

Osobnost duše (*âive*) je da ima karakteristične osobine, kao što je dokazano direktnim i indirektnim argumentima.

Da bi živelo, biće mora imati životni dah, ličnost i ostale osobene karakteristike koje okuplja njegova duša. Stoga, iako duša (*âiva*) nadilazi fizičko telo, i zbog toga čulnom iskustvu izgleda neograničena, njena 'neograničenost' ipak ima granica i ne može se uporediti sa istinskom neograničenošću duha.

VI-64. *Ahamkâra-kartri-adhinâ kârya-siddhih na Išvara-kartri-adhinâ pramâna-abhâvât.*

Stvaranje zavisi od činioca-Ja (*ahamkâra*), ne zavisi od Boga, jer nema dokaza za to.

Autor poriče verovanje sledbenika *vaišešike* da univerzum proističe iz najvišeg Boga bez uloge *ahamkâre*. Ništa ne dokazuje da je stvaranje delo Boga, to je samo verovanje. (S druge strane, znamo iz iskustva da kada nema činioca-Ja, ili ega, za vreme dubokog sna ili transcendentalne svesti, nema ni sveta. Ja je uslov za iskustvo sveta. Prim. I.A.)

VI-65. *Adrišta-udhuti-vat samâna-tvam.*

To je isto kao u slučaju nastanka zasluge.

Neko može staviti prigovor: "U redu, neka bude *ahamkâra* uzročnik svega. Šta je uzrok *ahamkâre*?"

Autor odgovara jednom analogijom. Kao što oni koji veruju da je *karma* uzrok, koji je počeo da deluje jednog određenog trenutka, upadaju u beskonačnu regresiju misleći da je taj trenutak izazvala prethodna *karma*, ista beskonačna regresija nastaje i sa *ahamkârom* ako se misli da ona deluje u linearnom vremenu. Vreme se

projektuje iz *ahamkâre*, a ne *ahamkâra* iz vremena. Budući da svet postoji samo u vremenu, on nema drugog Tvorca osim *ahamkâre*.

VI-66. *Mahatah anyat.*

Iz mahata je sve ostalo.

Nezavisno od stvorenog sveta, koji izaziva *ahamkâra*, postoje i druge posledice, kao što su održavanje i upravljanje, i to sve nastaje iz *mahata*, vrhunskog principa *prakrti*. Predstava o bogu Višnuu, koji održava svet, nastala je zahvaljujući ovom principu.

VI-67. *Karma-nimittah prakriteh sva-svâmi-bhâvah api anâdih biḍa-ankura-vat.*

Čak iako neki tvrde da odnos vlasnika i posedovanog zavisi od karme, on je u slučaju (puruše i) prakrti nalik na seme i biljku; nema početka.

Oni koji misle da odnos *puruše* i *prakrti* zavisi od *karme*, shvataju *karmu* kao bespočetnu.

Mi priznajemo istu vrstu bespočetnosti za *purušu* i *prakrti*, njihov je odnos kao između semena i biljke.

VI-68. *Avivika-nimittah vâ Panćašikha.*

Takođe će (odnos prirode i duha biti bespočetan ako se) pripiše nerazlikovanju, kao što smatra Panćašikha.

Panćašikha je bio poznati učitelj *sânkhya*. On je odnos *puruše* i *prakrti* video u njihovom nerazlikovanju. I u tom slučaju će njihov odnos biti bespočetan.

VI-69. *Linga-šarira-nimittakah iti Sanandana-âçâryah.*

Suptilno telo je posrednik (u odnosu puruše i prakrti), smatra učitelj Sanandana.

Autor navodi gledište drugog učitelja *sânkhya*, Sanandane, koji kaže da je suptilno telo (*linga-šarira*) odgovorno za spoj *puruše* i *prakrti*, jer se njime skupljaju i prenose sva iskustva iz života u život.

VI-70. *Yat vâ tat vâ tat-ućhittih puruša-arthah puruša-arthah.*

Bilo ovako ili onako, cilj je otcepljenje puruše, otcepljenje puruše.

Autor navodi sopstveno i konačno stanovište. Bilo da se odnos *puruše* i *prakrti* razrešava iscrpljivanjem *karme*, ili razlikovanjem, cilj (čoveka) *puruše* je definitivno otcepljenje od nesvesne prirode (*prakrti*).

Ovim je izlaganje *Sânkhya-sûtri* okončano.

